

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

**ÖMER NESEFÎ VE EBÛ'L-FÜTÛH RÂZÎ'NİN KUR'ÂN YORUMLAMALARI
(KARŞILAŞTIRMALI BİR YAKLAŞIM)**

Seyfullah EFE

Danışman
Prof. Dr. Ömer DUMLU

İZMİR-2013

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Ömer Nesefî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

....../....../.....

Seyfullah EFE

ÖZET

Doktora Tezi

Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları

(Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)

Seyfullah EFE

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Temel İslam Bilimleri Programı

Bu araştırmada Ömer Neseî'nin “et-Teysîr fî't-Tefsîr” adlı eseri ile Ebû'l-Fütûh Râzî'nin “Ravzu'l-Cinân” adlı tefsirleri Kur'ân yorumları açısından karşılaştırılmıştır. Müfessirlerimizden Ömer Neseî, Hanefî-Mâtürîdî çizgiye bağlı kelimeler, fıkıh ve tefsir yönü oldukça güçlü bir kişidir. Ebû'l-Fütûh Râzî ise Şîi-Fârisî çizgide olup bu alanda tefsir yazan ilk müfessirdir.

Çalışmamız, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde ilk olarak tarihî, sosyal ve ilmi yönden müfessirlerin yaşadıkları ortam resmedilmiş, her iki müfessirin hayatları, eserleri, hocaları ve öğrencileri zikredilerek tefsirlerin adları, yazılış tarihleri, hacimleri, mukaddimelerinde işlenen konular, ayetleri ve sureleri ele alış tarzları hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde müfessirlerin ilk ve son inen ayetler, Kur'ân'ın toplanması gibi Kur'ân tarihine ilişkin konuların yanında esbab-ı nüzul, muhkem-müteşabih, nesh vb. konularında dile getirdikleri de incelenmiştir.

Üçüncü bölüm rivayet ve dirayet tefsiri başlıklarına ayrılmıştır. Burada Kur'ân'ın Kur'an'la tefsiri, Kur'ân'ın sünnetle tefsiri, Kur'ân'ın sahabe kavliyle tefsiri rivayet bölümünde ele alınmıştır. Kur'ân'ın dilbilimsel tefsiri yanında müfessirlerin kelimî, fikhî ve tasavvufî açıdan Kur'ân yorumları da dirayet bölümünde işlenmiştir.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy (PhD)

**Omar Nasafi and Abu al-Fotouh Râzî's Interpretation Methods of Quran
(A Comparative Method)**

Seyfullah EFE

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Islamic Sciences

Islamic Sciences Program

In this research, Omar Nasafi's commentary "at-Tayseer fi al-Tafseer" had been compared with Abul-Fotouh Râzî's commentary "Ravd al-Jenaan" in terms of Quranic interpretation. Omar Nasafi which is one of exegetes is follower of Hanafi-Maturidi line and competent in the areas of Islamic Theology, Islamic Law and Exegesis. Abul-Fotouh Râzî is writer of Shiite-Persian commentary.

Our study consists of an introduction, three chapters and a conclusion. In Introduction, information about study's subject, aim, method and sources was given.

In first sect firstly, age of exegetes was described historically, socially and scientifically. Secondly, life, works, teachers and pupils of everyone of exegetes. In addition, names of commentaries, dates that were written, volumes and topics that commentaries' introduction include were explained.

In second sect, not only matters about history of Quran like first and last revealed verses, collection of Quran were examined but also what exegetes tell about occasions of revelation, clear and ambiguous verses and abrogation and etc. were studied.

In third sect, exegesis by means of Quran, Hadith and opinions of Companions and followers has been dealt with in the section of narrated exegesis. Thoughts of exegetes about linguistics, islamic thought, islamic law and islamic mysticism were taken part in this section.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MÜFESSİRLER VE YAŞADIKLARI DÖNEMLER

I- Yaşadıkları Dönemler	6
A- Siyasî Yapı.....	6
B- Toplumsal ve Dînî Yapı.....	8
C- İlmî ve Kültürel Yapı	10
1- Semerkand ve Nesef'in Sosyo-Kültürel Ortamı	12
2- Rey Şehrinin Sosyo-Kültürel Durumu	13
II- Müfessirler	15
A- Ömer Nesefi.....	15
1- Hayatı	15
2- Hocaları	17
3- Talebeleri	18
4- Eserleri.....	18
B- Ebû'l-Fütûh Râzî	20
1- Hayatı	20
2- Hocaları	24
3- Öğrencileri.....	25
4- Eserleri.....	26
III- Tefsirlere Genel Bakış	27
A- Genel Özellikleri.....	27
1- Adları.....	27
2- Yazılış Tarihleri	28
3- Fizikî Özellikleri	29
4- Yazılış Amaçları	31

5- Mukaddimelerinde İşlenen Konular	32
6- Yararlanılan Kaynak Kişi ve Eserler	45
B- Yapılmış Akademik Çalışmalar	55
1- Tezler	56
2- Makaleler	56
C- İzlenen Yöntemler	57
1- Sure Tefsirinde İzlenen Yöntemler	57
2- Âyet Tefsirinde İzlenen Yöntemler	58

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN İLİMLERİ AÇISINDAN TEFSİRLER

I- Kur'ân Tarihi Konusundaki Görüşleri	60
A- İlk İnen Âyet ve Sureler	60
B- Son İnen Âyet ve Sureler	63
C- Âyet ve Surelerin Tertibi	66
D- Kur'ân'ın Korunmuşluğu	67
E- Kur'ân'ın Toplanması	68
II- Esbâb-ı Nüzûl	69
A- Sebeb-i Nüzûlün Önemi	69
B- Sebeb-i Nüzûl Kaynakları	70
C- Sebeb-i Nüzûl Kalıpları	71
D- Sebeb-i Nüzûlün Kullanım Alanları	74
1- Târihî Bilgileri Açıklama	74
2- Âyetlerin Anlaşılmasına Katkı	76
E- Sebeb-i Nüzûlde Umûm-Husûs İlişkisi	77
III- Mekkî-Medenî	80
Tablo—1 Mekkî-Medenî Sure Tablosu	85
IV- Muhkem-Müteşâbih	89
A- Tanımlamaları	90
B- Tasnifleri	92
C- Müteşâbihlerin Te'vîline Bakışları	94
D- Râsihûn/İlimde Derinleşenler Konusundaki Görüşleri	96
V- Nesh	98
A- Neshin İşlendiği Âyetlere Bakış	99
B- Neshin Sözlük ve Terim Anlamı	101
C- Müfessirlerin Âyete Yükladıkları Anlamlar	102

D- Nesh Çeşitleri	105
1- Hükmü Mensûh, Metni Bâkî Olan Âyetler	105
2- Metni Mensûh, Hükmü Bâkî Âyetler	106
3- Hem Hükmü Hem de Metni Mensûh Âyetler	106
E- Nesh ve Bedâ Ayrımı	109
F- Nâsîh ve Mensûh Âyetler	111
VI- Vücûh ve Nezâir Konusuna Yaklaşımları	114
A- Vücûh Konusunun İşlenişi	115
B- Nezâir Konusunun İşlenişi	120
VII- Garîbü'l-Kur'ân	123

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YÖNTEM AÇISINDAN TEFSİRLER

I- Rivayet Yöntemi	127
A- Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri	127
B- Kur'ân'ın Sünnetle Tefsiri	130
1- Şîa'nın Hadis Anlayışı	131
2- Hadislerden Yararlanma Şekilleri	133
3- İmamların Masumiyyeti Konusu	135
4- Haber-i Vâhid'e Yaklaşımları	138
C- Kur'ân'ın Sahabe Görüşleriyle Tefsiri	140
1- Şîa'nın Sahabe Hakkındaki Görüşleri	140
2- Sahâbe Kavlinin Kullanımı	141
D- Kur'ân'ın Tâbiûn Görüşleriyle Tefsiri	145
E- Kur'ân Tefsirinde Kıssalar ve İsrâîliyyât	147
II- Dirâyet Yöntemi	156
A- Dilbilimsel Açıdan Tefsirler	157
1- Kıraatler Yönüyle Tefsirler	158
2- Sarf/Sözcük Çekimi-Nahiv/Söz Dizimi Yönünden Tefsirler ...	163
3- Kelime Açıklaması Yönüyle Tefsirler	166
4- Meselleri/Deyimleri Kullanma Yönüyle Tefsirler	169
5- Şiirle İstişhâd Yönüyle Tefsirler	174
6- Belâgat Yönüyle Tefsirler	179
B- Fıkıh İlmi Açısından Tefsirler	183
1- Usûl-ü Fıkıh Yönüyle Tefsirler	183
2- Fürû-u Fıkıh Yönüyle Tefsirler	187

a- Abdest Âyeti	191
b- Mut'a Ayeti	196
c- Namazda "Âmîn" Demek	201
d- İhsâr	203
e- Yolculukta Oruç Tutma	204
f- Müşriklerin Necis Sayılması	205
C- Kelâm İlmi Yönüyle Tefsirler	207
1- İmanın Mahiyeti	208
2- Ru'yetullâh/Allah'ın Görülmesi	210
3- Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi	216
4- Büyük Günah İşleyeninin Durumu	218
5- Ebû Tâlib'in İmânı	221
D- Tasavvufî Açıdan Tefsirler	227
1- Tasavvufî Kavramlar Açısından Tefsirler	227
2- Tasavvufî Kaynaklar Açısından Tefsirler	231
a- Sadece Tek Kaynaktan Yapılan Alıntılar	231
b- Birden Fazla Kaynaktan yapılan Alıntılar	233
SONUÇ	237
KAYNAKÇA	242

KISALTMALAR

b.	: bin
bkz.	: bakınız
çev.	: çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
edt.	: Editör
Hz.	: Hazreti
hızr.	: hazırlayan
m.	: milâdî
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
nr.	: numara
nşr.	: neşreden
s.	: sayfa
ss.	: sayfalar arası
şrh.	: şerheden
thk.	: tahkik
trs.	: tarihsiz
tsh.	: tashih
v.	: vefat
ve dğr.	: ve diğerleri
vd.	: ve devamı
vr.	: varak
yrs.	: yersiz

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Amacı, Yöntemi ve Kaynakları

Yüce Kitabımız Kur'ân-ı Kerim, inişinden bu zamana dek hep ilgi kaynağı olmuş; yazılışından okunuşuna, tilavetinden tefsirine hemen her alanda ön planda olmuştur. "İlimlerin değeri konularına göredir" sözü gereğince tefsir ya da Kur'ân yorumu çağlar boyu değişik milletlerden ve dillerden âlimlerin dikkatini çekmiş doğrudan ya da dolaylı olarak bu konuda eser telif etmelerine vesile olmuştur. Müslümanlar, akidelerini ondan alıp din ve dünyalarını mamur edecek bilgileri ondan çıkarmışlardır.

Hicri altıncı yüzyıl tefsir ilmi açısından önemli bir zaman dilimidir. Bu asırda İbn Atıyye'nin (v. 541/1147) "el-Muharraru'l-Vecîz"i ile Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (v. 538/1143) "el-Keşşâf"ı dirayet ve dilbilimsel tefsir alanında; Bağavî'nin (v. 516/1123) "Meâlimü't-Tenzîl"i ile İbnü'l-Cevzî'nin (v. 597/1201) "Zâdü'l-Mesîr"i rivayet alanında; Tabresî'nin (v. 548/1153) "Mecmau'l-Beyân"ı Şii Arapça tefsir alanında; Reşîdüddîn Meybudî'nin (v. 520/1126) "Keşfü'l-Esrâr"ı farsça-sünnî-işârî tefsir alanında; Kiyâ el-Herrâsî (v. 504/1110) ve İbnü'l-Arabî'nin (v. 543/1148) "Ahkâmu'l-Kur'ân"ları fikhî tefsir alanında yazılmış, sonraki dönem tefsir anlayışına önemli etkiler bırakmışlardır.

İşte bu asırda yazılan tefsirlerden, Ömer Nesefî'nin "et-Teysîr fî't-Tefsîr"i ile Ebu'l-Futûh Râzî'nin "Ravzu'l-Cinân" adlı tefsiri araştırmamıza konu olmuştur. Bu tefsirlerin seçilme nedenine gelince öncelikle Farsça'ya olan merakımız bizi buraya yönlendirmiştir. Nitekim Farsça tefsirler alanında ülkemiz akademiasında bir boşluğun olduğu açıktır. Dahası Şîî tefsir anlayışı konusunda yapılan çalışmalar bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az olup Kummî, Tûsî, Tabresî ve Tabatabâî gibi sadece Arapça tefsirler ile münhasır kalmışlardır. Farsça tefsirler konusuna bakınca karşımıza ilk aşamada Selmân-ı Fârisî tarafından yapılan Fâtiha tercümesi ikinci aşamada Sâmânoğulları döneminde yapılan Taberî tefsiri tercümesi karşımıza çıkmaktadır. Sonraki dönemlerde yapılan Farsça tefsirlerde bu eserin kaynaklığı yadsınamaz bir gerçektir.

Taberî sonrası dönemde sünnî bir fakîh ve müfessir olan Ebu'l-Muzaffer Şahfûr el-İsferâyînî (v. 471/1078) "Tâcü't-Terâcim fî Tefsîri'l-Kur'ân li'l-Eâcim" adlı Farsça tefsirinin mukaddimesinde, Arapça konuşan Müslüman toplulukların diğer

Arapça bilmeyen topluluklara göre azınlıkta olduğunu ve bu sebepten dolayı Kur'ân'ın diğer dillere çevirisinin zorunluluk arzettiğini dile getirmektedir¹.

Hicri altıncı asırda tezimize konu olan müfessirlerden Ömer Nesefî tarafından meâl-tefsir tarzında Farsça bir tefsir kaleme alınmıştır². Bu eser müellifin üç tefsirinden en kısası olup mealden geniş tefsirden muhtasar bir yapıya sahiptir. Diğer müfessirimiz olan Ebû'l-Fütûh Râzî tarafından yazılan "Ravzu'l-Cinân ve Ravhu'l-Cenân" adlı eser de Şîî inancını savunmak üzere yazılmış olan ilk Farsça tefsir hüviyetindedir. Daha önce bu minvalde yazılmış olan tefsirlerin tümü Arapça olduğundan sözkonusu tefsirin Fars coğrafyasında ne derece önemli olduğunu vurgulamamıza gerek yoktur. Zaten müfessir, etrafındaki insanların kendisine gelerek Farsça bir tefsire olan ihtiyaçlarını dile getirmelerini telif sebebi saymış ve bu doğrultuda eserini kaleme almıştır.

Şîî-Fars coğrafyasında yazılan bu tefsirin kıymetinin anlaşılabilmesi için ona eşdeğer ölçüde bir tefsir daha bularak karşılaştırma yapmak ve her iki tefsirin ve düşünce sisteminin birbirlerine göre olan artılarını ve eksilerini tesbit edebilmek amacıyla Sünnî bir tefsirle eşgüdümlü olarak incelemeye karar verdik. Bu amaçla Orta Asya ulemasından hem fakîh hem de mütekellim bir şahsiyet olan Ömer Nesefî'nin diğer bir tefsiri "et-Teysîr fi't-Tefsîr"i ile Ebû'l-Fütûh Râzî'nin "Ravzu'l-Cinân" adlı eseri özelinde her iki müfessirin hem tefsîrî yönlerini hem de mezhebî yönlerini Ehl-i Sünnet ve Şîa bağlamında mukayeseli bir şekilde incelemeye karar verdik. Bizi konuya yönlendiren diğer bir etken ise iki farklı dînî coğrafyada Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada nelerin baskın geldiğini ortaya koyarak tefsir yönünden hangi farklılıkların ve benzerliklerin bulunduğunu gösterme çabasıdır.

"Niçin bu müfessirler?" sorusuna bu iki müfessirin aynı coğrafyada yaşamış oldukları, aynı zaman dilini paylaşmış oldukları, aynı mezhebi ya da farklı mezhepleri benimseyip onları savundukları, aynı çizgide değişik zamanlarda yaşadıkları gibi çeşitli cevaplar verilebilir. Araştırmamızın konusu da aynı zamanda, farklı coğrafyalarda, farklı mezheplere müntesip iki şahsiyetin Kur'ân yorumunda ne gibi farklılıklar yaratabildiğini ya da görüşmeseler dahî ne gibi benzerlikler oluşturduklarını belirtmektir.

¹ Ebû'l-Muzaffer Şâhfûr b. Muhammed el-İsferâyînî, **Tâcû't-Terâcim fî Tefsîri'l-Kur'ân li'l-Eâcim**, thk. Necip Mâil Herevî-Ali Ekber İlâhî Horâsânî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahrân, 1375, cilt: I, s. 8.

² Ömer b. Muhammed en-Nesefî, **Tefsir-i Nesefî**, thk. Azizullah Cüveynî, İntişârât-ı Surûş, Tahrân, 1367, I-II.

Biri sünî diğeri şîî olan iki müfessirin eserlerini incelemekte amacımız, bu iki farklı dînî anlayışın tefsirlere ne derece yansımış olduğunu tesbit edebilmektir. Diğer bir deyişle iki farklı bireyin Kur'ân anlayışları, tefsir nosyonları ve çağlarının ihtiyaçlarına ne ölçüde cevap verebildikleri konusu araştırılacaktır. Neticede o dönemde yükselişte olan bir Mâtürîdî düşünce gerçeği vardır. Son demlerini yaşayan Mu'tezile'ye kalam ilmi yönüyle; Şâfiî mezhebine de fûrû' ve usul yönünden cevap vermeyi amaçlayan bir Neseffî portresiyle karşı karşıyayız. Râzî ise kendi mezhebini haklı çıkarmak istercesine didinen bir Şîî âlim görüntüsündedir. Bu iki farklı insanın tefsir alanında neler söylediklerini ortaya koymak bizim başlıca amacımızdır. Müfessirlerin mekkî-medenî anlayışları, nesh olgusuna bakışları, muhkem-müteşâbihten ne anladıkları, esbâb-ı nüzûl konusundaki fikirleri yoluyla belli bazı Kur'ân ilimleri konusundaki görüşlerini ortaya çıkarmanın yanında yine onların lugat, şiir, kıraat gibi dilbilimsel tefsire müteallık konular ve de fıkıh, kalam ve tasavvuf alanındaki ayrıntılı görüşlerini belirterek aralarındaki ortak ve farklı hususların altını çizmek amacımız olacaktır.

Araştırmamıza başladığımızda önceliği Farsça öğrenimine ayırdık. Belli bir aşamayı kaydettikten sonra her iki metni karşılıklı olarak okumaya başladık. Eserlerden birinin yazma oluşu ve diğerinin de Farsça oluşu hem yabancı dil açısından hem de okunmadaki sıkıntı açısından tezimizin yavaş ilerlemesine neden oldu. Çalışmamız boyunca her iki tefsiri âyet âyet eşzamanlı olarak, notlar çıkararak okuduk. Birinci bölümde müfessirlerimizin yaşadıkları dönemin siyasi, sosyal ve ilmî açıdan bir panoramasını verdik. Hayatları, eserleri, hocaları ve öğrencilerini anlattıktan sonra tefsirlerin fizikî olarak mukayesesini ve mukaddimelerinde işlenen konuları aktardık.

İkinci bölümünde Kur'ân ilimlerine bakışlarını, hangi ayetlerde nerelere vurgu yaptıklarını ayrıntılı olarak tefsirlerden örneklerle belirttik. Üçüncü bölüm ise müfessirlerimizin asıl farklılık yarattıkları dilbilim, fıkıh, kalam ve tasavvuf gibi konuların işlendiği, tezimizin en hacimli bölümüdür. Bu konuları işlerken o başlıkla ilgili ana kaynaklara da referanslarda bulunduk.

Araştırmamızın başat kaynakları tabii ki tezimize ismini veren tefsirlerdir. Ömer Neseffî'ye ait üç tefsirden ikisi yazmadır. et-Teyssîr'in yazmaları arasında tezimizde birlik olması açısından Feyzullah Efendi Koleksiyonu 88 numaralı tek ciltlik nüshayı kullandık. Bunun yanı sıra Manisa 66 ve 67 numaralı yazmalarından da faydalandık. Râzî'nin tefsirini incelerken 1987 yılında Muammed Cafer Yâhikî ve

Muhammed Mehdî Nâsîh tahkik edilip Bünyâd-ı Pejûheşhâyi İslâmî tarafından Meşhed'de basılan 20 ciltlik nüsha üzerinden çalışmamızı gerçekleştirdik.

Bunların yanında müfessirlerimizin yaşadıkları ortam ve hayatları ile ilgili olarak tarih ve tabakât kitaplarına başvurduk. Bunlar arasında önemli olanları, İbnü'l-Esîr'in "el-Kâmil fî't-Târîh"i, Râvendî'nin "Râhatü's-Sudûr"u, Bündârî'nin "Târîhu Devlet-i Âl-i Selçuk"u, "MEB İslam Ansiklopedisi", "Diyanet İslam Ansiklopedisi" ve "Türkler" gibi ansiklopedilerdeki ilgili maddeler ve Selçuklu Tarihi hakkındaki kitap ve makaleler yoluyla tarihî perspektifi sunmaya çalıştık. Nesevî'nin hayatı ve eserleri hakkında Sem'ânî'nin "et-Tahbîr"i, Yakut el-Hamevî'nin "Mu'cemü'l-Üdebâ"sı, Zehebî'nin "Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ"sı, Kureşî'nin "el-Cevâhiru'l-Mudiyye"si, Suyutî ve Dâvûdî'nin "Tabakâtü'l-Müfessirîn"leri ve en nihayetinde Ayşe Hümeysra Aslantürk'ün "Ömer Nesevî ve Tefsirdeki Metodu" adlı doktora tezi ilk el kaynaklarımız olmuştur. Râzî hakkında da öğrencisi İbn Şehrâşûb'un "Meâlimü'l-Ulemâ"sı, diğer bir öğrencisi Müntecebüddîn'in "el-Fihrist"i ilk el kaynaklardır. Yine bu hususta Hamdullah Müstevfî'nin "Nüzhetü'l-Kulûb"u, Mukaddes Erdebilî'nin "Hadîkatü's-Şîa"sı, Şüşterî'nin "Mecâlisü'l-Mü'minîn"i klasik kaynaklardandır. Modern dönemde Muhammed Hâdî Ma'rife'nin "et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn"u, Ali Devvânî'nin "Mefâhîr-ı İslâm"ı, Muhammed Şefîî'nin "Müfessirân-ı Şîa"sı ve daha pek çok kitap, makale ve ansiklopedi maddesi bu konuda önümüzü açmıştır.

Tefsiri işlerken hemen her başlıkta o konuyla ilgili klasik kaynaklara ulaşılp genel bilgiler oralardan verilerek özelde müfessirlerin kendi örnekleriyle konu pekiştirilmiştir. Mesela lugat kaynağı olarak Halîl b. Ahmed'in "Kitâbu'l-Ayn"ı, İbn Düreyd'in "Cemheretü'l-Luga"sı, Ezherî'nin "Tehzîbü'l-Lüğa"sı ve Cevherî'nin "es-Sihâh" adlı eseri en çok başvurduğumuz sözlüklerdir. Şiir konusunda da müfessirlerimizin kullandığı şiirleri şairlerine izafe ederek divanlarından tahkik edip tezimizde kullandık. Hadis alanında ise Ma'mer b. Râşid'in "el-Câmi"i, Abdurrezzâk b. Hemmâm ve İbn Ebî Şeybe'nin "el-Musannef"leri, Ahmed b. Hanbel'in "Müsned"i ve Kütüb-i Sitte'de yer alan diğer kaynaklardan faydalandık. Öte yandan Şîî hadis külliyyatından da Kütüb-i Erbaa'dan olan Küleynî'nin "el-Kâfî"si, Şeyh Sadûk'un "Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh"i zikre şayandır. Tarih kaynağı olarak İbn İshak'ın "es-Sîre"si, Vâkıdî'nin "el-Meğâzî"si müfessirlerin ana kaynakları olsa da İbn Sa'd'ın "et-Tabakâtü'l-Kübrâ"sı ve birkaç yerde de olsa Musa b. Ukbe'nin "Meğâzî"sinden istifade ettik.

Kelâm kaynakları açısından başta Mâtürîdî'nin "Te'vîlât" ve "Kitâbu't-Tevhîd"i olmak üzere Kinânî'nin "el-Hayde"si, Kâdî Abdülcebbâr'ın "el-Muğnî" ve "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse"si, Şeyh Sadûk'un "el-Emâlî"si ve "Kemâlü'd-Dîn"i, Bâkîllânî'nin "et-Temhîd"ini saymak mümkündür. Fıkıh açısından yine Mâtürîdî'nin "Te'vîlât"ı, Şerîf Murtezâ'nın "el-İntisâr"ı, Tûsî'nin "el-Mebsût"u Serahsî'nin "el-Mebsût"u İbn Mutahhar el-Hillî'nin "Tezkiretü'l-Fukahâ"sı vardır.

Ayrıca her iki müfessirle ilgili makale, özel yazı vb. materyallere de göz attık. Ülkemizde Nesefî hakkında Ayşe Hümeysra Aslantürk tarafından hazırlanan "Ömer Nesefî ve Tefsirdeki Metodu" adlı doktora tezi ile Hüdaverdi Adam tarafından hazırlanan "Ömer Nesefî ve Kelâmî Görüşleri" adlı eser dışında akademik anlamda ehemmiyet arzeden bir çalışmanın olmayışı; Ebû'l-Fütûh Râzî'nin de İran'da meşhur ama ülkemizde tanınmayan bir müfessir olması ve hakkında hiçbir akademik materyalin bulunmaması tezimizin önemini arttıracak faktörlerdendir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Müfessirler ve Yaşadıkları Dönemler

I- Yaşadıkları Dönemler

A- Siyasî Yapı

Hicri X. ve XI. asırlarda İslam dünyası Abbasi hilafetine dini hürmet dışında herhangi bir bağlılığı olmaksızın parçalanmış bir haldeydi. Maverâünnehir'in doğusunda Karahanlılar (840–1212), Afganistan ve Kuzey Hindistan'da Gazneliler (969–1187), Horasan'da ve Maverâünnehir'in bir kısmında Sâmâniler (874-999), Güney İran ve Irak'ta Büveyhîler (945-1055) gibi devletler ya da oluşumların yanında Bâtınîlik gibi akımlar ve Fâtımîlerin Mısır'da devlet kurmaları huzursuzluk yaratıyordu. Abbasi nüfuzunun ortadan kalktığı, Büveyhîlerin Bağdat'ı ele geçirip işgal etmeleri ve Bizans karşısında mukavemetin elden gittiği bu ortamda İslam'a yeniden hayat veren Selçuklular olmuştur³.

Selçuklular (1040–1157), Türk-İslam devletlerinin en büyüklerindendir. Oğuzların Üçoklar kolunun, Kınık boyuna mensup Selçuk b. Dukak soyundandırılar⁴. Selçuklu İmparatorluğu; Çin'den, Batı Anadolu dâhil bütün Ortadoğu ülkeleri, Akdeniz sahilleri, Kuzeybatı Afrika, Hicaz ve Yemen'den Rusya içlerine kadar yayılan hâkimiyetin, muazzam bir kültür ve medeniyetin temsilcisidir⁵. Selçuk, 374/985 yılında beraberindeki Oğuzlarla birlikte Cend şehrine gelerek Müslüman oldu⁶. Maverâünnehir⁷ bölgesinde bulunan Selçuklular, Karahanlılar'ın baskıları, siyasi çekişmeler, toprak yetersizliği vb. sebeplerle Horasan'a göç etmek

³ Ahmed Emîn, **Zuhru'l-İslâm**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1388/1969, cilt: I, ss. 90–1.

⁴ İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-Târih**, thk. Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, cilt: VIII, ss. 236 vd.; Mîrhând Hamîdüddîn Muhammed b. Burhâniddîn Hâvendşâh, **Ravzatü's-Safâ**, nşr. Abbas Zeryâb, İntişârât-ı İlmî, Tahran, 1375, cilt: IV, ss. 652 vd; Feth b. Ali b. Muhammed Bûndârî el-İsfehânî, **Târihu Devlet-i Âl-i Selçuk**, Matbaatu'l-Mevsûât, Mısır, 1318/1900, ss. 5 vd.; İbrahim Kafesoğlu, **Selçuklu Tarihi**, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul, 1992, s. 3; Cliffrd Edmund Bosworth, "The Political And Dynastic History Of The Iranian World", **The Cambridge History Of İran**, edt. J. A. Boyle, University Press, Cambridge, 1968, cilt: V, s. 16 vd.

⁵ Coşkun Alptekin, "Büyük Selçuklular", **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, Çağ Yayınları, İstanbul, 1992, cilt: VII, 95.

⁶ Carter Vaughn Findley, **The Turks in World History**, Oxford University Press, New York, 2005, s. 68.

⁷ Ceyhun nehrinin kuzey ve doğusunda kalan bölgeye İslâm tarihçi ve coğrafyacıları tarafından verilen isimdir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-İstahrî, **Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik**, edt. M. J. De Goeje, Brill, Leiden, 1967, s. 286 vd; Yakut b. Abdillâh el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, Dâru Sâdir, Beyrut, 1374/1955, cilt: V, s. 45; Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", **DİA**, Ankara, 2003, cilt: XXVIII, ss. 177-180.

durumunda kaldılar⁸. Ancak orada geçirdikleri birkaç yıl Gaznelilerle savaş halinde geçti. Nihâyet Merv bölgesinde yer alan Dandanakan Kalesi⁹ mevkiinde yapılan savaşta Gazneliler yenilince Selçuklular, karşılarında ciddi bir kuvvet kalmadığı için bağımsızlıklarını ilan ettiler¹⁰. Dandanakan zaferi Selçuklu devletinin kuruluşunun başlangıcı olmuş, zafer sonrası yapılan toplantıda Tuğrul bey Horasan hükümdarı ilan edilerek tüm beyler tarafından selamlanmıştır¹¹. Bu devletin hukuki varlığı, 1040 yılında Abbasiler tarafından kabul edilmişti. Bu tarih Abbasî-Selçuklu ilişkilerinin gelişmesinde dönüm noktası olmuştur. Halife el-Kâim Biemrillah'ın (h. 1031–1075) daveti üzerine Tuğrul Bey ve ordusu 447/1055 yılında Bağdata girerek Şîf-Büveyhî hâkimiyetine son verdi¹². Dolayısıyla Mısır'daki Fatîmi hilafetinin güdümünde işleyecek olan bir şîi hilafeti de ortadan kaldırılmış oldu.

Selçuklular, 1055 yılından 1092 yılına kadar büyük bir ilerleme ve genişleme göstermiştir. Alparslan ve Melikşah dönemlerinde ülke sınırları oldukça genişlemiş, Kaşgar'dan Batı Anadolu'ya, Kafkaslardan ve Aral Gölü'nden Hind Denizi'ne ve Yemen'e kadar bütün bölgeler Selçuklu hâkimiyetine girmişti¹³. 1071 yılında meydana gelen Malazgirt savaşı ile Anadolu kapıları açılmış ve Bizans ile komşu olunmuştur. İşte bundan sonraki ilerlemeler 1096 yılındaki ilk haçlı seferinin ana sebeplerinden biriydi¹⁴. Huzursuzlukların azalması ve ortamın refaha kavuşmasıyla ilim ve kültür hayatı canlandı. İlim adamlarına olan ilgi arttı. Ancak Mısır'daki Şîi Fatîmi idaresi ve özellikle de Fatîmi halifesi el-Mustansır (v. 1094) döneminde daha da güçlenen Bâtınlık cereyanı, ülkede özellikle de Şiilerin yoğun olduğu bölgelerde etkili olmaya başlamıştı¹⁵. Bâtîni dâîlerinden Hasan Sabbah'ın¹⁶ 1090 yılında Alamut kalesini zapt etmesinden sonra durum daha vahim bir hal aldı. Sultan Melikşah'ın 1092 yılında zehirlenerek öldürülmesi ve ondan evvel devlet yönetiminde önemli bir yeri olan Nizâmülmülk'ün (v. 485/1092) katledilmesinden sonra patlak veren siyasî

⁸ Erdoğan Merçil, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi", **Türkler**, edt. Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, cilt: IV, ss. 597 vd; Faruk Sümer, "Selçuklular", **DİA**, İstanbul, 2009, cilt: XXXVI, s. 366.

⁹ Yakut el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Büldân**, cilt: II, s. 477.

¹⁰ Hasan İbrahim Hasan, **Târîhu'l-İslâm**, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1416/1996, cilt: IV, ss. 15-6; Osman Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti**, Turan Neşriyat, İstanbul, 1969, s. 66; Findley, s. 68; Merçil, cilt: IV, s. 601.

¹¹ Muhammed b. Ali Süleymân er-Râvendî, **Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr fî Târîhi'd-Devleti's-Selcukiyye**, nşr. Muhammed İkbâl, Dâru'l-İlm, Kâhire, 1960, s. 52.

¹² İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, cilt: VIII, s. 323; Hasan, cilt: IV, s. 22; Merçil, cilt: IV, s. 605.

¹³ Bûndârî, s. 24; Findley, cilt: V, s. 55.

¹⁴ Malisa Ruthven - Azim Nanji, **Historical Atlas of İslam**, Harvard University Press, 2004, s. 45.

¹⁵ Avni İhan, "Bâtınlık", **DİA**, İstanbul, 1992, cilt: V, ss. 190-4.

¹⁶ Abdülkerim Özeydin, "Hasan Sabbah", **DİA**, İstanbul, 1997, cilt: XVI, ss. 347-50; Ayşe Atıcı, **Büyük Selçuklularda Bâtîni Hareketi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 47 vd.

kriz ve haçlı savaşları Selçukluların altın çağının kapanmasına ve Bâtınilerin güçlenerek her yerde rahatça propagandalarını yapmalarına imkân verdi¹⁷.

Melikşah'ın ölümünün ardından iki kardeş Mahmut ile Berkyaruk arasında taht kavgası ortaya çıktı. Önce Mahmut, sonra Azerbaycan valisi olan dayısı İsmail b. Yakutî ve nihâyet Suriye meliki olan amcası Tutuş'la yaptığı savaşları kazanan Berkyaruk sultan olmuş ve adına hutbe okutmuştu¹⁸. Daha sonra gelen oğlu II. Melikşah'ı deviren Muhammed Tapar, Selçukluların birliğini sağlamayı başarmıştır. Gaznelileri ve Karahanlıları kendine bağlayan Tapar'ın 511/1118 yılında vefat etmesi üzerine yerine geçen oğlu Mahmut, halife tarafından sultan ilan edildi. Ancak amcası Sencer yapılan savaşta galip gelince bu defa hutbe Sencer adına okutuldu¹⁹. Yaklaşık 40 yıllık bir iktidarı olan Sencer bu dönemde Abbâsî hilafetine karşı devleti güçlendirmeye çalıştı. Doğu seferinde yaptığı savaşta Karahitaylar'a mağlup oldu (548/1153). Üç yıllık esaretin ardından kurtulan Sencer 552/1157 yılında öldü²⁰. Sencer'in ölümüyle Büyük Selçuklu Devleti tarih sahnesinden silinmiştir.

B- Toplumsal ve Dînî Yapı

Selçuklular zamanında sosyal yapı, memleketi elinde tutan, saray erkânı, yardımcıları, kumandanlar ve askeri kuvvet gibi Türklerden, Farisilerden ve diğer unsurlardan oluşmaktaydı²¹. Medeniyet ve kültür, çevre değişimlerinden daha az etkilenmekte, neticede ana vasfını ve özünü muhafaza edebilmektedir. Zaten Orta Asya Türk medeniyeti havzasından Orta ve Yakın Doğu İslam coğrafyasına geçerek bu bölgede fasılasız egemenlik kuran Selçuklu, Eyyûbî, Memlük ve Osmanlı devletlerini kuran Oğuz Türklerinin özelliklerini korudukları görülmektedir²².

Selçuklularda devlet hazinesinden faydalanan zümreler dışında kalan bütün halk "reâyâ" diye adlandırılıyordu. Reâyâ, devlete ve onun yetkilendirdiklerine uymakla yükümlüydü ve devletçe resmen tanınmış mezhep ve tarikatlar dışındaki farklı dini zümrelere katılması, onları benimsemesi suç kabul ediliyordu²³.

¹⁷ Hasan, cilt: IV, s. 22; Merçil, cilt: IV, s. 618; Sümer, s. 370.

¹⁸ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, cilt: IX, s. 33; Mîrhând, cilt: IV, s. 670; Findley, s. 101 vd.; Merçil, cilt: IV, ss. 609 vd.; Sümer, cilt: XXXVI, s. 370.

¹⁹ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, cilt: IX, ss. 384 vd.; Mîrhând, cilt: IV, s. 682; Merçil, cilt: IV, s. 609; Sümer, cilt: XXXVI, s. 370.

²⁰ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, cilt: IX, s. 415; Mîrhând, cilt: IV, s. 688; Merçil, cilt: IV, s. 629 vd.; Sümer, cilt: XXXVI, s. 371.

²¹ Kafesoğlu, "Selçuklular", **MEB İslam Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, cilt: X, s. 400; Kafesoğlu, **Selçuklu Tarihi**, s. 100.

²² Köymen, "Selçuklu Devrinin Özellikleri", **Türkler**, cilt: IV, s. 635.

²³ Sümer, cilt: XXXVI, s. 371.

Devlet memuriyetleri ise bir nevi irsîlik arz etmekte olup, iktidar değişimlerinde de bunlar çoğu kere aynı ailede kalıyordu. Askerlik hizmetlerini daha çok Türkler tercih etmelerine rağmen idari görevlere Farisiler tayin ediliyordu²⁴. Şehirlerde, idari ve mali nüfuzları sayesinde zengin aileler, köylerde de yine aynı şekildeki “dihkan”lar²⁵ gücü elinde bulunduruyordu.

Halk üzerinde nüfuz sahibi olan diğer zümre ise, din adamları, seyyidler ve şerifler idi. Halktan Sünnî olanlar reislerin; Şîîler ise nakiplerin etrafında toplanıyordu²⁶.

Şehir ve kasabalarda tüccarlar, esnaf ve küçük sanat erbabı ayrı ayrı loncalar teşkil etmişler, köylerde, ovalarda, bağlarda çalışan köylü ise topraklarını işleyerek geçimini sağlıyordu.

O dönemde sosyal hayatı doğrudan etkileyen, değişik amaçlı çok sayıda hayır müessesesi oluşturulmuştu. Camiler, hanlar, hamamlar, hastaneler, medreseler, hankahlar, türbeler, saraylar, ribatlar vs. inşa edilerek imar faaliyetleri hızlanmıştı.

Selçuklularda Müslüman halkın dinlerini yaşamada herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmadıklarını ifade etmeliyiz. Yönetimde bulunan hanedan ve Türkler daha ziyade Hanefî mezhebinin benimsenirken, diğer mezhepler de yaygındı. Selçuklu sultanları Sünnî mezhepleri kollarlardı. Suriye, Halep, Kûfe, Kum, Rey, Kâşân, Mâzenderân, Taberistân, Cürcân, Dihistân ve Bağdat’ın bazı bölgelerinde de Şîîler yoğun olarak yaşamaktaydı²⁷.

Devletin ilk yıllarında Tuğrul Bey’in Mutezilî olan veziri Amîdülmülk el-Kündürî, Eş’arî âlimlerini hapis veya sürgünle sindirmeye çalışmışsa da azledilmesi ve sonrasında Nizamülmülk’ün onun yerine geçmesiyle birlikte bu durum sona ermiş, bundan sonra Selçuklu Sultanları, hâkim oldukları her yerde Sünnî düşüncüyü desteklemiş ve yayılmasına zemin hazırlamışlardır.

Selçuklular döneminde her ne kadar Sünnî fırkaların hepsine imkân tanınmışsa da bunlar içinde itikaden Eş’arîler, fıkhen Şafîîler daha fazla destek

²⁴ Nesimi Yazıcı, **İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, s. 320.

²⁵ Dihkân: Sâsânîler’le Ortaçağ’daki bazı İslâm devletlerinin idarî teşkilâtında köy reisi, şehir ve yöre beyi anlamına gelen bir tabir. Aslı Farsça dih (köy) ile -gân nisbet ekinde meydana gelen dihgân olup dih-kan şeklinde Arapça’ya geçmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sümer, Faruk, “Dihkân”, **DİA**, İstanbul, 1994, cilt: IX, s. 289.

²⁶ Kafesoğlu, s. 100.

²⁷ Kafesoğlu, s. 104; Yazıcı, s. 324; Özgüdenli, s. 373 vd.

görmüşlerdir²⁸. Bu ikisinin yanında Mâturîdî ve Hanefî olan düşünürlerin, az da olsa İbnü'l-Cevzî gibi Hanbelîlerin de yetiştiği görülmektedir²⁹. Ehl-i Sünnet dışında Şîa ve Mu'tezile'ye mensup müellifler de bu dönemde çalışmalarını sürdürebilmişler, kendi dönemlerinde ve daha sonraki devirlerde etkili olan eserler vücuda getirmişlerdir.

C- İlmî ve Kültürel Yapı

Selçuklu devleti, eğitim ve öğretim açısından İslâm tarihinde bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Dağınık bir görünüm arz eden eğitim faaliyetlerinin bir sisteme bağlanması ve devletin himayesine alınması açısından ayrıca önem taşıyan bu dönemde Şîî-Fâtımî kökenli fikir akımlarına karşı Sünnîliğin hamisi olan Selçuklular, askeri mücadelenin yanı sıra ilmi ve kültürel mücadelenin de yapılabilmesi için ilim adamlarına ve özellikle de Sünnî fakihlere geniş imkânlar bahşetmişlerdir. Böylece İslâm dünyasında ilk kez müderrisleri maaşlı ve erzaklı, ders müfredatları belirlenmiş, zengin kütüphane ile donatılmış, parasız öğrenim yapılabilen bir medrese kurulmuştur³⁰.

Medreselerin geniş anlamda devlet eliyle kurulması, eğitimin parasız olması ve medrese teşkilatının en küçük ayrıntılara kadar tespiti Selçuklular devrinde olmuştur. Selçuklular medreseleri, ilmin gelişmesini sağlamak, ilmiye mensuplarına maaş bağlayarak onları devletin yanında tutmak, devlet memurlarını yetiştirmek, ayrıca bunların yanında Fatımîlerin Şîilik propagandaları ile diğer Rafizî telâkkilere karşı Sünnîliğin müdafaası gayesiyle kurmuşlardır. Selçuklular devrinde ilk medrese Tuğrul Bey'in emriyle 1046 yılında Nişâbur'da kuruldu. Bunu Çağrı Bey'in ve Selçuklu veziri Kündürî'nin Merv şehrinde kurdukları medreseler izledi³¹.

Ancak medrese denilince daha çok, Alparslan'ın ve ardından oğlu Melikşah'ın veziri olan Nizâmülmülk tarafından Nîşâbur ve bilhassa Bağdat'ta açılan Nizamiye medreseleri akla gelmektedir³². Bunların yanında Merv, Herat, Belh, Basra, İsfahan, Âmül, Musul, Cizre ve Rey gibi şehirlerde de Nizamiye medreseleri

²⁸ Kafesoğlu, s. 104.

²⁹ Ahmed Çelebi, **İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi**, çev. Ali Yardım, Damla Yayınları, İstanbul, 1983, s. 114.

³⁰ Kafesoğlu, cilt: X, s. 409; Alptekin, cilt: VII, s. 208.

³¹ Ali Öngül, "Selçuklularda Eğitim Faaliyetleri ve Yetişen İlim Adamlarına Genel Bir Bakış", **Sosyal Bilimler**, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa, 2003, cilt: 1, sayı: 2, s. 69.

³² Malihe Sattarzade, "**Persian Institutions Under The Saljuqs: As Reflected In The 'Mirror For Princes' Literature**", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Columbia University Faculty of Philosophy, New York, 1971, s.135; Çelebi, s. 84; Mehmet Köroğlu, "Nizâmiye Medreselerinin İcrâ Ettiği Fonksiyonlar ve Etkilediği Bölgeler", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa, 2006, s. 38.

inşa edilmiştir. Bunların başta gelen özelliği hoca ve talebelerin barınacağı odalarının bulunmasıdır. Nizamiye medreselerinin en ünlüsü 459/1067 yılında Bağdat'ta öğrenime açılan medrese olmakla beraber Nîşâbur'un zaman itibarıyla önceliği vardır. Daha sonra Nizâmülmülk ülkenin çeşitli şehirlerinde medreseler yaptırmış ve bunların devamını sağlamak için vakıflar kurdurmuş böylece âlimlerin ve öğrencilerin geçim endişesi taşımaksızın ilimle meşgul olmalarını sağlamıştır. Yine Selçuklular döneminde Cürcân, Rey, Hemedân, Yezd, Şîrâz, Kirmân, Merv ve Kâşân'da birçok medrese inşa edilmiştir³³.

Selçuklular döneminde yetişen ilim adamlarına bakarsak, bu periyodun dînî ve edebî ilimler açısından İslam tarihinin en verimli dönemlerinden biri olduğunu görebiliriz. Selçuklu dönemi âlimlerinin tümünü burada zikredemeyiz. Ancak fikir verme açısından bazı önemli âlimleri şöyle sıralayabiliriz: Letâifü'l-İşârât sahibi sufi müfessir Abdülkerim b. Hevâzin el- Kuşeyrî (v. 465/1072), Şâfiî fakihlerinin önde gelenlerinden Ebû İshak eş-Şirazî (v. 475/1083), İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Cüveynî (v. 477/1085), Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî (v. 481/1089), Râğîb el-İsfahânî (502/1109), Fâhru'l-İslâm Ebû Bekir eş-Şâşî (v. 505/1111), İslam dünyasının yetiştirdiği büyük düşünür, kelim, felsefe, fıkıh ve tasavvuf konularında pek çok eser yazan Ebû Hâmid Gazzâlî (v. 505–1111), Ömer en-Nesefî (v. 537/1143), büyük müfessir, hadis, kelâm âlimi, şâir ve edip Zemahşerî (v. 538/1144), Mecmeu'l-Beyân sahibi Ebû Ali et-Tabresî (v. 548/1153), Ravzu'l-Cinân sahibi Ebû'l-Futûh Râzî (v. 554/1159) ve Ebû'l-Ferec Abdurrahman ibnü'l-Cevzî (v. 597/1201)³⁴.

Yukarıda zikredilenler sadece dini ilimlerde temayüz eden şahıslardır. Aynı zamanda Selçuklular devrinde Farsça altın çağını yaşamıştır. Dönemin edebi yönden öne çıkan şahsiyetlerinden bir kısmı da şunlardır: Ebû'l-Hasen Bâherzî (v. 467/1075), Emîru's-Şuarâ Burhânî (v. 465/1073), Muhammed b. Abdülmelik Muizzî (v. 517/1124), Sedîdülmülk Nahnâs İsfahanî (v. 512/1118), Kâfi Zafer-i Hemedânî (Ebû'l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed v. 507/1113), Ahmed b. Abdurrezzak el-Beyâzî (v. 468/1085), Abdülvasî b. Abdülcâmî b. Ömer Cebelî (v. 555/1160).

³³ Ramazan Şeşen, "Selçuklular Devrindeki İlme Genel Bir Bakış", **III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi Bildirileri**, edî. Nuri Şimşekler, Konya, 2003, s. 236; Nebi Bozkurt, "Medrese", **DİA**, Ankara, 2003, cilt: XXVIII, ss. 323–7.

³⁴ Selçuklular dönemi ilim adamları hakkında da yapılmış tezler mevcuttur: Ömer Menekşe, "**Büyük Selçuklu İmparatorluğu Yükseliş Devri Fakihleri (1063–1092)**", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992; İshak Özgel, "**Büyük Selçuklular Dönemi Müfessirleri**", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1996.

Astronomi alanında ise “Celâlî Takvimi”ni hazırlayıp Sultan Melikşah’a sunan Ömer Hayyâm (v. 525/1131) ve diğer ilim adamları dikkat çekmektedir. Tarihçilere bakarsak Râhatu’s-Sudûr müellifi Râvendî (v. 599/1019), el-Muntazam sahibi İbnü’l-Cevzî (v. 597/1201) ve Bündârî’nin önde gelen ilim adamları olduğunu görürüz.³⁵

Bu dönemde Türk, Arap ve Fars kültürleri iyice yoğrulmuş ve ortak bir İslâm kültürü meydana gelmiştir. Arapça; ilim ve din dili, Farsça; edebiyat dili, Türkçe; devlet dili olarak benimsenmiş ve kullanılagelmiştir.

1- Semerkand ve Neseî’in Sosyo-Kültürel Ortamı

Yukarıda genel hatlarıyla anlattığımız durumun özeline inersek Orta Asya’da ve de özellikle Buhârâ ve Semerkand bölgesinde öncelikle Hanefî mezhebinin hâkim olduğunu görüyoruz. Bunun sebebi, Ebû Hanîfe’nin iki öğrencisi olan Sâhibeyn’in yani Ebû Yusuf ile Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’nin yetiştirdikleri öğrencilerinin tahsillerini tamamlayıp vatanlarına dönmeleri ve orada bu öğretiyi devam ettirmeleridir. Oralardaki müslüman halk, amel bakımından yeni dine yani İslama ve onun ve ibadetlerine uyum sıkıntısı yaşamaları nedeniyle ağırdan aldıkları gerekçeyle Emevî idareciler tarafından cizye cezasıyla cezalandırılmışlardı. Bu konuda diğer mezheplere göre daha esnek olan Hanefî mezhebini benimseyen kişilerin sayısı ise gitgide artış gösteriyordu³⁶.

Daha sonra ortaya çıkacak olan Mâtürîdî mezhebinin tohumlarının burada atıldığını söylemek mümkündür. Mâtürîdî, kelâm sistemini rasyonel temele oturttuğu Hanefî mezhebinin öğretilerini Semerkand’daki Dâru’l-Cüzcâniyye Medreseleri’nde talebelere okutarak yayılmasını sağlamıştır. Bağdat ve Basra gibi çevrelerde Eş’arî-Mu’tezilî mücadelesi tüm hızıyla sürerken Mâtürîdî Orta Asya’da siyasi idarenin ve iradenin desteğiyle ilim faaliyetini daha rahat bir ortamda geliştirmiştir. Zira o dönemde Sâmânoğulları devleti en parlak dönemini yaşamaktaydı.

Bu ortama İslam coğrafyasının her yerinden öğrenciler gelmekte ve bu öğretiyi kendi beldelerine iletmekteydiler. Ömer Neseî de kendi rivayet zincirini Mâtürîdî’ye ulaştırarak onun öğrencisi olduğunu vurgular gibidir. Zira bu rivayet zincirinde bulunan Mâtürîdî, Sadru’l-İslâm Pezdevî, Ali b. Hasan er-Rustuğfenî,

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: Kafesoğlu, cilt: X, s. 400 vd; Köymen, cilt: IV, s. 637; Turan, **Selçuklular Tarihi**, s. 251 vd; Yazıcı, s.324 vd; Alptekin, s. 208–10; Şeşen, s. 236–9; Ahmet Ocak, “Selçuklular/İlmî ve Fikrî Hayat”, **DİA**, İstanbul, 2009, cilt: XXXVI, ss. 377–9.

³⁶ Wilferd Madelung, “Horasan ve Mâverâünnehr’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı” çev. Sönmez Kutlu, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1992, sayı: 33, s. 246; Sönmez Kutlu, **Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesiri**, Ankara, 2000, s. 208.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ömer Nesefî, Alâeddîn es-Semerkindî, Burhaneddîn el-Merğînânî gibi âlimler, hem fıkıh hem de kelam ilminin usûl ve fûrûna hâkim olup bu alanda eserler kaleme alan simalardandır³⁷.

Ayrıca Semerkand ve civarındaki ilim hareketinin canlılığı bizzat Ömer Nesefî tarafından kaleme alınan “el-Kand fî Zikri Ulemâ-i Semerkand” adlı eserde görülebilmektedir. Nitekim müellif, bin kişiden fazla kişinin tercemesini vererek kimlerin gelip geçtiği konusunda bize ışık tutmaktadır. Yukarıda da söylediğimiz üzere özgür bir ilim çevresinin bulunduğu ortamda yapılan tartışmaların eserlere yansımaması mümkün değildir. Bu eserlerde yer alan hilaf ve ihtilaflar, ilmî açıdan gelinen noktayı gözler önüne sermektedir. Bu özgürlük ya da tartışma ve aklılaşma hareketini de Ebû Hanîfe’ye dayandırmak yerinde olacaktır³⁸. Bu yüzden Orta Asya’da özelde de Buhârâ, Semerkand, Nesef, Fergâna gibi bölgelerde medreselerin dolup taşması, halkın Hanefî mezhebine olan teveccühü bu sonucu doğurmuştur³⁹.

Diğer taraftan Semerkand kentinin tarihi ipekyolu üzerinde bulunması, ticari açıdan gelişmesine ve bunun da refah ortamının gelişmesine olumlu yönde katkısı olmuştur.

2- Rey Şehrinin Sosyo-Kültürel Durumu

Selçuklular döneminde Rey şehrinde Hanefîler, Şafiîler ve Şiîler olmak üzere üç ana topluluk yaşıyordu. Çoğunluk Şiîlerde olup diğer iki mezhepten Hanefîler, Şafiîlere nazaran daha fazlaydı. Her bir mezhebin kendi bölgesi ve toplantı yerleri vardı⁴⁰. Şiîlerin gerek fazla oluşları ve gerekse mali açıdan üstünlükleri Büveyhî devleti döneminde Rey şehrinin altın çağını yaşaması nedeniyledir. Ancak idarenin Sünnî oluşu ve Vezir Amîdülmük’ün diğer mezheplere karşı acımasız tutumu Şiîleri kendi deyimleriyle takıyye yapmaya zorladı. Bu yüzden onlar, devletin çeşitli kademelerine kendilerini Sünnî olarak tanıtmak suretiyle yerleştiler⁴¹.

³⁷ Talip Özdeş, **Mâtürîdî’nin Te’vîl Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 47.

³⁸ Ahmet Ocak, “**Selçukluların Dinî Siyâseti ve İslam Alemi**”, Malatya, 1999, s. 27; Hanîfî Özcan, “Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik”, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, hzr. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara, 2003, s. 286; Cağfer Karadağ, “Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Mâtürîdîlik”, **Usûl**, Sakarya, 2006, sayı: 6, s. 99.

³⁹ Zeylabidin Acımatov, “Ebû Hanîfe ve Fergana Vadisindeki Etkisi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 108.

⁴⁰ Huseyn Kerîmân, **Rey Bâstân**, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Şehid Beheştî, Tahran, 1371, cilt: I, s. 45. Yazar burada hangi mezhebin hangi mahallede yaşadığını listeler ve mahalle mahalle dökümünü çıkarır.

⁴¹ Abbas Kâdiyânî, **Târih-i Rey**, Tahran, 1379, s. 18.

Hicri dördüncü asırdan yedinci asra kadar Rey, mezhepler savaşına şahitlik etmiştir. Her nevi akidevî ve kelâmî konunun tartışıldığı bu şehirde haliyle mezhep kavgaları kaçınılmaz hale geliyordu. Öte yandan fikhî mezheplerin çekişmelerinin de bundan aşağı kalır yanı yoktu. Fakat tamamıyla da bir hoşgörüsüzlük ortamından bahsetmek doğru olmasa gerektir. Mesela Hz. Hüseyin'i anma törenlerine Şâfiîler de katılırken Hanefi ve Şâfiî âlimler Kum'daki Fatıma-i Ma'sûme türbesini ziyaret ediyorlardı. Rey şehrinde Neccâriyye, Bâzincâniyye, Mu'tezile, Kerrâmiyye ve İshâkiyye mezhepleri Hanefi fûrûunu uygularken; Mücebbire, Küllâbiyye, Mücessime ise Şâfiî fûrûuna göre hareket ediyorlardı. Hanbelî ve Malikiler sayıca çok az olduklarından onlar da Şâfiî grubundan telakkî ediliyorlardı.

Hicri altıncı asırda mezhepler arasında kanlı çatışmalar meydana gelmiş binlerce insan hayatını kaybetmiştir. Yakut el-Hamevî, yedinci asır başlarında Rey kentinden geçerken şehrin çöküşü ile ilgili izlenimlerini kaydetmiştir⁴². Onun anlattığına göre harb önce Şiiler ile Sünniler arasında meydana gelmiş, Şiileri ortadan kaldıran Hanefi ve Şâfiîler birbirlerine düşmüşler ve sayıca azlığa rağmen Şâfiîler galip gelmişlerdir⁴³.

Rey kentinin bu derece ön planda olmasının nedenlerini birkaç maddede özetlersek şu hususları sayabiliriz:

- Mecusilerin kutsal mekânlarından birinin orada bulunması ve halkının da Zerdüştlük dinine mensup olması,
- İslam devletinin kuruluş aşamasında, çeşitli fetihler, isyanlar ve daha pek çok önemli olayda başlangıç noktası olması,
- Kendi yetiştirdiği ürünlerin yanında doğu-batı ticaret kervan yolu üzerinde olması,
- Nisâbur, Merv, Herât, Belh ve diğer Orta Asya beldelerinden gelen hac yolunun buradan geçmesi ve kafilelerin buradaki hanlarda konaklamaları ve bu esnada ilim meclislerinin oluşturulup âlimlerin tartışmalarına vesile olması ve konu hakkında bilgisi olmayanlara da ilmin ulaşmasına aracılık etmesi,
- Son olarak da buradan çıkan kimi âlimleri sayarsak bu beldenin ilmî açıdan ne denli önem arzettiği açık olacaktır. Zira tabakat türü eserlere

⁴² Yakût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Büldân**, Dâru Sâdır, Beyrut, 1955, cilt: III, ss. 116–78.

⁴³ Yakût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Büldân**, cilt: III, s. 117.

baktığımızda tefsir, fıkıh, kelam, kıraat, hadis, tasavvuf gibi birçok alanda Râzî nisbeli âlim karşımıza çıkar. Mesela Ebû Zür'a er-Râzî, Yahya b. Muâz er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Cassâs er-Râzî, Ebû'l-Fütûh Râzî, Fahreddin er-Râzî bunlardan sadece birkaçıdır. Bunların dışında Rey beldesine bir şekilde yolu düşüp ilim tahsil eden veya ilim kaynağı olan kişiler de vardır. Mesela Said b. Cübeyr, Muhammed b. İshak el-Yesârî, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, Ali b. Hamza el-Kisâî önde gelen isimlerden sadece birkaçıdır.

II- Müfessirler

A- Ömer Neseî

1- Hayatı

Ebû Hafs, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail b. Muhammed b. Ali b. Lokmân en-Neseî es-Semerkindî el-İmâm ez-Zâhid el-Haneî el-Mâturidî Müftî's-Sekaleyn⁴⁴.

⁴⁴ Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansur es-Sem'ânî et-Temîmî, "**et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-Kebîr**", thk. Münîre Nâcî Sâlim, Riyâsetu Dîvânî'l-Evkâf, Bağdad, 1395/1975, cilt: I, s. 523; Yakût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ (İrşâdû'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)**, thk. İhsan Abbas, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993, cilt: V, s. 2098; Muhibbuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmud İbnü'n-Neccâr, **Zeyl-ü Târîh-i Bağdâd**, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997, cilt: V, ss. 98–9; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, thk. Şuayb el-Arnaût-Huseyn el-Esed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1413/1993, cilt: XX, s. 126; Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî, **el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye**, thk. Abdulfettah Muhammed Hulv, Hecr li't-Tibâa ve'n-Neşr, yrs, 1413/1993, cilt: II, s. 657; İbn Hacer Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, **Lisânü'l-Mizân**, thk. Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1406/1986, cilt: IV, s. 327; Ebû'l-Adl Zeynuddin Kasım İbn Kutluboğa, **Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye**, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Daru'l-Kalem, Dimaşk, 1413/1992, s. 220; Celaeddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1396, s. 75; Şemsuddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, thk. Abdüsselam Abdülmûîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2002, s. 307; Kâtib Çelebî Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, **Keşfü'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992, cilt: I, s. 519; Ebû'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yrs, trs, cilt: IV, s. 114; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, thk. Mustafa Özel-Muammer Erbaş, Birleşik Yayıncılık, İzmir, 2005, s. 83; Abdulhayy b. Muhammed el-Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, tsh. Seyyid Muhammed Ebû Firâs, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs, s. 149; Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin**, Maârif Basimevi, İstanbul, 1951, cilt: I, s. 783; Yusuf İlyân Serkis, **Mu'cemu'l-Matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe**, Menşûrâtu Mektebeti Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum, 1339/1919, cilt: II, s. 1854; Hayruddin b. Mahmud ez-Ziriklî, **el-A'lâm Kâmûs-u Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, yrs, 2002, cilt: V, s. 60; Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimu Musannifin'l-Kütübi'l-Arabiyye**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs, cilt: VII, ss. 305–6; Ömer Nasuhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi**, Diyânet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara, 1960, cilt: II, ss. 285–6; Âdil Nüveyhiz, **Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslam Hattâ'l-Asri'l-Hâzır**, Müessesetü Nüveyhiz, Beyrut, 1988, cilt: I, s. 399.

Bu bilgilere göre müfessirimizin adı Ömer, künyesi Ebû Hafs⁴⁵, lakapları ise Necmüddîn⁴⁶ ve Müftî's-Sekaleyn ve Müftî'l-Ferîkayn'dır. Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş, akâid, tefsir, fıkıh, hadis, şiir ve tarih gibi hemen her alanda behre sahibi bir ilim adamıdır.

Nesefî, 461/1069 yılında nisbesinden de anlaşılacağı üzere Maveraünnehir bölgesinde yer alan Nesef⁴⁷ beldesinde dünyaya gelmiştir.⁴⁸ Burası halen Özbekistan'a bağlı Soğd bölgesinde olup Moğolların isimlendirmesiyle Qarşi, Arapçada ise Nahşeb adıyla anılan, pek çok âlimin yetiştiği bir yerleşim yeridir. Ömer Nesefî'nin ilk tahsili ve Nesef'teki yılları hakkında pek bilgi sahibi değiliz. Kaynaklarda kendisinin hacca gittiği⁴⁹ ve orada Zemahşerî ile görüştüğü⁵⁰ dönüştü ise Bağdad'a gelerek Ebû'l-Kâsım b. Beyân'dan ders aldığı ve orada Tatvîlü'l-Esfâr li Tahsîli'l-Ahbâr adlı eserini okuttuğu belirtilmektedir.⁵¹ Ayrıca Sem'ânî (v. 562/1167), kendisi hayatta iken eserlerini rivâyet etmek için Ömer Nesefî'den yazılı icazet aldığını ve onu sağ iken göremediğini zikretmektedir. Dahası onun pek çok eserini elde eden Sem'ânî, onun çokça eser tasnif etmesi ve hadis ilmine ve talebine olan ilgisinden sitayişle bahsetmesine rağmen eserlerinde pek çok hataların olduğunu ve genelde isimleri değiştirdiğini ya da iskat ettiğini ve onun vehimli biri olduğunu söylemekten de geri durmamıştır.⁵² Hayatı ile ilgili olarak geçen diğer bir bilgi ise 516/1122 yılında Kuzey Afrika'dan bir ilim talebesi Musa b. Abdillâh el-Ağmâtî'nin (v.

⁴⁵ Sem'ânî, cilt: I, s. 523; İbnü'n-Neccâr, cilt: V, ss. 98-9; Zehebî, cilt: XX, ss. 126 vd.; Kureşî, cilt: II, s. 657; İbn Kutluboğa, s. 219.; Dâvûdî, s. 306; Kâtip Çelebi, cilt: I, s. 519.; Edirnevî, s. 83; Leknevî, ss. 149-150; Bağdatlı İsmail Paşa, cilt: I, s. 783; Serkîs, cilt: II, s. 1854; Ziriklî, cilt: V, s. 60; Kehhâle, cilt: VII, s. 305; Bilmen, cilt: II, ss. 285-6; Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Nesefî, Necmeddin" **DİA**, İstanbul, 2006, cilt: XXXII, s. 571.

⁴⁶ Sem'ânî, cilt: I, s. 523; Yakût, cilt: V, s. 2098; İbnü'n-Neccâr, cilt: V, ss. 98-9; Kureşî, cilt: II, s. 657; İbn Kutluboğa, ss. 219-220; Dâvûdî, s. 306; Kâtip Çelebi, cilt: I, s. 519; Edirnevî, s. 83; Leknevî, ss. 149-150; Kehhâle, cilt: VII, s. 305; Bilmen, cilt: II, s. 285; Aslantürk, cilt: XXXII, s. 571.

⁴⁷ Yakut el-Hamevî, cilt: V, s. 285; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, Dâru Sâdır, Beyrut, 1411, s. 282.

⁴⁸ Kureşî, cilt: II, s. 658; İbn Kutluboğa, 220; Dâvûdî, s. 306; Bilmen, cilt: II, s. 285; Nüveyhiz, cilt: I, s. 399.

⁴⁹ Zehebî, cilt: XX, s. 126; Kureşî, cilt: II, s. 658; İbn Hacer, **Lisânü'l-Mizân**, cilt: IV, s. 327.

⁵⁰ Kureşî, cilt: II, s. 658; Nüveyhiz, cilt: I, s. 399. Bu görüşme ile ilgili olarak kaynaklarda şu anekdota yer verilir: Ömer Nesefî, Zemahşerî'yi ziyaret etmek için evine gider. Sonraki konuşma da şu şekilde cereyan eder:

Zemahşerî: "Kapıyı çalan kim? من ذا الذي يدق الباب" deyince Ömer Nesefî: "Ömer عمر" şeklinde cevap verir.

Zemahşerî: Çekil git başımdan أنصرف dediği vakit Nesefî: "Ömer munsarîf olmaz/çekilmez يا سيدي" der. Bu cevabı alan Zemahşerî: "Nekre olursa/tanınmazsa çekilir/gider إذا نكر ينصرف" der. Bir rivayete göre ise Ömer Nesefî buna karşılık: "ne zaman muzaf olursa/misafir edilirse o zaman munsarîf olur/çekilir gider لا أنصرف حتى أضيف" deyince görüşme gerçekleşir.

⁵¹ Zehebî, cilt: XX, s. 126; İbnü'l-İmâd, cilt: IV, s. 114; Nüveyhiz, cilt: I, s. 399.

⁵² Sem'ânî, cilt: I, s. 523.

?) gelmesi, ondan ilim alması ve Neseî'nin ona "Ucâletü'n-Nahşebî li-Dayfihi'l-Mağribî" adında bir eser yazarak bildiği bazı şeyleri ona aktarmasıdır.⁵³ Bunun dışında ilim hayatı Semerkand'da geçmiş ve h. 537/1142 yılında 12 Cumâdâ'l-Ülâ Perşembe gecesî⁵⁴ veya 18 Cumâdâ'l-Ülâ'da⁵⁵ vefat etmiştir.

2- Hocaları

Maveraünnehir coğrafyasında ameli olarak Hanefî ve itikadi olarak da temellerini buradan alan matüridiliğin hâkim mezhepler olduğu kuşkusuz bir gerçektir. Gerek burada gerekse diğer türk coğrafyasında bu mezheplerin benimsenmesi hakkında pek çok neden ileri sürülmüştür. Ancak en önemlisi bu mezheplerin kurucularının ve müntesiplerinin akla ve akılcılığa önem vermeleri, ana sebep gibi görünmektedir.

Öte yandan Ömer Neseî'nin yaklaşık 550 hocadan ilim aldığı⁵⁶ söylenmektedir. Bunların kimler olduğu konusunda yine müfessirin "Ta'dâd-u Şuyûh-i Ömer" adlı eseri başat kaynaktır. Ancak bu eser elimizde olmadığı için çeşitli kaynaklarda geçen bilgilerin toplamında öne çıkan hocalarından bazıları olarak şunları sayabiliriz:

İsmail b. Muhammed en-Nûhî (v. 481/1088)⁵⁷,

Huseyn el-Kâşğari (v. 484/1091)⁵⁸,

Hasan b. Abdülmelik el-Kâdî (v. 487/1094)⁵⁹,

Ebû'l-Yusr Muhammed b. Muhammed Sadru'l-İslam Pezdevî (v. 493/1099)⁶⁰,

Abdullah b. Ali b. İsa en-Neseî (v. ?)⁶¹,

Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî (v. 508/1115),

Ebû'l-Müeyyed Meymun b. Alâ el-Hâtimî (v. 513/1119)⁶²,

Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hoşnâmî (v. 522/1128)⁶³ ve

⁵³ Yakût el-Hamevî, cilt: V, s. 2098.

⁵⁴ Sem'ânî, cilt: I, s. 523; Zehebî, cilt: XX, s. 126; Kureşî, cilt: II, s. 657; Suyûfî, s. 75; Dâvûdî, 307; Lekknevî, s. 150; Edirnevî, s. 84; Nüveyhiz, cilt: I, s. 400.

⁵⁵ İbn Kutluboğa, s. 220.

⁵⁶ Sem'ânî, cilt: I, s. 523; İbn Hacer, **Lisânü'l-Mizân**, cilt: IV, s. 327; İbn Kutluboğa, s. 220.

⁵⁷ Sem'ânî, cilt: I, s. 523; Zehebî, cilt: XX, s. 127.

⁵⁸ Sem'ânî, cilt: I, s. 523; Zehebî, cilt: XX, s. 127.

⁵⁹ Sem'ânî, cilt: I, s. 523; Zehebî, cilt: XX, s. 127.

⁶⁰ Sem'ânî, cilt: I, s. 523; Zehebî, cilt: XX, s. 127.

⁶¹ Sem'ânî, cilt: I, s. 523; Zehebî, cilt: XX, s. 127.

⁶² İbnü'l-Esîr, **el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb**, Dâru Sâdır, Beyrut, trs., cilt: I, s. 326.

Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'yi (v. 538/1142)⁶⁴ zikretmek mümkündür. Geri kalan isimlerin kimler olduğu konusunda en fazla isim veren kaynak, 37 kişinin adını zikreden İbnü'l-Esîr'in (v. 630/) *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb* adlı eseridir.

3- Talebeleri

Ömer Nesefî yukarıda zikredilen hocalarından almış olduğu ilmi kuşkusuz diğer insanlara aktarmıştır. Ondan ilim alan kişiler bağlamında kaynaklar bize şu isimleri verir:

Ebû'l-Leys Ahmed b. Ömer en-Nesefî (v. 552/1157)⁶⁵,

Ahmed b. Muhammed Muvaffakuddîn el-Kureşî el-Hârezmî (v. 568/1172)⁶⁶,

Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî el-Merğînânî (v.593/1197)⁶⁷,

Muhammed b. İbrahim et-Tûrbuşî⁶⁸,

Musa b. Abdillâh el-Ağmâtî (v. ?)⁶⁹ ve kitabet yoluyla eserlerinin rivâyetini alan Abdulkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (v. 562/1167).

4- Eserleri

Müfessirimiz, yukarıda zikredildiği üzere, yaklaşık 550 ilim adamından faydalanmış ve bunları ilim hayatı boyunca eserlerinde telif etmeyi başarmıştır. Bazı eserlerde⁷⁰ onun yüze yakın eserinin olduğu zikredilirken; diğer bazı eserlerde de eserleri ismen zikredilmiş ve herhangi bir sayı verilmemiştir⁷¹. Ancak biz aşağıda vermiş olduğumuz eserlerin dışında başka bir isme rastlayamadık. Bu kadar çok eser yazabilmesini Sem'ânî onun zekâsına bağlarken hatalarının da olduğunu vurgulamıştır. Bu velûd ilim adamının eserlerinin kimisini yazma kimisi matbu olmakla birlikte bazıları da sadece isim olarak ona ithaf edilmekte olup şu an elimizde bulunmamaktadır.

⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, cilt: I, s. 447.

⁶⁴ Zemahşerî'nin hayatı hakkında bilgi için bkz: İbn Hallikân, cilt: V, s. 168; Yakut el-Hamevî, cilt: V, s. 489; İbn Kutluboğa, cilt: IV, s. 447.

⁶⁵ Zehebî, cilt: XX, s. 127; Leknevî, 150

⁶⁶ Kureşî, cilt: III, s. 523; Ziriklî, cilt: I, s. 217.

⁶⁷ Zehebî, cilt: XX, s. 127; Leknevî, s. 141, 150.

⁶⁸ Zehebî, cilt: XX, s. 127.

⁶⁹ Yakût el-Hamevî, cilt: V, s. 2098.

⁷⁰ Zehebî, cilt: XX, s. 127.

⁷¹ Sem'ânî, cilt: I, s. 523; Kureşî, cilt: III, s. 523; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, cilt: IV, s. 327; İbn Kutluboğa, s. 220.

- et-Teysîr fi't-Tefsîr: Ömer Neseî'ye ait olan üç tefsirden ilkidir. Çalışmamızın kaynak eserlerinden biri olduğu için detaylı tanıtımını daha sonra vereceğiz.
- el-Ekme'lü'l-Atvel: Müfessire ait diğer bir tefsir olan bu eser, henüz elimize ulaşmamıştır. Dört cilt olduğu söylenmektedir⁷².
- Tefsîr-i Neseî: Müfessirimizin farsça olarak yazmış olduğu bir tefsirdir. İran'da Dr. Azîzullah Cüveynî tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde basılmıştır⁷³.
- Zelletü'l-Kârî: Hem kıraat hem de fıkıhla ilgili olan bu eser namazdaki okuyuş hataları hakkındadır⁷⁴.
- el-Kand fi Tarih-i Ulemâi's-Semerkand: Semerkand'da yetişen alimler hakkında bir bibliyografya çalışmasıdır⁷⁵.
- Tılbetü't-Talebe fi'l-Luğati alâ Elfâzi Kütübi Eshâbi'l-Hanefiyye: Fıkıh ilmine ait terimler sözlüğü mahiyetinde bir eserdir⁷⁶.
- el-Hasâil fi'l-Mesâil⁷⁷.
- el-Hasâis fi'l-Fürû⁷⁸.
- el-Cümelü'l-Me'sûre⁷⁹.
- Deavâtü'l-Müstağfirîn⁸⁰.
- Mecmau'l-Ulûm⁸¹.
- el-Akâidü'n-Neseîyye⁸².
- el-Fetâvâ'n-Neseîyye⁸³.
- Yavâkîtu'l-Mevâkîf fi Fedâilî's-Şühûr ve'l-Eyyâm⁸⁴.
- el-Manzumetü'n-Neseîyye fi'l-Hılâf⁸⁵.

⁷² Bağdatlı İsmail Paşa, cilt: I, s. 783.

⁷³ Ömer b. Muhammed en-Neseî, **Tefsîr-i Neseî**, thk. Azizullah Cüveynî, İntişârât-ı Surûş, Tahran, 1367.

⁷⁴ Bu eser, çeşitli kütüphanelerde yazma halinde mevcuttur.

⁷⁵ Bkz. Neseî, **el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand**, thk. Nazar Muhammed Fâryâbî, Mektebetü'l-Kevser, Suudi Arabistan, 1991. Yalnız eserin başı ve sonu eksik olup noktalı hâ (خ) harfinden kef (ك) harfine kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Aynı eser, 1999 yılında Yusuf el-Hâdî tarafından eksik kısımları tamamlanarak yayınlanmıştır. Bkz. Ömer Neseî, **el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand**, thk. Yusuf el-Hâdî, Âyîne-i Mirâs, Tahran, 1999.

⁷⁶ Bkz. Neseî, **Tılbetü't-Talebe**, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1311.

⁷⁷ Kâtib Çelebî, cilt: I, s. 668; İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifin**, cilt: I, s. 783.

⁷⁸ İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifin**, cilt: I, s. 783.

⁷⁹ İbn Kutluboğa, cilt: I, s. 284; Kâtib Çelebî, cilt: I, s. 602.

⁸⁰ Kâtib Çelebî, cilt: I, s. 755; İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifin**, cilt: I, s. 783.

⁸¹ Kâtib Çelebî, cilt: II, s. 1602; İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifin**, cilt: I, s. 783.

⁸² Kâtib Çelebî, cilt: II, s. 1145; İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifin**, cilt: I, s. 783.

⁸³ Kâtib Çelebî, cilt: II, s. 1230; İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifin**, cilt: I, s. 783.

⁸⁴ Kâtib Çelebî, cilt: II, s. 2054; İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifin**, cilt: I, s. 783.

⁸⁵ Kâtib Çelebî, cilt: I, s. 720.

- Nazmu'l-Câmii's-Sağîr⁸⁶.
- Târîhu Buhârâ⁸⁷: Bu eser Ebû Cafer Müstağfirî ile İdrisî tarafından yazılmış biyografi türü eserin genişletilmiş yeni eklemeler yapılmış şeklidir.
- Ta'dâdu Şuyûh-i Umer⁸⁸: Nesefî bu eserinde kendilerinden faydalandığı 550 hocasından bahsetmektedir.
- el-İş'âr bi'l-Muhtâr mine'l-Eş'âr⁸⁹.
- en-Necâh fi Şerh-i Ahbâr-i Kütübi's-Sihâh⁹⁰: Müellifin, Buhari'nin Sahîh'ine yaptığı şerhtir.
- Kaydu'l-Evâbid⁹¹.
- Tatvîlü'l-Esfâr li Tahsîli'l-Ahbâr⁹²
- Ucâletü'n-Nahşebî li Dayfihi'l-Mağribî⁹³

B- Ebû'l-Fütûh Râzî

1- Hayatı

eş-Şeyhu'l-İmâmu'l-Celîl, Kudvetü'l-Müfessirîn, Tercümân-ı Kelâmullah, Cemâlüddîn gibi lakaplarla anılan müfessirin adı Ebû'l-Fütûh el-Huseyn b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Huseyn b. Ahmed el-Huzâî en-Nişâbûrî er-Râzî'dir⁹⁴.

⁸⁶ Yakut el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Üdebâ**, cilt: II, s. 857; İbn Kutluboğa, s. 99; Kâtib Çelebî, cilt: I, s. 564.

⁸⁷ İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifin**, cilt: I, s. 783.

⁸⁸ Kâtib Çelebî, cilt: I, s. 418; Zirikî, cilt: V, s. 60.

⁸⁹ İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifin**, cilt: I, s. 783.

⁹⁰ İbn Kutluboğa, s. 284; Kâtib Çelebî, cilt: I, s. 553; İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifin**, cilt: I, s. 783; Kehhâle, cilt: VII, s. 306

⁹¹ Zirikî, cilt: V, s. 60.

⁹² İbn Kutluboğa, s. 220; Kâtib Çelebî, cilt: I, s. 410.

⁹³ Yakut el-Hamevî, cilt: V, s. 2098; Sem'ânî, cilt: I, s. 195.

⁹⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Huzâî, **Ravzu'l-Cinân ve Ravhu'l-Cenân**, thk. Muhammed Mehdî Nâsîh, Muhammed Cafer Yâhikî, Bunyâd-ı Pejûheşhâyî İslâmî, Meşhed, 1408/1987, muhakkikin önsözü, cilt: I, s. 20; Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb, **Meâlimu'l-Ulemâ fi Fihrist-i Kütübi's-Şîa**, Haydariyye, Necef, 1380, s. 141; Müntecebü'd-Dîn Ali b. Ubeydullah b. Bâbeveyh er-Râzî, **el-Fihrist**, thk. Seyyid Celâleddin Muhaddis Urmevî, Kum, 1366, s. 48; Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî el-Kazvînî, **et-Tedvîn fi Ahbâri Kazvîn**, thk. Azizullah Utâridî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, cilt: II, s. 293; Hamdullah b. Ebîbekr b. Ahmed el-Müstevfî, **Nüzhâtü'l-Kulûb**, thk. Guy le Strange, Dünyâyı Kitâb, Tahran, 1362, s. 45; Ahmed b. Muhammed Mukaddes el-Erdebilî, **Hadîkatü's-Şîa**, Tahran, 1340, s. 336; Kâdî Nurullah b. Şerîfüddîn Şüşterî, **Mecâlisü'l-Mü'minîn**, Daru't-Tibâati Ali Kulî Hân, Tahran, 1299, s. 211; Mirza Abdullah Efendî, **Riyâzu'l-Ulemâ ve Hiyâzu'l-Fudalâ**, Matbaatu'l-Hayyâm, 1401, cilt: II, s. 156; Muhammed Bâkır el-Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1403, cilt: I, s. 10,16; el-Hâc Mirza Hüseyin Nûrî et-Tabresî, **Müstedrekü'l-Vesâil**, Mektebetü'l-İslâmiyye, Tahran, 1408, cilt: III, s. 325,365, 487-9; Muhsin el-Emîn, **A'yânü's-Şîa**, thk. Hasen el-Emîn, Daru't-Taâruf, Beyrut, cilt: VI, s. 124; Müderris Mirza Muhammed Ali Tebrîzî, **Reyhane-tü'l-Edeb fi Terâcimi'l-Ma'rûfîn bi'l-Künyeti evi'l-Lakab**, Kitâbfürûşîyi Hayyâm, Tebrîz, 1346, cilt: V, s. 226; Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn Hânsârî, **Ravzâtu'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâi ve's-Sâdât**,

Ebû'l-Fütûh Râzî'nin soyu, tabakat kitaplarında geçtiği kadarıyla, Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali'nin tarafında yer alan Abdullah b. Büdeyl b. Verkâ el-Huzâî'ye⁹⁵ dayanmaktadır. Ancak bizzat müfessir, sahabi olan Nâfi' b. Büdeyl el-Verkâ el-Huzâî'den⁹⁶ bahsederken “bu kişi benim atalarımıdır” diyerek nesebini ona dayandırmaktadır⁹⁷. Bu durumda her ikisinin de babaları olan Büdeyl b. Verkâ el-Huzâî'ye⁹⁸ nisbet edilmesi daha doğru olacaktır. Dolayısıyla müfessirimiz, Huzâa kabilesine mensup arap kökenli İranlılardır. Ailesi, ilmî geleneği olan bir silsileye sahiptir⁹⁹.

Doğum tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda kesin bir bilgi yoktur. Yıl olarak tam bilinemese de 480/1087 yılında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Bu kaniya varılmasının nedeni, müfessirin hocalarından olan, Şeyhu't-Tâife Ebû Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsî'nin (v. 460/1067) oğlu Ebû Ali Hasen b. Muhammed'in 500/1106 yılında vefat etmiş¹⁰⁰ olmasıdır. İlim adamları bir kişinin

Tahran, 1367/1948, s. 184; Şeyh Abbas Kummî, **Hediyetü'l-Ahbâb fi Zikri'l-Ma'rûfîn bi'l-Kunâ ve'l-Elkâb ve'l-Ensâb**, Müessese-i Matbûât-ı Emir Kebîr, Tahran, 1329, s. 39; Muhammed Muhsin Ağa Büzûrg et-Tahrânî, **ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa**, Dâru'l-Edvâ, Beyrut, 1403, cilt: II, ss. 274-5; Saîd Nefîsî, **Târih-i Nazm u Nesr der İran ve der Zebân-ı Fârisî**, Neşr-i Furûğî, yrs., 1363, cilt: I, s. 126; Hüseyin Kerîmân, **Tabresi ve Mecmau'l-Beyân**, Çâphâne-i Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1962, cilt: II, s. 210; Musa Dorûdî, **Nuhustîn Müfessirân-ı Pârsî Nevis**, İntişârât-ı Nur-ı Fâtîma, 1362, s. 72; Muhammed Şeffî, **Müfessirân-ı Şîa**, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Şîrâz, Şîrâz, 1349, s. 99; Habibullah Celâliyân, **Târih-i Tefsir-i Kur'ân-ı Kerim**, tsh. Muhammed Rıza Âştîyânî, İntişârât-ı Sûre, Tahran, 1378, 205; Henri Massé, “Abu'l-Futuh al-Razi”, **The Encyclopaedia of İslam**, E.J.Brill, Leiden, 1986, cilt: I, s. 139; Muhammed Hâdî Ma'rife, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fi Sevbihî'l-Kaşîb**, el-Câmiatu'r-Razaviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Meşhed, 1418, cilt: II, s. 390; Alî Devvânî, **Mefâhîr-i İslâm**, İntişârât-ı Emir Kebîr, Tahran, 1363, cilt: III, s. 425; Gulâmhusayn Musâhîb, **Dairetü'l-Maârif-i Buzurg-i İslâmî**, İntişârât-ı Franklin, 1345, cilt: I, s. 26; Jane Dammen McAuliffe, “Perceptions of Christians in Qur'anic Tafsir”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Toronto, 1984, 48; Muhsin Sadîkî, **Buzurgân-ı Rey**, Müessese-i Ferhengî-i Daru'l-Hadîs, Tahran, 1382, s. 102; Abdurrahîm Akîkî Bahşâyîşî, **Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa**, Defter-i Neşr-i Nüvîd-i İslâm, Kum, 1382/2003, s. 177; Melikü's-Şuarâ Muhammed Takî Behâr, **Sebk Şinâsî yâ Târih-i Tatavvur-i Şîri Fârisî**, İntişârât-ı İlmi, Tahran, 1349, cilt: II, s. 391; Aslan Habibov, “İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

⁹⁵ Muhammed İbn Sa'd el-Basrî, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. İhsan Abbas, Daru Sâdır, Beyrut, 1968, cilt: IV, s. 294; İbn Hacer, **el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe**, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1412, cilt: IV, s. 21; İbnü'l-Esîr, **Üsdü'l-Gâbe fi Temyîzi's-Sahâbe**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1989, cilt: III, s. 80.

⁹⁶ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm el-Meâfirî, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk. Mustafa Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafîz eş-Şelebî, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1955, cilt: II, s. 188; Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, **Megâzî**, thk. Marsden Jones, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1965, cilt: I, s. 353; İbn Hacer, **el-İsâbe**, cilt: VI, s. 404; Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilberr, **el-İstîâb fi Ma'rîfeti'l-Ashâb**, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Daru'l-Cil, Beyrut, 1992, cilt: IV, s. 1489. Bu şahıs, Bi'r-i Meûne vakasında şehid olanlar arasındadır. Bu olay hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Vâkîdî, cilt: I, s. 348.

⁹⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, V, 148.

⁹⁸ Vâkîdî, cilt: III, s. 923; İbn Sa'd, cilt: IV, s. 294; İbn Hacer, **el-İsâbe**, cilt: I, s. 275; İbnü'l-Esîr, **Üsdü'l-Gâbe**, cilt: I, s. 203.

⁹⁹ Ebu'l-Fütûh Râzî'nin ilimle uğraşan ecdâdî ve onların eserleri için bkz: İhsan Fettâhî, “Hânedân-ı Ebu'l-Fütûh Râzî der Yek Nigâh”, **Âyine-i Pejûheş**,

http://www.shareh.net/persian/magazine/ayeneh_p/094/02.htm.

¹⁰⁰ İbn Hacer, **Lisanu'l-Mizan**, cilt: II, s. 250.

diğerinden rivâyeti için yirmi yaşının alt sınır olduğunu kabul ederek Ebû'l-Fütûh Râzî'nin de bu tarihte yirmi yaşında olması gerektiği tahminine ulaşmışlardır. Diğer bir varsayım ise müfessirimizin, “Şeyhimiz/ شَيْخ مَّا/Şeyh-ı Mâ”¹⁰¹ diye bahsettiği Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (v. 538/1142) doğum tarihi olan 467/1074 tarihinden sonra doğmuş olması gerektiğidir.

Ömrünün geneli Rey şehrinde geçen müfessirin ilim yolculuklarına baktığımızda hocalarından olan Ebû Ali et-Tûsî ile görüşmek ve ilminden istifade etmek için Necef'e gittiğini söyleyebiliriz. Zemahşerî ile nerede karşılaştığı, ondan ne derece ilim aldığı muğlak bir konu olmakla birlikte iki ihtimal söz konusudur. İlki, Zemahşerî hacca giderken Rey kentinden geçmiştir. Bu esnada karşılaşmış olmaları imkân dâhilindedir. Diğer ihtimal ise, Ebû'l-Fütûh Râzî hacca gitmediğine göre Buhara taraflarına gidip orada bir araya gelerek ilim almış olmasıdır.

Hayatı ile ilgili kaynaklarda geçen diğer bir bilgi ise müellifin Muhammed b. Selâme el-Kudâî'nin (v. 454/1062) Müsnedü's-Şihâb (Şihâbu'l-Ahbâr) adlı eserine yazdığı Ravhu'l-Ahbâb ve Rûhu'l-Elbâb fî Şerhi's-Şihâb adlı şerhinde “Allah Teâlâ, bu dini kâfir bir kimseyle güçlendirir”¹⁰² hadisini anlatırken kendi başından geçen olayı şöyle aktarmasıdır: “Bir gün Rey'de Hân-ı Allân denen yerde halka vaaz ediyordum. Kimi hasetçiler beni valiye şikâyet ettiler ve vali benim vaaz vermemi yasakladı. Gayrimüslim bir komşum vardı. Adet olduğu üzere bayramlarda içerdi. Benim durumumu öğrenince içmeyi bırakıp doğruca valiye gitti. Hakkımda söylenenlerin yalan olduğunu söyleyip hakkımdaki kararı kaldırttı. Beni evimden alıp mescide götürdü ve vaazın sonuna kadar minberin dibinde beni dinledi. Ben de o meclistekilere “işte bu hadisin anlamı budur” diyerek sözlerime son verdim”¹⁰³.

Hayatı hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Ebû'l-Fütûh Râzî'nin vefat tarihi de tartışmalıdır. Henri Masse, vefat tarihinin 525/1131 yılından önce olmayacağını söylerken¹⁰⁴ Muhammed Sadık b. Salih Âzâdânî İsfehânî (v. 1061/1651), hicretten başlayarak hicri 1042 yılına kadar vefat eden İslam büyüklerini

¹⁰¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 180.

¹⁰² Abdurrezzak b. Hemâm es-San'ânî, **el-Musannef fi'l-Hadîs**, thk. Habibürrahman el-A'zamî, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1403, cilt: V, s. 269; Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, **el-Müsned**, Müessesetü Kurtuba, Kahire, trs., cilt: II, s. 309; Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub Sikatü'l-İslam el-Küleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfi**, thk. Ali Ekber Gıfârî, Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, Tahran, 1388, Cihâd, 4; Muhammed b. Selâme el-Kudâî, **Müsnedü's-Şihâb**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, cilt: II, s. 159: **إن الله ليؤيد الدين بالرجل الفاجر**

¹⁰³ Mirzâ Hüseyin Nurî et-Tabresî, cilt: III, ss. 487-8.

¹⁰⁴ Masse, “Le Tafsir d'Abu'l-Futuh Razi”, **Melanges offerts a William Marçais**, Institut d'Etudes Islamiques de l'Universite de Paris, 1950, s. 244.

zikrettiği *Şâhid-i Sâdık*¹⁰⁵ adlı eserinde h. 540 yılına gelince “Ebû'l-Fütûh Huzâî der gozeşt/vefat etti” ifadesine yer vermiştir¹⁰⁶. Muhaddis Celâleddîn Urmevî (v.1399/1978) ise Ebû'l-Fütûh Râzî'nin, tefsirini rivâyet etmeleri için vermiş olduğu hicri 547, 551 ve 552 tarihli üç icazeti delil saymış ve bu tarihlerde onun hayatta olduğunu ileri sürmüştür. Dahası Abdülcélil b. Ebû'l-Huseyn Kazvînî Râzî (v. 584/1189) tarafından hicri 556–560 tarihleri arasında yazılmış olan *Nakz* adlı eserde müfessir hakkında “rahmetullahi aleyh” ifadesinin geçmesini¹⁰⁷ onun vefatıyla ilişkilendiren Urmevî, onun 554 yılında vefat etmiş olabileceği fikrini benimsemiş ve Suhûrî'nin verdiği bilginin doğru olmadığını savunmuştur¹⁰⁸. Tefsire bazı notlar ekleyerek tahkik eden Mirza Ebû'l-Huseyn Şa'rânî, kendi tahminince müfessirin 554 yılında vefat ettiğini kabul eder¹⁰⁹. Bu sonuçlar ışığında 554 yılını biz de kabul ediyoruz.

Doğum ve ölüm tarihleri tartışmalı olan Ebû'l-Fütûh Râzî'nin mezarının yeri hakkında da bir görüş birliğinin olduğu söylenemez. Hamdullah Müstevfî (v. 730/1350) der ki: “Rey şehrinde İbrahim Havvas (v. 291/903), kıraat imamı Kisâî (v. 189/805), meşhur fakih Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (v. 189/805), Ebû'l-Fütûh Râzî ve Civanmerd Kassâb(?) gibi ehl-i beytten, âlimlerden ve evliyadan meşhur kişiler medfundur”¹¹⁰.

Muhakkik Ahmed b. Muhammed el-Erdebilî (v. 993/1585), *Hadikatü's-Şîa* adlı eserinde İbn Hamza'dan şu ifadeleri nakletmektedir: “Bir gün Rey şehrinde iken Ebû'l-Fütûh Râzî vefat etmişti. Vasiyeti üzere İmâmzade Abdülazim Hasenî (v. 252/866) türbesinin yakınına gömüldü. Sonraları da şîilerin önemli ziyaret yerlerinden biri oldu.”

Kadı Nurullah Şüşterî (v.1019/1610), *Mecâlisü'l-Mü'minîn* adlı eserinde onun kabrinin İsfahan'da olduğunu söyler¹¹¹. İsfahan'daki kabrin sahibinin oradaki

¹⁰⁵ Söz konusu kitap yazmadır. Ancak aylık yayınlanan edebî, ilmî ve tarihî konuları ihtiva eden bir dergi olan Mecelle-i Yâdigâr (ed. Abbas İkbâl Âştiyânî) tarafından 14 ila 20. Sayılar (1324-1325 h.ş.) arasında tahkik edilmiş nüshası parçalar halinde yayınlanmıştır.

¹⁰⁶ Muhammed Sadık b. Salih Âzâdânî İsfehânî, “Şâhid-i Sâdık”, *Mecelle-i Yedigâr*, yıl: 1324, sayı: 14, s. 25.

¹⁰⁷ Abdülcélil b. Ebû'l-Huseyn Kazvînî Râzî, *Nakz yâ Ba'zu Mesâlibi'n-Nevâsib fi Nakzi Ba'zi Fezâihî'r-Ravâfız*, thk. Mir Celaleddin Hüseyinî Muhaddis Urmevî, Encümen-i Âsâr-ı Millî, Tahrân, 1358, cilt: I, s. 212.

¹⁰⁸ Ebû'l-Mehâsin Hasen b. Huseyn el-Cürcânî, *Cilâu'l-Ezhân ve Celâu'l-Ahzân*, thk. Mir Celâleddin Hüseyinî Muhaddis Urmevî, Muhakkikin Önsözü, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahrân, 1377, cilt: I, ss. 29–33.

¹⁰⁹ Mirza Ebû'l-Hasen Şa'rânî, *Tefsir-i Ebû'l-Fütûh Râzî bâ Tashîh ve Havâşî*, Kitabfurûşîyi İslamiyye, Tahrân, 1352, cilt: I, s. 18.

¹¹⁰ Müstevfî, s. 54.

¹¹¹ Şüşterî, s. 211.

Şafiilerin reisi olan Ebû'l-Fütûh Es'ad b. Mahmud el-İsfahânî el-İclî (v. 600/1203)¹¹² olduğu kaynaklarda geçmektedir¹¹³. Bu durumda Şüşterî'nin okuyucusuna yanlış bilgi aktarmış olduğu kabul edilmelidir. Nitekim müfessirin kabri şu an Tahran'a bağlı bir belde olan Rey'de¹¹⁴ ve Şah Abdulazim külliyesinin İmamzâde Hamza Sahnî'nda bulunmaktadır¹¹⁵.

2- Hocaları

Bir ilim adamının yetişmesinde ve onun şahsiyetinin şekil almasında yetiştiği ilim çevresi ve hocalarının öneminin büyük olduğu gâyet açıktır.

1- Şeyh Ebû'l-Vefâ Abdülcebbâr b. Abdillâh b. Ali el-Mukri' er-Râzî (v. 503/1109): Selçuklular döneminde Rey şehrinin şii fakihî idi. Şeyhu't-Tâife Ebû Ca'fer Tûsî'den (v. 460/1067) icazetliydi¹¹⁶.

2-Şeyh Ebû Ali Hasen b. Muhammed Tûsî (v. 500/1106): Meşhur şii âlim Ebû Cafer Tûsî'nin oğludur¹¹⁷. Kendisi için Müfid-i Sâni¹¹⁸ lakabı kullanılmıştır. Kendisinin babası sağken Bağdat'ta olduğu ve onun vefatından sonra ise Necef'e taşındığı söylenmektedir. Buna göre haliyle müfessirimizin Irak'a giderek onun rahle-i tedrisinden geçmiştir.

3-Şeyh Ali b. Muhammed b. Ahmed Nişâbü'rî Râzî (v.?): Kaynaklarda müfessirin babası olarak geçmektedir¹¹⁹. *Dekâiku'l-Hakâik* ve *Mesâilü'l-Ma'dûm* adlı eserler kendisine nisbet edilmektedir¹²⁰.

4-Kâdî İmâdüddîn Ebû Muhammed b. Hasen Esterâbâdî (v.?): hanefî fakihlerinden olup zamanının Rey kadılığını yapıyordu. Kendisini de "Ben Rey'in baş

¹¹² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut, 1968, cilt: I, s. 208; Tacüddin b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hecr li't-Tibâa ve'n-Neşr, Kahire, 1413, cilt: VIII, s. 125.

¹¹³ Hânsârî, cilt: II, s. 316.

¹¹⁴ Ahmed b. İshak el-Ya'kubî, *el-Büldân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422, s. 89.

¹¹⁵ Abdullah Efendî, cilt: II, s. 156; Muhsin el-Emîn, cilt: VI, s. 124; Dehhoda, cilt: II, s. 709.

¹¹⁶ Müntecebüddîn, s. 75; Abdülcelil Râzî, cilt: I, s. 48; Muhammed b. Hasen Hurr el-Âmilî, *Emelu'l-Âmil*, thk. Seyyid Ahmed Huseynî, Mektebetü'l-Endelüs, cilt: II, s. 142; Mustafa b. Huseyn Tefreşî, *Nakdû'r-Ricâl*, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum, 1376, cilt: III, s. 31; Kerîmân, cilt: I, s. 536.

¹¹⁷ Müntecebüddîn, s. 46; İbn Şehrâşûb, s. 73; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, cilt: II, s. 250; Hurr el-Âmilî, cilt: II, s. 73; Seyyid Ali Asğar el-Burûcerdî, *Tarâifü'l-Makâl fî Tabakâti'r-Ricâl*, thk. Mehdî Recâi, Mektebetü Ayetullah el-Uzmâ Mar'aşî, Kum, 1410, s. 119.

¹¹⁸ Müfid-i Evvel, Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Ukberi el-Hârisî el-Bağdadî el-Kerhî (v. 413/1022) isimli İmâmiyye Şîası'nın önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis âlimidir. Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *el-Fihrist*, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef, trs., 190; Şeyh Abbas el-Kummî, cilt: III, s. 197.

¹¹⁹ Hurr el-Âmilî, cilt: II, s. 73; Burûcerdî, s. 120; Ağa Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerîa*, cilt: VIII, s. 234.

¹²⁰ Ağa Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerîa*, cilt: VIII, s. 234.

kadısıym / أنا قاضى القضاة عماد الدين” diye tanıtıyordu. Hem müfessirimize hem de öğrencilerinden bazılarına ders vermiştir¹²¹.

5-Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (v. 538/1144): Mutezile mezhebine mensup olan, *Keşşâf* adlı tefsirin sahibi meşhur âlim için Ebû'l-Fütûh Râzî tefsirinin bir yerinde sarâhaten “şeyhî mâ/üstadımız” ifadesini¹²² kullanmakla birlikte atıf yapmadan da kendisinden nakiller yaptığını tahmin ediyoruz. Ancak müfessirin Zemahşerî ile nerede ne zaman karşılaştığı bilinmese de ondan ilim aldığı kesindir. Bir ihtimal Ebû'l-Fütûh Râzî Buhârâ'ya gitmiş olabilir¹²³.

Burada Zemahşerî'nin her iki müfessirin de hocaları ya da bir şekilde ilim aldıkları kişiler listesinde bulunması dikkat çekicidir. Bu husus, hem Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde dahi bir etkisinin olduğunun ve ilmin son derece hızlı yayıldığına bir göstergesidir.

3- Öğrencileri

1-Şeyh Müntecebüddin Ali b. Ubeydullah İbn Bâbeveyh el-Kummî er-Râzî (v. 585/1189): Şîî rical âlimlerinden olup *Fihrist* adlı eseri rical alanında Şeyhu't-Tâife Tûsî'nin *Fihrist* adlı eserine bir ikmal gibidir¹²⁴.

2-Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî (v. 588/1192): *Meâlimü'l-Ulemâ* adlı rical türü eserin sahibi olan müellife ait bir de *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eser vardır¹²⁵.

3-Nasîruddin Abdullah b. Hamza et-Tûsî (v. 573/1177): İmamiyye mezhebinin önde gelen fakihlerindirdir¹²⁶. Şîa mezhebinin yayılması için çaba sarfeden bu ilim adamının *el-Hâdî ile'n-Necât* adlı bir eseri de vardır. Ancak günümüze ulaşmamıştır¹²⁷.

¹²¹ Müntecebüddîn, s. 107.

¹²² Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XI, s. 100.

¹²³ Bu konudaki bilgi dipnot 55'te geçmiştir.

¹²⁴ İbn Şehrâşûb, s. 28; Burûcerdî, s. 115; Abbas el-Kummî, cilt: III, s. 209; Ağa Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerîa*, cilt: XVI, s. 395.

¹²⁵ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, cilt: V, s. 310; Hurr el-Âmilî, cilt: II, s. 286; Ağa Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerîa*, cilt: XXI, s. 201.

¹²⁶ Müntecebüddîn, s. 87; Abbas el-Kummî, cilt: I, s. 268; Hurr el-Âmilî, cilt: I, s. 161; Muhammed b. Huseyn el-Keyderî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Şerhi Nehci'l-Belâga*, thk. Azizullah Utâridî, Tahrân, 1416/1375, cilt: III, s. 1233.

¹²⁷ Ağa Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerîa*, cilt: II, s. 487.

4-Tacuddîn Muhammed b. Huseyn (v. ?): Müfessirin oğlu olduğu ve fazilet ve vera sahibi biri olduğu zikredilmektedir¹²⁸.

5-Şerîf Şerefşâh b. Muhammed Eftasî (v. ?): Müfessirimize öğrencilik yaptığı hakkında bir ibareden başka hakkında herhangi bir bilgi yoktur¹²⁹.

6-Ali b. Kutb Râvendî (v.): Meşhur şîî müfessir Kutbeddîn Saîd b. Abdillâh b. Hibetillâh er-Râvendî'nin (ö. 573/1178) oğludur¹³⁰.

4- Eserleri

Ebû'l-Fütûh Râzî sadece tefsir alanında eser vermekle kalmayıp hadis ve İmamiyye fıkıhı konusunda da eser telif etmiştir.

1-Ravzu'l-Cinân ve Ravhu'l-Cenân: İlk farsça tefsir değil ama Şîî akidesi ve geleneğiyle yazılmış olan ilk farsça tefsirdir. Eser hakkında ayrıntılı bilgi ileride verileceği için bu kadarı ile yetiniyoruz.

2-Ravhu'l-Ahbâb ve Rûhu'l-Elbâb fî Şerhi's-Şihâb: Muhammed b. Selâme el-Kudâî'nin (v. 454/1062) Müsnedü's-Şihâb¹³¹ adlı eserine yazdığı farsça bir şerhtir¹³².

3-Risâle-i Hüsnîyye: Çok kıymetli ve meşhur bir eser olan bu risale, Şîa'nın imamet meselesi mihverinde yazılmıştır. Harun Reşid döneminde sonradan İslam dinine giren Hüsnîye adındaki bir cariyenin Ehl-i Sünnet alimleriyle imamet ve diğer konuları tartışıp galip gelmesini anlatan kurgu bir eserdir¹³³.

4-Risâle-i Yuhannâ: Evvelen Hristiyan olup sonradan İslam'a giren Yuhannâ'nın ağzından anlatılan bir kurgudur. Yuhannâ, Müslüman olduktan sonra dört Sünni mezhebi ve sonrasında İmamiyye'yi inceleyip hak mezheb olarak İmamiyye'yi tercih etmiştir¹³⁴. Radiyyüddîn b. Tâvûs'un (ö. 664/1266), zimmî Abdulhamid'in diliyle imamet meselesini anlattığı eseri et-Tarâif fî Ma'rifeti Mezâhibi't-Tavâif bu kitabın üslubuyla yazılmıştır¹³⁵.

¹²⁸ Müntecebüddîn, s. 85; Hurr el-Âmilî, cilt: I, s. 59; Tefreşî, cilt: IV, s. 187; Ağa Büzürg et-Tahrânî, **Tabakâtü A'lâmi's-Şîa**, thk. Ali Nakî Münzevî, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1972, cilt: VI, s. 79.

¹²⁹ Meclisî, cilt: CVI, s. 47.

¹³⁰ Müntecebüddîn, s. 87; Hurr el-Âmilî, cilt: I, ss. 188–9; Tefreşî, cilt: III, s. 290.

¹³¹ Müntecebüddîn, s. 48; Kehhâle, cilt: II, s. 1684; Ağa Büzürg et-Tahrânî, **ez-Zerîa**, cilt: XI, s. 261.

¹³² Müntecebüddîn, s. 48; Tebrizî, cilt: VII, s. 226; Ağa Büzürg et-Tahrânî, **ez-Zerîa**, cilt: XIII, s. 343; Muhsin el-Emîn, cilt: VI, s. 126.

¹³³ Meclisî, cilt: XCVII, s. 192; Bağdatlı, **Hedîyyetü'l-Ârifîn**, cilt: I, s. 312; Muhsin el-Emîn, cilt: VI, s. 126.

¹³⁴ Efendî, cilt: II, s. 173; Ağa Büzürg et-Tahrânî, **ez-Zerîa**, cilt: XXV, s. 296.

¹³⁵ Ağa Büzürg et-Tahrânî, **ez-Zerîa**, cilt: XXV, s. 296.

5-Tebssiratü'l-Avâm fi'l-Milel ve'n-Nihal: Milel ve Nihal türü eserlere bir örnektir. Müfessire nisbeti hakkında bazı sıkıntılar olsa da¹³⁶ rical âlimleri aynı eserin aynı adla başka birine nisbet edilmesinin imkan dâhilinde olduğunu söylemektedirler.

6-Tefsir-i Arabî: Müfessir, tefsirinin mukaddimesinde bir topluluğun kendisinden tefsir yazmasını istediklerini söyledikten sonra onlara biri farsça diğeri Arapça olmak üzere iki tefsir yazmayı söz verdiğini söylemektedir¹³⁷. Ancak bu Arapça olanı ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.

III- Tefsirlere Genel Bakış

A- Genel Özellikleri

Tefsirlerin içerik yönünden mukayesesine geçmeden evvel onların isimleri, yazılış tarihleri, telif amaçları, varsa yazma nüshaları ya da kaç defa tab'edildikleri mukaddimelerinde işledikleri konular vs. gibi giriş babından bazı hususlara değinmemiz gerekmektedir.

1- Adları

Ömer Nesefî'nin tefsirinin cildinin iç kapağında¹³⁸ ve sonundaki ferağ kaydında¹³⁹ açıkça tefsirin ismi “et-Teysîr fi't-Tefsîr” olarak zikredilmiştir. Zaten yukarıda da belirttiğimiz üzere gerek tabakât (biyografi) yazarları gerekse de diğer yazarlar, müellifin böyle bir eseri olduğunu açıkça dile getirmişlerdir¹⁴⁰.

Ebû'l-Fütûh Râzî'nin tefsirinin ona aidiyeti konusunda bir sıkıntı yoktur. Ancak ismi konusunda -belki de yazmaların okunmasındaki zorluklardan olsa gerek- kaynaklarda farklı isimler dile getirilmektedir. Sözü edilen farklılık tefsirin adının ilk kısmında yer alan kelimenin ravz/روض mı yoksa ravh/روح şeklinde mi okunacağından kaynaklanmaktadır. Müfessirin öğrencilerinden olan Müntecebüddin, *Menâkıb* adlı eserinde İbn Şehrâşub, Seyyid İ'câz Huseyn Nişâbü'rî (v. 1286/1869), tefsiri tashih

¹³⁶ Efendî, cilt: II, s. 175; Ağa Büzürg et-Tahrânî, **ez-Zerîa**, cilt: III, s. 318.

¹³⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 2.

¹³⁸ Ömer Nesefî, **et-Teysîr fi't-Tefsîr**, Feyzullah Efendi, Nr. 88, vr. 1b.

¹³⁹ Ömer Nesefî, 408b.

¹⁴⁰ Edirnevî, s. 83; Kâtib Çelebî, cilt: I, s. 519; Ziriklî, cilt: V, s. 60.

edenlerden Muhammed Cafer Yâhikî gibi isimler Ravzu'l-Cinân ifadesini tercih etmişlerdir¹⁴¹.

Ancak İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ* adlı eserinde; Mirza Ebû'l-Hasen Şa'rânî de tefsire yaptığı tahkikin mukaddimesinde eserin adını Ravhu'l-Cinân olarak naklederler¹⁴². Gerekçeleri ise Ebû'l-Fütûh Râzî tarafından telif edilen diğer bir eser olan *Ravhu'l-Ahbâb* ve *Rûhu'l-Elbâb*'da olduğu gibi iki terkinin de aynı harflerle yazılmasının doğru olacağıdır.

Bu iki kaynağı saymazsak genel kanı tefsirin adının “Cennet Bahçeleri ve Gönüllerin Huzuru” anlamına gelen *Ravzu'l-Cinân* ve *Ravhu'l-Cenân* olduğu yönündedir.

2- Yazılış Tarihleri

Ömer Neseî, tefsirinin ferağ kaydında yazımını bitirdiği tarihi bize şöyle vermiştir:

“Allah Teâlâ'ya hamd ve şükrederim ki, et-Teysîr fî't-Tefsîr kitabını Muhammed Mustafa'nın hayatının sona erdiği gün, h.523 Rebû'l-Evvel ayının başlarında Çarşamba günü öğleden önce kuşluk vaktinde bitirdik. Yazımına da iki yıl önce Aşure gününde başlamıştık ki, yediyüz yetmiş gün bu iş için çok kısa bir süredir...”¹⁴³

Buna göre yazımı 521/1127 yılında Muharrem ayının onuncu günü başlayan tefsir, 523/1129 yılının Rebû'l-Evvel ayının başlarında sona ermiştir. Müfessir, 770 günde bu tefsiri yazdığını kendi ağzından da ifade etmektedir.

Ebû'l-Fütûh Râzî ise herhangi bir ferağ kaydı bırakmamıştır. Ancak tefsiri tahkik edenlerden Muhammed Kazvînî, tefsirin muhtemelen 510/1116 ile müfessirin vefat tarihi olan 556/1161 yılları arasında yazılmış olabileceğini söyler¹⁴⁴. Bize göre bu iddia pek de doğru değildir. Zira yukarıda müfessirin vefatıyla ilgili tartışmaları aktarırken Muhaddis Urmevî'nin delil olarak verdiği üç icazet örneğinin en erken

¹⁴¹ Muntecebüddîn, s. 48; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu Âl-i Ebî Tâlib*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut, 1412, cilt: I, s. 34; Seyyid l'câz Huseyn Nişâbü'rî, *Keşfü'l-Hucb ve'l-Estâr an Esmâi'l-Kütüb ve'l-Esfâr*, Kum, 1409, s. 194; Hurr el-Âmilî, cilt: II, s. 100; Abbas el-Kummî, cilt: I, s. 135; Tefreşî, cilt: II, s. 106; Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-Cinân ve Ravhu'l-Cenân*, thk. Muhammed Cafer Yâhikî-Muhammed Mehdi Nâsîh, Bünyâd-ı Pejûheşhâyı İslâmî, Meşhed, 1408/1987, Muhakkiklerin Önsözü, cilt: I, s. 65.

¹⁴² İbn Şehrâşûb, s. 141; Ebû'l-Fütûh Râzî, *Ravzu'l-Cinân*, thk. Mirza Ebû'l-Hasen Şa'rânî, İntişârât-ı İslamiyye, Tahran, 1398, muhakkikin notu, cilt: I, s. 19.

¹⁴³ Ömer Neseî, 408b.

¹⁴⁴ Muhammed b. Abdilvehhâb Kazvînî, *Hâtimetü't-Tab'* (Tefsir-i Ebû'l-Fütûh Râzî, Tahran 1315, son cilt), cilt: V, ss. 631-8.

tarihlisi 547/1152 yılını göstermekte ve müfessirin vefatından yaklaşık yedi yıl öncesine işaret etmektedir. Hâlbuki müfessir 554 yılında vefat ettiği için 556 yılı hatalı bir tahmindir. Zaten çağdaş araştırmacı Saîd Nefîsî de yukarıdaki 547 yılını esas kabul edip, tefsirin ya bu yılda ya da bir önceki yılda tamamlanmış olması gerektiğini ileri sürer¹⁴⁵.

Muhammed Cafer Yâhikî ise tefsirin mukaddimesinde bilgi verirken tahkike esas nüshalardan biri olan Muhaddis Urmevî'nin şahsi kütüphanesindeki yazma ciltlerden 579/1183 tarihinde istinsah edilmiş olan nüshanın 11. cildinin sonundaki ferağ kaydını nakletmektedir: “Onbirinci cilt bitti. Onikinci cilt Nahl Sûresiyle başlamaktadır. Bu cildin bitişi de 10 Safer 533/1138 günüdür. Müstensih ise bu cildi 2 Safer 579/1183 tarihinde Allah Teâlâ'nın yardımıyla bitirmiştir”¹⁴⁶.

Bu tefsiri yazıp bitirdiği ve icazetini verdiği 547 yılından vefatına kadar olan zaman diliminde müfessirin yazmaya söz verdiği ancak bugün elimizde hakkında hiçbir kaydın bulunmadığı Arapça tefsirinin yazımıyla meşgul olduğunu varsayabiliriz.

3- Fizikî Özellikleri

Tefsirlerin her ikisi de matbu olmadığı için bir karşılaştırma yapma imkânımız yoktur. Kaldı ki aynı tefsirin farklı basımları, farklı tahkikleri olduğunda da neye göre hangi nüshanın karşılaştırmada esas alınacağı diğer bir önemli konudur. İlk müfessirimiz olan Ömer Nesefî'nin et-Teysîr fî't-Tefsîr adlı eseri henüz matbu değildir. Çeşitli kütüphanelerde tam ya da eksik nüshalar halinde bulunmaktadır¹⁴⁷.

Araştırmamıza esas olarak aldığımız yazma nüshası İstanbul Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu 88 numaralı tek cilt halindeki yazma eserdir. Eser, Fatiha Sûresinden başlayıp Nas Sûresiyle sona ermekte olup tek ciltte Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının tefsirini ihtiva etmektedir. Dış ebatları 360x271, iç ebatları ise 290x210 mm olup 45 satırlı 1b-408b yaprakları arasında, nohudî renkte âharlı, filigransız kağıtta, talik hattına benzeyen bir hatla yazılmıştır. İlk ve son kısımları biraz zarar görmüş, sırtı koyu kahverengi meşin, kabartma şemseli,

¹⁴⁵ Nefîsî, “Mülâhazâtî Çend Derbâre-i Tefsîr-i Fârisî yi Ebû'l-Fütûh Râzî”, **Mecelle-i Mehr**, Yıl: 4, Sayı: 7, ss. 978-9.

¹⁴⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XI, s. 354; Yâhikî, Mukaddime, cilt: I, s. 60.

¹⁴⁷ Bu nüshalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aslantürk, **Ömer Nesefî ve Tefsirdeki Metodu**, Fakülte Kitabevi, 2006.

miklebli, şirazeli bir cilt içindedir. Zahriye sayfasında sure fihristi mevcut olup âyetlerin üzeri kırmızı renklidir.

Ebû'l-Fütûh Râzî tarafından yazılan Ravzu'l-Cinân ve Ravhu'l-Cenân adlı tefsirin elliden fazla tam ya da eksik nüshası çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. Biz, söz konusu tefsirin basılmış olmasından ötürü yazma nüshalarından bahsetmeyeceğiz. Tefsir, zaman içerisinde 4 defa farklı tahkiklerle basılmış ve hemen her baskısı ofset yoluyla defalarca çoğaltılmıştır.

İlk baskısı, Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesinde 947/1540 ve 949/1542 tarihli ve 1331–1332 numaralı yazma eserlerden, Melikü'sh-Şuarâ Sabûrî (v. 1322/1904) başkanlığındaki bir heyet, 1323/1905 yılına kadar devlet başkanlığı yapan Muzafferüddîn Şâh Kâçâr'ın (1896–1907) emriyle 5 cildin ikisini basmışlardır. Kalan üç cilt ise 1919–1921 yılları arasında Eğitim Bakanı Ali Asgar Hikmet'in emriyle basılmıştır. Bu basımlarda tamamlanan tefsir 1404/1983 yılında Kum'da Âyetullah el-Uzmâ Mar'aşî Kütüphanesi tarafından ikinci defa 5 ciltlik olarak tab' edilmiştir.

Üçüncü baskısı, 1320 yılında Âyetullah el-Uzmâ Mehdî İlâhî Kumşei (v. 1352/1973) tarafından tashih ve haşiyelerle on cilt halinde yapılmıştır.

Dördüncü basım ise 1382/1963 yılında Âyetullah el-Uzmâ Ebû'l-Hasen Şa'rânî (v. 1352/1973) tarafından on iki cilt halinde yapılmıştır.

Beşinci ve son baskı ise Muhammed Mehdî Nâsîh ve Muhammed Cafer Yâhikî tahkikiyle Bunyâd-ı Pejûheşâyî İslâmî (İslâmî Araştırmalar Merkezi) tarafından Meşhed'de 1408/1987 yılında 20 cilt halinde basılmıştır. Biz de tefsire ait referanslarımızda bu baskıyı kullanacağız.

Yâhikî, önceki baskılardan sadece ilkinin iki nüshaya bakılarak tahkik edildiğini ve diğerlerinin bu baskı üzerinden çalışmalarını sürdürdüğünü ve bu baskılara esas olduğu görüşündedir. Kendi tahkiklerinin ise çeşitli nüshalardan karşılaştırma yoluyla ve olabildiğince eski nüshalardan yapıldığını söyler. Örneğin 9-17.ciltler arası ile 20.cilt kesinlikle en eski nüshadan; 1-4 arası (üzerinde istinsah tarihi olmadığı için) hicri altıncı asra ait olduğu neredeyse kanıtlanmış olan nüshadan; 7 ve 8.ciltler ise 606/1210 tarihli bir nüshadan; 5-6 ve 18-19.ciltler ise son dönemlere ait bir nüshadan tahkik edilmiştir¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Yâhikî, Mukaddime, cilt: I, ss. 66–7.

4- Yazılış Amaçları

Tefsir geleneğine baktığımızda genelde müfessirler, kendilerine halktan ya da ilim ehlinden bir tefsir yazması istendiğini ve bu talebe cevap verme amacıyla ilgili eseri telif ettiklerini ifade etmektedirler. Araştırma konumuz olan iki tefsirde de bu olguyu müşahade etmekteyiz. Şimdi Ömer Neseî'nin tefsirinin mukaddime kısmında belirtmiş olduğu telif sebebini nakledelim:

“Allah Teâlâ'nın zayıf, biçare kulu Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseî der ki: 'Ey ilim ehli! Kelâmımı sevdiğiniz, üslubumu zevkli bulduğunuz, seçimlerime güvenip vereceğim anlamları kabul edeceğinizden uzun zamandır benden Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri konusunda sehl-i mümteni'¹⁴⁹ türünden, vecîz, toparlayıcı, bir tefsir istiyorsunuz. Benim özür beyan etmemi, daha temkinli yaklaşmamı ve Allah kelâmı hakkında söz söylemenin, bu konuda son noktayı koymanın zor olduğunu ifade etmemi kabul etmiyorsunuz. Oysaki zihin, yaşlılıkta yorgun; akıl ise ard arda gelen hastalıkların etkisiyle bîtap; günlük işlerle ve olaylarla meşguldür. Kalp, aile (fertleri) nin çoğalması ve malın azalmasıyla daha da parçalanır (acı çeker). Dahası bu kitabı özlemle bekleyenlerin bu kitabın değeri ve niteliği hakkındaki istekleri farklıdır. Herkesi memnun etmek imkânsız, her isteği bir yerde buluşturmak olmayacak bir şeydir. Bu kadar mazeret öne sürmem ve sizin bu denli uzun süredir bu işin peşini bırakmamanız, gayretinizi köreltmedi ve ciddiyetinizden de bir şey eksiltmedi. Artık bana düşen sizin talebinize cevap vermek ve bu işe isteyerek sarılmaktır. Bu nedenle inattan vazgeçip bu işe soyundum ve kanatları indirdim. Allah Teâlâ'dan bu dileğinizle ilgili olarak istiharede bulundum. Size yardım etmem ve sevindirmem için ondan yardım diledim. Allah Teâlâ'ya sığınarak bu işe başladım. Dost ve yardımcı olarak Allah yeterlidir.”¹⁵⁰

Ebû'l-Fütûh Râzî ise mukaddimesinde şunları dile getirmektedir:

“Bazı dostlarım ve ilim ehlinden kimseler, Fars halkının diliyle yazılmış bir tefsirin olmadığını ve buna mutlak anlamda ihtiyaç olduğunu söyleyerek benden bir tefsir yazmamı istediler. Ben de onların bu isteğine cevap vermeyi gerekli görüp herkesin faydalanması için onlara birisi Farsça diğeri Arapça olmak üzere iki tefsir yazma sözü verdim. Ancak Farsça olanın taliplileri daha fazla olduğu için onu önce yazmaya karar verdim. Bu eser, usandıracak derecede uzun (itnâb-ı mümill) olmayacak; bilgileri eksiltip konuya hâlel getirecek derecede de muhtasar, kısa

¹⁴⁹ Sehl-i Mümteni': Çok sade olduğu için kolay görünen, fakat benzerinin yapımı çok güç olan yazı, ya da eser. Lütfullah Sami Akalın, **Edebiyat Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1984, s.237

¹⁵⁰ Ömer Neseî, 1a.

(îcâz-ı muhill) olmayacaktır. Şartım odur ki, her âyet, her lafız ve her kıssa işlenecek; mükerrer olanlar ilk geçtiği yere havale edilecektir. Tevfik, Allah'tandır; itimâd da yalnız O'nadır. O ne güzel vekildir"¹⁵¹.

Bu ifadelerden ve diğer işaretlerden yola çıkarak şunları söylemek mümkündür: Her iki müfessir de toplumun isteğine karşılık verme amaçlı olarak bu eseri meydana getirdiklerini ifade ederek toplumun anlam ve yoruma olan ihtiyacına vurgu yapmaktadırlar. Bu ihtiyacın giderilmesinin ilim adamları tarafından bir görev olarak telakki edilmesi gerektiğini söyleyen müfessirler, onların bulundukları toplumun sosyolojik yapısını ve kültürünü iyi bilmelerini ve bunun sonucunda da yararlı eserler vücuda getirmelerini belirtmektedirler. Zira her iki müfessir bulundukları ortamda hem arap hem de fars toplumunun bulunmasını göz önüne alarak hem Arapça hem de Farsça tefsirler telif etmişlerdir. Bu da bizi, her ikisinin de tefsir yazacak düzeyde farsça bildiği sonucuna götürmektedir. Ancak Nesefî tarafından yazılan Farsça tefsirin daha ziyade bir meal-tefsir türünde bir eser olduğunu Râzî tarafından kaleme alınan eserin ise hayli mufassal bir tefsir olduğunu belirtmekte fayda vardır.

5- Mukaddimelerinde İşlenen Konular

İslam tarihi boyunca te'lif edilen eserlerde bir önsöz ya da giriş olarak nitelenebilecek bölümler mevcuttur. Kitaba giriş mahiyetinde olan bu kısım, mukaddime, medhal, temhîd, tasdîr, iftitâh, dîbâce, fâtihatu'l-kitâb ve taviye gibi isimlerle adlandırılmaktadır¹⁵². Kökü itibariyle Arapça bir kelime olan mukaddime "k-d-m/قدم" fiilinden türemiştir. Herhangi bir şeyin baş tarafı anlamına gelir¹⁵³. Mukaddimetü'l-Kitâb ise esas maksada başlamadan önce eserin baş kısmında yer alan kısımdır. Burada eserin adı, telif sebebi, konusu, amacı, önemi, başlıca bölümleri ve içeriğine ait bazı bilgilerin verilmesi hedeflenmektedir.

¹⁵¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 2.

¹⁵² İsmail Durmuş, "Mukaddime", **DİA**, İstanbul, 2006, cilt: XXXI, s. 115.

¹⁵³ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Kitâbü'l-Ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Mektebetü'l-Hilâl, yrs., trs., cilt: V, s. 123; Muhammed b. Hasen İbn Düreyd, **Cemheretü'l-Luğa**, thk. Remzi Münir Baalbekkî, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, cilt: II, s. 675; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Lüğa**, thk. Muhammed Avz Mer'ab, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001, cilt: IX, s. 57.

Ömer Neseî, mukaddimesinin başında hamdele kısmından sonra Kur'ân-ı Kerîm'in yüz ismine yer vermiştir¹⁵⁴. Bunu müteakiben tefsiri yazma amacını dile getirmektedir. Bu hususu yukarıda anlattığımız için geçmeyi uygun buluyoruz.

Mukaddimede işlediği diğer bir konu ise, tefsir ve te'vil kelimeleri ve aralarındaki farklılıklardır. Müfessire göre insanlar tefsir ve tevil kelimelerinin anlamı hususunda ifrat ve tefrit arasında kalmışlardır. Olması gereken ise orta yolu bulup sade bir anlam vermektir. Tefsirin tanımı ona göre şöyledir: *"Tefsir, âyetlerin inişini, ortamını, kıssaları, sebep-i nüzulleri ve onlardan kastedilen toplulukları bilmektir."* Tevil ise *"âyetin anlamının siyak-sibaka uygun olarak muhtemel manalardan birine sarf edilmesi"* anlamındadır¹⁵⁵. Aynı yerde tefsir ve tevil kelimelerinin kökenlerini Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya Sa'leb (v. 291/904), Ebû Bekr Muhammed b. Hasen İbn Düreyd (v. 321/933) ve Ebû Alî Hasen b. Ahmed el-Fârisî (v. 377/987) gibi dilcilere dayanarak aktarmaktadır.

Terim olarak ise *"tefsir, nassa ve icmaya uygun olmak şartıyla nüzul ortamını ve şartları bilmektir"*¹⁵⁶ şeklinde bir başka tefsir tanımı yapıp tefsirin kelamın zahirinin ortaya çıkarılması; tevilin ise kelamın batınının ya da içyüzünün açığa çıkarılması anlamına geldiğini söylemiştir. Tefsirinde âdeti olduğu üzere son bir özet babından farsça ifade ile tefsiri tanımlamıştır: *"Tefsir, rûşen kerd-i rûy-i suhan est. Ve tevil, peydâ kerd-i mağz-i suhan est/ تفسیر روشن کردن روی سخن است و تأویل پیدا کردن مغز سخن"*¹⁵⁷. Burada tefsir-tevil ayrımının yapıldığını ve aradaki nüansın verilmeye çalışıldığını görüyoruz. Zira Ömer Neseî, kısa kısa tefsir ve te'vil tanımları vererek sanki Mâtürîdî usulünü takip etmekte¹⁵⁸ ve bunu bize ihsas ettirmektedir. Mesela

¹⁵⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ayetlerde Kur'ân'ın kendini nitelediği vasıfları isimler olarak kabul eden Neseî şunları söylemektedir: *"Kur'ân-ı Kerîm'i, Şifâ, Rahmet, Fazl, Nimet, Hüküm, Hikmet, Beyân, Beyyine, Tahvîf, Mev'iza, Miras, Vasiyyet, Besâir, Tabsıra, Zikr, Zikrâ, Mübeşşir, Büşrâ, Hâdî, Hüdâ, Kitâb, Kur'ân, Hadîs, Furkân, Huccet, Burhân, Belâğ, Tibyân, Nebe', Kasem, Kelâm, Kelim, Müstakîm, Kayyîm, Müteşâbih, Muhkem, Kavl, Kîl, Mufasssal, Tafsîl, Münezzel, Tenzîl, Sırât, Sebîl, Müyessir, Mûsıl, Emsâl, Mesel, Nücûm, Necm, Muallim, İlim, Mektûb, Mahfûz, Kasas, Vahiy, Emir, Nehiy, Ruh, Nur, Metlüvv, Mestûr, Haber, Habl, Hakk, Fasl, Sıdk, Adl, Mekkûn, Mecîd, Alî, Sedîd, Azîm, Hakîm, Azîz, Kerîm, Beşîr, Nezîr, Münâdî, Münîr, Mübeyyin, Mûbîn, Musaddık, Müheymin, İmâm, Metbû', Ma'kûl, Mesmû', Mûbârek, Tayyib, Mâ, Sayyib, Arabî, Aceb, Âyât-ı Beyyînât, Mesânî, Kelimât ve Hurûf-u Mukattaât olarak indiren Allah'a hamdolsun. İşte bunlar Kur'ân-ı Kerîm'in yüz ismidir. Her biri, Kur'ân'da zikredilmiş ve açıklanmıştır"*. Bkz: Ömer Neseî, 1b. Burada altı çizili olan isimler, Râzî tarafından da zikredilmiştir.

¹⁵⁵ Ömer Neseî, 1b.

¹⁵⁶ Ömer Neseî, 1b.

¹⁵⁷ Ömer Neseî, 2a: Tefsir, sözün zâhirinin ortaya çıkarılması; te'vil ise sözün özünün/içyüzünün ortaya çıkarılmasıdır.

¹⁵⁸ Mâtürîdî'nin tefsir e tevil tanımlamaları için bkz. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâ Sellûm, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, cilt: I, s. 349; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 89.

“tefsir, sözün ilk yorumu iken tevil sözün son yorumu; tefsir muhkemat için söz konusu iken te’vîl müteşabihât sınırlarında kalmakta; tefsir ilmi halk için olup tevil ilmi hak içindir; tefsir ilmi hakkında ihtilaf mevzu bahis olmayan konularda iken te’vîl ilmi ihtilafli konularda bahis konusudur”¹⁵⁹ gibi karşılaştırmalar buna örnek teşkil edebilir.

Mukaddimede işlenen bir diğer konu, tefsirin cevazı hakkındaki tartışmalardır. Burada sahih bir tefsirin ancak sıhhatli bir nakilden söz edildiğinde mümkün olabileceğini söyler ve Abdullah b. Abbas (v. 68/687) kaynaklı “Kim, kendi görüşüne dayanarak tefsir yapmaya kalkışırsa Cehennem’deki yerine hazırlansın”¹⁶⁰ rivâyetini¹⁶¹, “Kim, kendi re’yi ile Kur’ân’dan bir şey söylerse velev ki doğru söylese bile hata etmiş olur” hadisini¹⁶² ve Hz. Ebû Bekr’in (v. 12/634) “Eğer Allahın kitabından bilmediğim bir şeyi söylersem hangi gök beni gölgeler ve hangi yer beni kabul eder” sözünü¹⁶³ delil getirerek kişinin hevası peşinde, arzusu yönünde indî tefsirler yapmaması konusundaki uyarıları nakleder¹⁶⁴.

Öte yandan “Hiç Kur’ân’ı düşünmezler mi?”¹⁶⁵, “Kendilerine indirileni insanlara açıklayasın diye”¹⁶⁶, “her şey için bir açıklama”¹⁶⁷ âyetleri ile Hz. Peygamberin “Bu dünyada ortadan kalkacak ilk şey, ilimdir” hadisi¹⁶⁸, Abdullah ibn Mesud’un (v. 32/652) “İlim elde etmek isteyen Kur’ân’ı okusun. Zira onda öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır”¹⁶⁹ sözü ile İbn Abbas’ın “Tefsir dört türdür. Birincisi

¹⁵⁹ Ömer Neseî, 2a.

¹⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, cilt: I, s. 233 ; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, **el-Câmiu’s-Sahîh**, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, trs., Tefsir, 1.

¹⁶¹ Bu rivayetler sahih hadis kitaplarında yer almakla birlikte bazı uydurma hadis kitaplarında da yer alması dirayetle tefsirin zemmi için uydurulmuş bir hadis olabileceği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

¹⁶² Ebû Davud Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, **es-Sünen**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru’l-Fikr, trs., yrs., İlim, 5; Tirmizî, Tefsir, 1; Ebû’l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu’cemü’l-Kebîr**, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Musul, 1404/1983, cilt: II, s. 163.

¹⁶³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr**, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd, 1409, cilt: VI, s. 136; Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn el-Beyhakî, **Şuabü’l-İmân**, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd, 2003, cilt: III, s. 540; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim, Dâr-u İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Beyrut, 1957, cilt: I, s. 295.

¹⁶⁴ Ömer Neseî, 2a.

¹⁶⁵ Nisa 4/82, أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَّانَ

¹⁶⁶ Nahl 16/44, وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

¹⁶⁷ Nahl 16/89, تَبَيِّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ

¹⁶⁸ Bu lafızlara uygun olarak kaynaklarda bir hadis bulamadık. Manen rivayet olduğu varsayılırsa yakın anlamda bir hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, cilt: II, s. 162; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, **el-Câmiu’s-Sahîh**, thk. Mustafa Dîb el-Boğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987, İlim, 34; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, **el-Câmiu’s-Sahîh**, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1954, İlim, 13.

¹⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, cilt: VI, s. 126; Taberânî, **el-Mu’cemü’l-Kebîr**, cilt: IX, s. 136; Beyhakî, **Şuabü’l-İmân**, cilt: III, s. 347.

...¹⁷⁰ sözünü serdedip tefsirin cevazına, desteklenmesine ve teşvik edilmesine dair delil getirmiştir.

Dahası rey ile tefsirden sakındırmak için destek mahiyetinde sunulan hadislere cevap vermiş ve tefsirin doğru, sahih kurallarla yapılması gerektiğini savunmuştur. Önemli olan husus, övülen, teşvik edilen, nasslara uygun şekilde yapılan rey ile tefsirdir. Yoksa müfessir burada aklına ne geldiyse o şekilde tefsir yapmak anlamına gelen, kaynaklarda zemmedilen rey yöntemini savunmamaktadır. Bu muvacehede İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî'den (v. 333/944), makbul olan rey türüyle tefsirin yapılması hususunda selefin bazı rivâyetleri görmezden geldiklerini oysaki insanların buna ihtiyacı olduğu yönündeki görüşü nakleder ve bu tür tefsirin sahih olduğunu kabul edenlerin de te'vîl hususunda ayrılığa düştüklerini anlatır¹⁷¹.

Ömer Neseî, kimilerinin kendi görüşünü merkeze koyarak üzerine mezhebî görüşlerini bina etme, Kur'ân'ı mezhebine uydurma gibi doğru olmayan bir tefsir anlayışına sahip olduğunu söylemiştir. Buna örnek olarak Mutezile'nin "O gün kimi yüzler, Rablerine bakarlar"¹⁷² âyetindeki "نظر/nazar" lafzına رؤية/ru'yet yerine انتظار/anticipation/rabbin lütuflarının beklenmesi anlamını yüklemelerini vermiştir¹⁷³.

Mukaddimede istiâze konusuna da değinen Neseî, istiâzenin, şeytanın insana ve peygambere kendinden bir şeyler ilkâ etmesini anlatan âyetin¹⁷⁴ inişinden sonra devreye sokulduğunu anlatır. Devamında kelimenin "engellemek" manasına gelen العَوْدُ/uvvez kökünden geldiğini Kümeýt b. Zeyd el-Esedî'ye (v. 126/744) ait olan şu şiirle anlatır:

Dostlarım, ahbablarım, sevgilinin aşkı
Artık kalbimde aşacak *bir engel* bırakmadı¹⁷⁵.

¹⁷⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü Kurtuba, 2000, cilt: I, s. 75; Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Said Mendûb, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996, cilt: I, s. 18.

¹⁷¹ Ömer Neseî, 2a.

¹⁷² Kıyâme 75/23: إِلَىٰ رَبِّكَ نَظَرَةٌ.

¹⁷³ Ömer Neseî, 2b.

¹⁷⁴ Hacc, 22/52: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّيَ الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

¹⁷⁵ Kümeýt b. Zeyd el-Esedî, **Dîvânü'l-Kümeýt b. Zeyd el-Esedî**, (thk. Muhammed Nebîl Tarîfî), Dâru Sâdir, Beyrut, 2000, s. 343. خَلِيلِيْ خُلَصَائِيْ لَمْ يُبْقِ خُبْرًا مِنَ الْقَلْبِ إِلَّا عَوْدًا سَيْنَاهَا

İstiâzenin, terim olarak ilticâ, istiğâse, isticâre ve istiâne gibi anlamları ihtiva ettiğini söyleyen müfessir, okunuş şekli hakkındaki değişiklikleri de “Kur’ân okuyacağın zaman Allah’a sığın” âyetini¹⁷⁶ zikrederek açıklar. Kimilerine¹⁷⁷ göre Kur’ân-ı Kerîm tilavetini bitirdikten sonra eûzü-besmele çekmek bu emir gereği vaciptir. Ancak genele göre kıraate başlamadan önce olması gerekir. İstiâze, Kuran okurken şeytanın vesvesesinden korunmak içindir. Öyleyse bu, işin sonunda değil başında olmalıdır.

Müfessir, Kur’ân-ı Kerîm’de istiâzenin geçtiği yerleri zikrederek neticesinde ulaşılan sonuçları anlatmıştır. Mesela Hz. Nuh¹⁷⁸, Hz. Musa¹⁷⁹, Hz. Yusuf¹⁸⁰, İmran’ın hanımı¹⁸¹, Hz. Meryem¹⁸² ve Peygamberimiz Hz. Muhammed¹⁸³ tarafından dile getirilmiş örnekleri ve bunların neticesinde Nuh’un selâmeti; Musâ’nın kerameti; Yusuf’un masumluluğu; İmran’ın hanımının yeniden doğum yapmayı; Meryem’in müjdeyi; Resûlullah’ın da şefaati kazandığını söyler.

Takip eden kısımda da “be” harf-i cerinin ilsâk için olduğunu söyleyen Neseî, Allah lafzının isticakı meselesini tartışır. Halil b. Ahmed (v. 175/791), Ebû İshâk İbrahim b. Seriy ez-Zeccâc (v. 311/923), Huseyn b. Fadl el-Becelî (v. 282/895), Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (v. 189/805), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/820) gibi âlimlerin, Allah isminin yüce yaratıcıya ait özel bir isim olduğunu ileri sürdüklerini ve “Hiç O’nun adaşı olan birini tanıyor musun?”¹⁸⁴ âyetini delil gösterdiklerini söyler.

Öte yandan Allah Teâlâ isminin türemiş bir kelime (müştak) olduğunu da bir takım âlimlerin savunduğu malumdur. Ömer Neseî burada isim vermeden onların, kelimenin kökü konusunda verdikleri on görüşü nakledip “işte bunlar, ismin isticak

¹⁷⁶ Nahl 16/98: فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

¹⁷⁷ Burada geçen “kimileri” lafzını Neseî “bazı insanlar/بعض الناس” şeklinde ifade ederek mübhem bir ifade kullanmasına rağmen diğer müfessirimiz Râzî bunu “Ashâb-ı Zâhir” yani Zâhirîler olarak tasrih etmiştir. Ebu’l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 24. Zâhirî mezhebinin bu konudaki yaklaşımı için bkz: Ebû Muhammed İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, **el-Muhallâ bi’l-Âsâr**, Daru’l-Fikr, Beyrut, trs. cilt: II, s. 278; İbn Hazm, **el-Ihkâm fi Usul’l-Ahkâm**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru’l-Âfâkî’l-Cedide, Beyrut, trs, cilt: II, s. 67.

¹⁷⁸ Hud 11/47: قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ

¹⁷⁹ Gâfir 40/27: وَقَالَ مُوسَىٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ

¹⁸⁰ Yusuf 12/23: قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ

¹⁸¹ Âli İmrân 3/36: وَإِنِّي أَعِذُّهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

¹⁸² Meryem 19/18: قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا

¹⁸³ Felak 113/1: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ

¹⁸⁴ Meryem 19/65: هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا

yönünden on farklı açıklamasıdır” der. Şeytanın, İblis olduğunu ve “şeytan” kelimesi hakkında da on değişik isticâk açıklaması bulunduğunu söyler. Racîm/رَجِيم kelimesini açıklayıp şeytanın Kur’ân-ı Kerîm içerisinde geçen sıfatlarını ve yapmakta olduğu fiilleri ayetlere dayanarak betimler¹⁸⁵.

İstiâzenin belirli bir şekli olmadığı için müfessir, Hz. Peygamberin, Hz. Ebû Bekr’in, Hz. Ömer’in, Hz. Osman’ın, Hz. Ali’nin, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin’in, Üsâme, Ebû Zerr ve Ammâr’ın, Muhammed ibnû’l-Hanefiyye’nin, yedi kıraat imamından bazılarının dilinden örnekler verdikten sonra cumhurun ortak görüşünün yaygın şekliyle olduğu vechile “ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ /eûzü billâhi mine’ş-şeytânî’r-racîm” olduğunu söyler. Peşinden de besmelenin gelmesi ve aradaki uyumu “istiâze Kur’ân-ı Kerîm’in iclâli; besmele ise anahtarıdır” şeklinde açıklar¹⁸⁶.

Besmele konusuna da “be” harf-i cerinin ilsâk ifade ettiğini anlatıp اِلِسْمِ /isim kelimesinin kökeninin اِسْمُ /sümüvv¹⁸⁷ mastarı olduğunu söylerken bazı yerlerde geçtiği üzere isim kelimesinin اِسْمَ /v-s-m fiilinden türemesinin yanlış olduğunu söyler. Çünkü isim vermek anlamında kullanılan تَسْمِيَةً /tesmiye mastarı اِسْمَ /v-s-m değil سَمَّى /semmâ mazi fiilinin mastarıdır.

Besmelenin âyet olup olmadığını ele alan Neseî, Malik b. Enes’e göre tesmiyenin her sureden bir âyet olduğunu; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî’ye göre ise Fatiha Sûresinin ilk âyeti; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’ye göre surelerin arasını tefrik etmek için indirildiğini; mezhebin zahiri görüşüne göre âyet değil de kıraate başlamak için teberrüken okunan bir zikir olduğunu söyler. Ancak bu sonuncu görüşe ve de dolayısıyla mezhebine itiraz eder ve besmelenin âyet olduğunu ama tam bir âyet olmadığı için hayırlı işlerin başında, ölüm anındaki şehadet gibi söylenebileceğini savunur. Böylelikle Fatiha Sûresinin başında mukaddime sona erer.

¹⁸⁵ Ömer Neseî, 3a.

¹⁸⁶ Ömer Neseî, 3a.

¹⁸⁷ Halîl b. Ahmed, cilt: VII, s. 318; İbn Düreyd, cilt: II, s. 862; Ezherî, cilt: XIII, s. 78.

Ebû'l-Fütûh Râzî ise mukaddimesine hamdele salvele ve imamlara salavât ile başlayıp Kur'ân-ı Kerîm'in her ilmi içinde barındırdığını ve Arapça olduğunu dile getirip müfessirin sahip olması gereken ilimleri de şöyle maddelemiştir:

1-Edebiyat ve Arapça kelime yapıları, lûgat, nahiv, sarf, nazım, belagat, şiir gibi dil ilimlerini bilmelidir.

2-Yanlış delilleri doğrularından ayırıp onlardan uzak kalması; usulü gereği müteşabih âyetleri yorumlamak ve muktezasınca amel etmek için aklî delilleri iyi bilmesi ve şer'î hükümleri ihtiva eden âyetleri bilecek ve onlardan sahih hükümler istinbat edebilecek kadar fakih olup usul bilgisinden haberdar olması gerekir. Zira fikhın delilleri bu esaslar üzerine bina olur ve bunlardan istihrâc edilir.

3-Müfessir, hadislere ve anlamlarına vâkıf olmalı, âyetlerin sebeb-i nüzullerini, kıssaları yeterli derecede bilmelidir. Şayet bir müfessir bu ilimlerden birini bilmez ise orada geçen bir bilgiyi atlar, söylenmemesi gerekeni söyler, olmayacak şeyler yapar da bu onun cehlinin alameti olur¹⁸⁸. Burada Râzî, kendini iyi yetiştirmeyen bir ilim adamının bilmediği bir konuda temkinli davranması gerektiğini aksi takdirde deyimi yerindeyse “pot kırabileceğini” ve kişiliğine halel getirebileceğini dile getirmektedir.

Ebû'l-Fütûh Râzî yukarıda da naklettiğimiz, İbn Abbas'a ait olan tefsirin dörtlü tanımını âyetlerle örneklendirerek mukaddimesini sürdürür. Bu kısma “Kur'ân-ı Kerîm'in anlamlarının kısımları ve tefsirin kaç çeşit olduğu hakkında fasıl” başlığını atar. Bu tasnife göre birinci çeşit, Allah'ın kendine sakladığı, beyan etmediği âyetlerdir¹⁸⁹. İkinci nev'i ise lafzın zahirinin anlam yönüyle arap diline uygunluk arzemesidir ki buna muhkem de denilmektedir¹⁹⁰. Üçüncü grup ise âyetin zahirinden kastın ne olduğunun aşikâr olmaması durumu olup bu lafza mücmel denilmektedir¹⁹¹. Son grup ise lafzın iki ya da daha fazla manaya ihtimali olması ve muradın bu anlamlardan birine muhtemel olmasıdır. Diğer bir deyişle buna müteşabih denmektedir. Bu tür âyetlere örnek vermeyen müfessir, tefsirde yeri geldikçe bu âyetlere değineceğini belirtmiştir.

¹⁸⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, ss. 1-2.

¹⁸⁹ İsra 17/85: ... وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ...

¹⁹⁰ İhlâs 112/1: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

¹⁹¹ Bakara 2/43: ... وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ...

Mukaddimede geçen ikinci husus, tefsir ameliyesi esnasında Hz. Peygamber ve imamlardan gelen rivâyetler başvuru kaynağı olmayıp da kişi kendi reyine göre tefsir yapıyorsa yukarıda da zikri geçtiği üzere Resulullah'ın "Kim –asıl kaynaklara dayanmaksızın- kendi görüşüne göre tefsir yaparsa doğruyu bulsa dahi hata etmiştir" hadisini zikrederek yapılan ikazı tekrarlamıştır¹⁹².

İkinci fasıl olarak Kuran'ın kısımları başlığını atan Râzî, yüce kitabın muhkem, müteşâbih, nâsih, mensûh, âm ve hâss olmak üzere altı kısımdan oluştuğunu ifade eder¹⁹³. Burada verilecek olan bilgiler iç kısımda da geçeceği için tekrara düşmemek adına bu kadarıyla yetiniyoruz.

Râzî, üçüncü fasıl olarak Kur'ân-ı Kerîm'in isimlerini işlemiştir. Ömer Neseî, Kur'ân-ı Kerîm için 100 isim saymıştı. Râzî ise bu rakamı 42 olarak belirtmiş ve her bir ismin anlamını ve geçtiği âyeti de ardından sıralamıştır¹⁹⁴. Mesela Kur'ân isminin anlamı kısmında Râzî, İbn Abbas kanalıyla kelimenin rûchân, noksân gibi فُعْلَانٌ/fu'lân vezninde olup فَكَّرَ/k-r-e kökünden geldiğini ve okumak anlamında olduğunu¹⁹⁵ söylemektedir. Katade ise aynı kelimenin toplamak anlamında kullanıldığını söyleyip Amr b. Külsûm'den (v. m. 584/600) şu şiiri nakleder:

Güzel, uzun boyunlu, beyaz renkli ve bakire

Rengi bembeyaz ve hiç döl tutmamış develer¹⁹⁶

Kimilerine göre ise Kur'ân lafzı, suyu havuzda toplamak anlamına gelen فَرَّي/k-r-y¹⁹⁷ fiilinden türemiştir. Ancak Râzî, burada ilk anlamın yani toplama manasının daha doğru olduğunu ifade etmiş ve her iki anlamın da cem' etmek paydasında buluştuğunu dile getirmiştir. Kureyş kabilesinin bu kelimeyi hemzenin tahfifiyle okuduğunu ve Abdullah ibn Kesîr'in de (v. 120/738) bu şekilde kıraat ettiğini ancak geri kalan Kurrâ ve Arapların hemzeli okuduklarını ek bilgi olarak vermiştir.

¹⁹² Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 5.

¹⁹³ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 5.

¹⁹⁴ Müfessirin zikrettiği isimler şunlardır: *Kur'ân, Furkân, Kitâb, Zikr, Tenzîl, Hadîs, Mev'îza, Tezkire, Hüküm, Zikrâ, Hikmet, Hakîm, Müheymin, Şâfi, Hüdâ, Hâdî, Sırât-ı Müstakîm, Nûr, Hâbl, Rahmet, Rûh, Kasas, Hakk, Beyân, Tibyân, Besâir, Fasl, İsmet, Mübârek, Nücûm, Mecîd, Azîz, Kerîm, Azîm, Sirâc-ı Münîr, Beşîr, Nezîr, Aceb, Kayyim, Mübîn, Ni'met, Alî*. Burada sayılan isimlerden altı çizili olanlar Neseî tarafından zikredilmeyen isimlerdir.

¹⁹⁵ Halîl b. Ahmed, cilt: V, 205; Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, **Mecâzu'l-Kur'ân**, thk. M. Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1381, cilt: I, s. 2; Ezherî, cilt: IX, s. 211.

¹⁹⁶ Amr b. Külsûm, **Dîvân**, (thk. Emyel Bedî' Ya'kûb), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1411, s. 68: ذراعي

عيطل آدماء بكر ... هجان اللون لم تقرأ جنينا

¹⁹⁷ Halîl b. Ahmed, cilt: V, s. 205; Ezherî, cilt: IX, s. 209.

Bunu müteakiben Kur'ân-ı Kerîm için kullanılan “el-Kitâb”, “el-Furkân”, “ez-Zikr”, “el-Hadîs” gibi isimleri ve kökenlerini irdelenmiş, geçtiği âyetleri sıralamıştır¹⁹⁸.

Râzî, açtığı diğer bir fasılda da sure, âyet, kelime ve harfin ne demek olduğunu araştırır. Sure, yüksek rütbe anlamına gelir. Bu anlam, Nabîğâ ez-Zübyânî'nin (v. m. 604) şu beytinde ortaya çıkar:

“Allah'ın sana yüksek bir makam (şeref ve üstünlük) verdiğini görmez misin?

Sen ondan aşağıda kalan her bir hükümdarın aşağıdan ona yükselmeye çalıştığını görürsün”¹⁹⁹

Sure kelimesini hemzesiz okuyanlara göre şehrin yüksek kısımları olan “السُّور/sûr” da bu kelimenin kökenlerindendir. Sure kelimesini hemzeli olarak okuyanlar, kelimenin kökünün “bir şeyin artığı” anlamına gelen سُور/sü'r lafzı olduğunu söyleyip delil olarak da Arapların bir kaptı su bıraktıklarında dedikleri اسأرت²⁰⁰ deyiminden faydalanmışlardır.

Âyet kelimesinin alamet²⁰¹, cemaat²⁰², harikulade şey²⁰³ anlamları vardır. Nitekim âyet, harflerin ve kelimelerin toplanıp bir anlam bütünlüğü sağlayan bir cümledir. Kelime ise vaz olunduğu manayı gösteren, anlam ifade eden lafza kelime denir. Çoğulu da الْكَلِمَاتُ/kelimât veya الْكَلِمُ/kelim şeklinde gelir²⁰⁴. Harf denildiğinde akla iki türlü harf gelir. İlki, elif, be, te... gibi hece harfleri denilen harflerdir. Diğeri ise

¹⁹⁸ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, ss. 8-14.

¹⁹⁹ Nâbiğâ ez-Zübyânî, **Dîvân**, hzr. Abbas Abdu's-Sâtir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416, s. 28.

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب

²⁰⁰ Ebû Ubeyde, cilt: I, s. 5; İbn Düreyd, cilt: II, s. 723; Ezherî, cilt: XIII, s. 35.

²⁰¹ Maide 5/114: تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ

²⁰² Araplarda bir kavim topluca bir yere çıktığında خرج القوم بآيتهم ifadesi kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, **Garîbü'l-Kur'ân el-Müsemmâ Nüzhetü'l-Kulûb**, thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân, Dâru Kuteybe, Suriye, 1995, s. 47; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990, cilt: VII, s. 126; Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, **Mücmelü'l-Luğa**, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, cilt: I, s. 106.

²⁰³ Araplarda birisi parmakla gösterilecek derecede birisi ise onun için فلان آية في كذا denilir. Bkz. Ebû Ubeyde, cilt: I, s. 45.

²⁰⁴ Halîl b. Ahmed, cilt: V, s. 378; Ezherî, cilt: X, s. 147; Cevherî, cilt: VI, s. 301.

nahiv âlimlerine göre هَلْ, بَلْ, قَدْ, gibi bir anlam ifade eden ne isim ne de bir fiil olan kelime parçacıklarıdır²⁰⁵.

Bu bilgileri verdikten sonra Râzî, her surenin kendine ait bir ismi olduğunu şu hadise dayandırır: “Bana Tevrât’ın yerine yedi uzun sûre (seb’u’t-tivâl); Zebûr’un yerine yüz âyetten fazla (miûn) âyeti olanlar; İncîl’in yerine yüzden az sayıda âyeti olan sureler (mesânî) verildi. Ancak bana fazladan mufassal sureler verildi.”²⁰⁶ Yedi uzun sure, miûn ve mesânî hakkında tartışma yoktur. Ancak mufassal surelerin nereden başladığı hilaf mevzuudur. Kimi müfessirlere göre bunlar, Muhammed Sûresinden başlarken; bazıları Kâf Sûresinden gerisini kabul ederler. İbn Abbas’a göre Duhâ Sûresinden sonraki surelere Mufassal sureler denir.

Ebû'l-Fütûh Râzî, mukaddimesinde bir diğer başlık olarak “Kur’ân okuyanın sevabı” konusunu işlemiştir. Ebû Hureyre²⁰⁷, Enes b. Malik²⁰⁸, İbn Mesud²⁰⁹ ve Ebû'd-Derdâ²¹⁰ rivâyetleriyle konuyu işler. Bu rivâyetlerde genelde Kur’ân okuyana verilecek olan sevabın yanı sıra ona saygı gösterilmesi gerektiği; onun diğer semavi kitaplara olan üstünlüğü ön plandadır²¹¹. Aynı konu diğer tefsir kitaplarında da olduğundan bu kadarıyla yetiniyoruz.

Sıradaki fasıl ise müfessir tarafından “Kur’ân öğrenmenin fazileti ve onu öğrenmeye teşvik” olarak adlandırılmıştır. Burada Abdullah b. Mesud’un “bizden biri, Resulullah’tan on âyet alıp gereğince amel etmeden, okuyup anlamadan diğerine geçmezdi”²¹² sözüyle konuya giriş yapan müfessir, İbn Abbas’ın “kim Kur’ân’ı okur

²⁰⁵ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 16.

²⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, cilt: IV, s. 107; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, cilt: XXII, s. 75; Beyhakî, **Şuabu'l-İmân**, cilt: IV, s. 71: اعطيت مكان التوراة السبع الطوال و اعطيت مكان الزبور المئين و اعطيت مكان الانجيل المثاني و فضلت بالمنفصل.

²⁰⁷ Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, **es-Sünen**, thk. Fevaz Ahmed Zomorlî-Halid es-Seb', Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1407, Fedailu'l-Kur'ân, 6; Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, 25; Beyhakî, **Şuabu'l-İmân**, cilt: IV, s. 71: فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه.

²⁰⁸ Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, cilt: I, s. 255; Beyhakî, **Şuabu'l-İmân**, cilt: IV, s. 190; Kudâî, cilt: I, s. 186: القرآن غنى لا غنى دونه و لا فقر بعده.

²⁰⁹ Abdurezzâk es-San'ânî, cilt: III, s. 375; Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 1; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, cilt: IX, s. 130: ان هذا القرآن هو مآدبة الله فتعلموا مآدبته ما استطعتم فاقرؤه... فان الله - عز و جل - يأجركم على تلاوته بكل حرف عشر حسنات اما اتي لا اقول «الم» حرف و لكن «الف» و «لام» و «ميم» ثلاثون حسنة.

²¹⁰ Suyûtî, **Câmiu'l-Ehâdis**, thk. Hasen Abbas Zeki, yrs. 1403, cilt: XV, s. 222; Ali b. Hüsâmeddîn el-Müttakî el-Hindî, **Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl**, thk. Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risale, yrs., 1401/1981, cilt: I, s. 527: القرآن أفضل من كل شيء دون الله وفضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه فمن قرأ القرآن فقد قرأ الله ومن لم يقرأ القرآن فقد استخف بحق الله وحرمة القرآن عند الله كحرمة الوالد على ولده.

²¹¹ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, ss. 17-22.

²¹² Taberî, cilt: I, s. 80; Zerkeşî, cilt: II, s. 157.

da tefsirini bilmezse okuduğunu bilmeyen bedevi gibi olur”²¹³ rivâyetini naklederek yüce Kur’ân’ın sırf okunması değil aynı zamanda anlaşılıp öğüt alınması bir kitap olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bir diğer rivâyette ise Râzî, Süfyân es-Sevrî’ye (v. 161/778) atfolunan “Ömrümüzü zıhar, îlâ gibi meselelerle geçirdik. Kur’ân ne diyor bakmadık, onu göz ardı ettik. Yarın ahirette rabbimize ne deriz?”²¹⁴ sözünü naklederek zahirinin yanında muhtevasının da mahiyeti ile ilgilenmek gerektiğine dikkat çekmektedir.

Bir diğer fasıl başlığı ise tefsir ve te’vîl’in anlamları hakkındadır. Tefsir kelimesinin aslının, yukarıda da geçtiği üzere hastalığın teşhisi için doktora verilen idrar örneği anlamındaki “التَّفْسِيرُ/tefsire”²¹⁵ kelimesinden geldiğini söyleyen Râzî, İbn Düreyd, Sa’leb’in görüşlerini aktardıktan sonra Ahmed b. Muhammed el-Hârenzî’nin (v. 348/959) “bu kelime tıpkı ‘جَذَبَ-جَذْبٌ’ ve ‘ضَبَّ-ضَبٌّ’ örneklerinde olduğu üzere tefsir kelimesi “سَفَرٌ/s-f-r” kökünün harflerinin yer değiştirmiş/maklûb şeklidir. S-f-r kelimesinin aslı da keşf, beyan anlamlarını içermektedir. Nitekim kadın, örtüsünü açınca سفرت المرأة denilirken; sabah olup ortalık ağarınca da اسفر الصبح ifadesi kullanılmaktadır²¹⁶.

Te’vîl ise âyetin anlamının delillere uygun şekilde muhtemel anlamlara hamledilmesine denir. Dönmek anlamına gelen اَوَّل/e-v-l kökünden türemiştir²¹⁷. Yine aynı kelimenin siyaset anlamına gelen اِيَّالَةَ /iyâlet kökünden türediğini söyleyenler vardır²¹⁸. Dolayısıyla âyeti te’vîl eden onu istediği yere yerleştiren, onu istediği gibi yöneten kişidir.

Tefsir ve te’vîl arasındaki fark konusunda Râzî şunları söylemektedir: “Tefsir, sebep-i nüzul bilgisi ve rivâyetlere dayalı olarak murad-ı ilahiden olabildiği ölçüde

²¹³ Taberî, cilt: I, s. 81; Suyûtî, cilt: II, s. 465: من قرأ القرآن ثم لم يُفسِّره، كان كالأعمى أو كالأعرابي

²¹⁴ Ebû İshak Ahmed b. İbrahim es-Sa’lebî, **el-Keşf ve’l-Beyân an Tefsiri’l-Kur’ân**, Daru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1422, cilt: I, s. 86.

²¹⁵ Halîl b. Ahmed, cilt: VII, s. 248; Ezherî, cilt: XII, s. 283; Cevherî, cilt: III, s. 345.

²¹⁶ Halîl b. Ahmed, cilt: VII, s. 246; İbn Düreyd, cilt: II, s. 717.

²¹⁷ Ezherî, cilt: XV, s. 329; Cevherî, cilt: V, s. 313; İbn Fâris, **Mekâyisü’l-Lûga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, İttihâdu’l-Küttâbi’l-Arab, 1403, yrs., cilt: I, s. 161.

²¹⁸ Ezherî, cilt: XV, s. 314; Cevherî, cilt: V, s. 314; İbn Fâris, **Mekâyisü’l-Lûga**, cilt: I, s. 161.

açıklama yapmaktır. Te'vîl ise arap dilini, usul ilmini iyi derecede bilen birinin âyeti, belirli bir delile dayanarak muhtemel manalardan birine hamletmesidir.”²¹⁹

Râzî, burada mukaddimesini sonlandırmasına rağmen diğer müfessirimiz Ömer Neseî, mukaddimesinde istiâze ve besmeleye yer verdiği için biz de bu başlıkları burada işleyeceğiz. Nahl Sûresi 98. âyetteki “فاستعذ/Allah’a sığın” emri Zâhirîlere göre farziyyet ifade ederken, müfessir bu emrin sünnet ifade etmesi gerektiği görüşündedir. Nasıl okunacağı konusunda da Kur’ân-ı Kerîm’de zikrolunduğu gibi okunması görüşünde olan müfessir, genel kabulün اعوذ بالله من الشَّيْطَان olduğunu belirtmektedir. ع-و-ذ /A-v-z kökünün sığınmak anlamına geldiğini söyleyen Râzî, Nâbiğatü’z-Zübyânî’nin şu şiirini buna delil getirir:

“Karşıda yükselen tepe ile girift ağaçlar arasında Mekkeli süvarilerin,
Katettiği yerlerdeki Beyt’e sığınan kuşlara (bile) güvenlik verendir”²²⁰.

Râzî, sonrasında şeytan ve racîm kelimelerinin kökeni hakkındaki görüşleri sıralar. İstiâzenin fazileti hakkında da İbn Abbas kaynaklı “Kur’ân-ı Kerîm’den ilk nazil olan şey, أستعِذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم ifadesidir. Sonra Alak Sûresi nazil olmuştur”²²¹ rivâyetini aktarır. İstiâzenin fikhî boyutuna değinen müfessir, Hz. Peygamberin namazda istiâze okuduğu ile ilgili hiçbir tartışmanın olmadığını; Fatiha’dan sonra zamm-ı sureden önce istiâze çektiği ile ilgili İbrahim b. Yezîd en-Nehaî’ye (v. 96/715) ait şâzz bir görüşün olduğunu ancak genelleme göre Resulullah’ın iftitah tekbirinden sonra Fatiha Sûresinden önce istiâze getirdiğini de eklemiştir.

Bu konuyu alt başlık olarak “fakihlerin istiâze konusundaki görüşleri” adı altında işleyen Râzî, cumhurun görüşünün her namazda iftitahtan sonra Fatiha’dan önce istiâzenin okunması gerektiği yönünde olduğunu söyler. İmam Mâlik b. Enes’e (v. 179/795) göre ise farz namazlarda istiâze okunmaz. Sadece Ramazan ayında kılınan nafil namazlarda (teravih) istiâze okunabilir. Bayram namazı hususunda ise ihtilaf vardır. Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim’e (v. 182/798) göre tekbirlerden önce

²¹⁹ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, ss. 23-4.

²²⁰ Nâbiğa ez-Zübyânî, **Divânü'n-Nâbiğati'z-Zübyânî**, Matbaatü'l-Hilâl, Mısır 1911, s. 37.

و المؤمن العائذات الطَّيِّرَ بمسحها ركباً مَكَّةَ بين الغيل و السند

²²¹ Taberî, cilt: I, s. 113.

istiâze getirilmelidir. Muhammed b. Hasen'e göre ise kıraat başlayacağı için tekbirden sonra getirilmelidir²²².

İstiâzeyi, Ehl-i Beyt, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin “اعوذ بالله من الشيطان الرجيم” şeklinde aynı formda okuduğunu söyleyen müfessir, bundan farklı olarak okuyan Süfyân es-Sevrî, Hasen b. Salih b. Hayy'ın (v.169/785) okuyuşlarını da verdikten sonra Cübeyr b. Mu'tim, Muaz b. Cebel, Ma'kıl b. Yesâr, Havle bint Hakîm, Amr b. Saîd, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Abbas, Hasen Basrî gibi kaynaklar yoluyla Hz. Peygamber'in dilinden değişik istiâze okuyuşlarını nakletmiştir²²³.

Her iki mukaddimeyi göz önüne aldığımızda konuların benzerlik teşkil ettiği ortadadır. Her ikisi de tefsirlerini yazma amaçlarını zikrettikten sonra tefsir ve tevil kavramlarını ele alarak bunların anlamlarını ve kendi tercih ettikleri tanımları verme gayretinde olmuşlardır. Burada Neseffî'nin Mâtürîdî çizgiye göre bir ayrıma gittiğini görmekteyiz. Ebu'l-Fütûh Râzî ise tefsire imamların nakillerini de ekleyip mezhebî temâyülünü açığa vurmaktadır. Neseffî, sahih tefsirin özelliklerini, övülen ve yerilen tefsir türlerini belirtirken Râzî bu konuda İbn Abbas'a isnad edilen tefsirin dört şeklini açıklamaya koyulur. Burada muhkem-müteşabih, nesh gibi bazı konulara değinirler. Kur'ân'ın isimleri konusunu her iki müfessir de ele alır. Bu bağlamda Neseffî 100 isim ortaya koyarken Râzî 42 isim verir ve bu isimlerden 38 tanesinin ortak olması dikkat çeker. Ancak bu kelime ya da isimlerin Yüce Yaratıcı tarafından Kur'ân'ı niteleyici birer vasfı olarak kullanıldıkları malumdur.

Müfessirler, mukaddimelerinde istiaze konusunu da işlemişlerdir. Mezhepler ve önde gelen kişilerden çeşitli istiâze okuyuşu şekillerini ve bunun ibadete yansımalarını tartışmışlardır. Sonrasında da Kur'ân okuma ve onu anlamaya vurgu yaparken; Kur'ân'ı amel etmeden kuru kuruya okumak ya da hayatın dışına atmak veya sadece bir fıkıh kitabı olarak kabul etmek gibi olumsuzluklara dikkat çekmişlerdir.

Her iki mukaddime de belli bazı konulara değinen vasat birer giriş kısmını teşkil etmektedir. Bir Taberî ya da Kurtubî mukaddimesi gibi hemen her konuya değinilmemiş ya da çok kısa tutulmamıştır. Ömer Neseffî'nin mukaddimesine baktığımızda Mâtürîdî ve Sa'lebî etkisini görmek mümkündür. Râzî'nin mukaddimesi

²²² Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 25.

²²³ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 26.

ile Ebû Cafer et-Tûsî'nin et-Tibyân adlı tefsirinin mukaddimesi arasındaki benzerlik de dikkat çekmektedir.

6- Yararlanılan Kaynak Kişi ve Eserler

Tefsirlerin metot açısından karşılaştırmasına girmeden evvel kaynaklarını ortaya koymak istiyoruz.

Tefsirde kaynak denince aklımıza gelmesi gereken şifahî döneme ait olan kısımda kişiler; tedvin dönemi ve sonrası ise hem müfessirler hem de eserlerdir. Ömer Neseî, tefsirinde kimi zaman sarâhaten kişi ya da eser ismi vermiş kimi zaman da قال اهل الحقيقة, قال المفسرون, قال اهل المعرفة, قال بعض اهل اللغة, قال اهل المعاني, قال اهل الأصول

gibi genel lafızlar kullanmıştır. Tefsirinde takip ettiği usule göre önce hadis-i şerifler ve onların nakilcileri olan sahabe ön plandadır. En çok nakilde bulunduğu sahabiler, İbn Abbas²²⁴, İbn Mesud²²⁵ ve Übeyy b. Ka'b'dır (v. 30/651)²²⁶. Zikri geçen diğer kişiler vefat sırasına göre şöyledir: Ebû Bekr es-Sıddîk (v. 13/634)²²⁷, Ömer b. Hattâb (v. 23/644)²²⁸, Ebû'd-Derdâ (v. 32/652)²²⁹, Ka'bû'l-Ahbâr (v. 32/652)²³⁰, Osman b. Affân (v. 35/656)²³¹, Sehl b. Huneyf (v. 38/658)²³², Ali b. Ebî Tâlib (v. 40/660)²³³, Mesruk b. el-Ecda' (v. 63/683)²³⁴, Abdullah b. Ömer (v. 73/692)²³⁵, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (v. 90/709)²³⁶, Mürre el-Hemedânî (v. 90/708)²³⁷, Said b. Müseyyeb (v. 94/712)²³⁸, Said b. Cübeyr (v. 95/713)²³⁹, Müslim b. Subeyh Ebû'd-Duha (v. 100/718)²⁴⁰, Mücâhid b. Cebr (v. 103/721)²⁴¹, Ebû Amr eş-Şa'bî (v. 104/722)²⁴², Dahhâk b. Müzâhim (v. 105/723)²⁴³, İkrime (v. 105/723), Hasen el-Basrî (v. 110/728)²⁴⁴, Muhammed b. Sîrîn (v. 110/728)²⁴⁵, Atâ b. Ebî Rebâh (v. 114/732)²⁴⁶,

²²⁴ Ömer Neseî, 1a; 32b; 92a.

²²⁵ Ömer Neseî, 1a; 56a; 124a.

²²⁶ Ömer Neseî, 1a; 258b.

²²⁷ Ömer Neseî, 1b.

²²⁸ Ömer Neseî, 30b.

²²⁹ Ömer Neseî, 6b.

²³⁰ Ömer Neseî, 6a.

²³¹ Ömer Neseî, 6b.

²³² Ömer Neseî, 44b.

²³³ Ömer Neseî, 56b.

²³⁴ Ömer Neseî, 247b.

²³⁵ Ömer Neseî, 201a.

²³⁶ Ömer Neseî, 369a.

²³⁷ Ömer Neseî, 186b.

²³⁸ Ömer Neseî, 367b.

²³⁹ Ömer Neseî, 133b.

²⁴⁰ Ömer Neseî, 151a.

²⁴¹ Ömer Neseî, 218b.

²⁴² Ömer Neseî, 396b.

²⁴³ Ömer Neseî, 60a.

²⁴⁴ Ömer Neseî, 247b.

²⁴⁵ Ömer Neseî, 133b.

Katâde b. Diâme es-Sedûsî (v. 117/735)²⁴⁷, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (v. 118/736)²⁴⁸, Abdullah ibn Âmir el-Yahsubî (v. 118/736)²⁴⁹, Ebû Ma'bed Abdullah İbn Kesîr (v. 120/738)²⁵⁰, İsmail b. Abdîrrahman es-Süddî (v. 127/744)²⁵¹, Âsım b. Behdele en-Necûd (v. 127/745)²⁵², Zeyd b. Eslem (v. 136/753)²⁵³, Rebî' b. Enes (v. 139/757)²⁵⁴, Ali b. Ebî Talha (v. 143/760)²⁵⁵, Muhammed b. Sâib el-Kelbî (v. 146/763)²⁵⁶, Abdülmelik İbn Cüreyc (v. 150/767)²⁵⁷, Mukâtil b. Hayyân (v. 150/767)²⁵⁸, Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767)²⁵⁹, Ebû Amr et-Temîmî el-Mâzinî (v. 154/771)²⁶⁰, Hamza b. Habib ez-Zeyyât (v. 156/773)²⁶¹, Mâlik b. Enes (v. 179/795)²⁶², Abdullah b. Mübarek (v. 181/797)²⁶³, Ali b. Hamza el-Kisâî (v. 189/805)²⁶⁴, Ebû Revk Atıyye b. Hâris el-Hemedânî (v. 190/806), Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (v. 207/822)²⁶⁵, Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî (v. 207/823)²⁶⁶, Ali b. Huseyn b. Vâkîd (v. 211/826), Halef b. Hişâm el-Bağdâdî (v. 229/844)²⁶⁷, Hüseyin b. Fadl el-Becelî (v. 282/895)²⁶⁸, Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310/922)²⁶⁹, İbn Keysân en-Nahvî (v. 320/932)²⁷⁰, İbn Kuteybe ed-Dîneverî (v. 322/934)²⁷¹, İbrahim b. Muhammed Naftaveyh (v. 323/935), İbnü'l-Enbarî (v. 328/940), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v. 333/944)²⁷², Ebû Bekr Kaffâl eş-Şâşî (v. 365/976)²⁷³, Ebû İshak Ahmed

²⁴⁶ Ömer Neseî, 75b.
²⁴⁷ Ömer Neseî, 218b
²⁴⁸ Ömer Neseî, 189a.
²⁴⁹ Ömer Neseî, 385a.
²⁵⁰ Ömer Neseî, 267b.
²⁵¹ Ömer Neseî, 222b.
²⁵² Ömer Neseî, 281b.
²⁵³ Ömer Neseî, 181b.
²⁵⁴ Ömer Neseî, 42a.
²⁵⁵ Ömer Neseî, 151a.
²⁵⁶ Ömer Neseî, 396b.
²⁵⁷ Ömer Neseî, 272a.
²⁵⁸ Ömer Neseî, 291b.
²⁵⁹ Ömer Neseî, 369a.
²⁶⁰ Ömer Neseî, 267b.
²⁶¹ Ömer Neseî, 283a.
²⁶² Ömer Neseî, 49b.
²⁶³ Ömer Neseî, 133b.
²⁶⁴ Ömer Neseî, 261b.
²⁶⁵ Ömer Neseî, 256b.
²⁶⁶ Ömer Neseî, 379b.
²⁶⁷ Ömer Neseî, 315b.
²⁶⁸ Ömer Neseî, 6a.
²⁶⁹ Ömer Neseî, 190b.
²⁷⁰ Ömer Neseî, 269a.
²⁷¹ Ömer Neseî, 30b.
²⁷² Ömer Neseî, 216a.
²⁷³ Ömer Neseî, 133b.

b. Muhammed es-Sa'lebî (v. 427/1035)²⁷⁴, Abdulkерim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (v. 465/1072)²⁷⁵.

Buradan gördüğümüz kadarıyla Ömer Neseî, tefsir kaynağı olarak sahabe ve tâbiûn tabakasından kaynak kullanmaya özen göstermiştir. İleride de bahsedileceği üzere müfessirin tefsir alanının dışında fıkıh ve kalam alanında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den, tasavvufî tefsir alanında da Kuşeyrî'den de çokça faydalandığı açıktır. Ancak Ömer Neseî, tefsirinde sadece tefsir kaynaklarından değil hadis, tasavvuf, şiir ve dil kaynaklarından da faydalanmıştır. İlk dönemlerde her ne kadar bir ihtisaslaşmadan söz etmek pek yerinde olmasa da bazı kişilerin her ilimde adı geçse bile belli bir ilim dalında temayüz ettikleri muhakkaktır. Neseî'nin Hadis alanındaki kaynaklarına baktığımızda şu isimleri görmekteyiz:

Ubade b. Sâmit (v. 34/655)²⁷⁶, Üsâme b. Zeyd (v. 54/674)²⁷⁷, Ebû Hureyre (v. 59/678)²⁷⁸, Abdurrahman b. Zeyd (v. 71/690)²⁷⁹, Berâ b. Âzib (v. 72/691)²⁸⁰, Abdullah b. Zübeyr (v. 73/692)²⁸¹, Ebû Said el-Hudrî (v. 74/694)²⁸², Câbir b. Abdillâh (v. 78/697)²⁸³, Enes b. Malik (v. 93/711)²⁸⁴, Urve b. Zübeyr (v. 93/712)²⁸⁵, Hâlid b. Ma'dân (v. 103/721), İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742), Hârîce b. Mus'ab (v. 168/784), Vekî b. el-Cerrâh (v. 197/812), Yahya b. Muâz er-Râzî (v. 258/871), Abdullah b. Cerrâh (v. ?), Bessâm b. Abdullah el-İrâkî (v. ?).

Tasavvuf kaynaklarında ise şu isimler ağırlık kazanmaktadır:

Cafer b. Muhammed es-Sâdık (v. 148/765)²⁸⁶, Ebû Süleyman ed-Dârânî (v. 215/830)²⁸⁷, Haris b. Esed el-Muhâsibî (v. 243/857)²⁸⁸, Sîrrî b. Muğallis es-Sekatî (v. 253/867), Ebû Bekr el-Varrâk (v. 269/882)²⁸⁹, Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (v. 283/896)²⁹⁰, Ebû Sehl et-Tâlekânî (v. 285/898)²⁹¹, Ebû Bekr Muhammed b.

²⁷⁴ Ömer Neseî,

²⁷⁵ Ömer Neseî, 194a.

²⁷⁶ Ömer Neseî, 103a.

²⁷⁷ Ömer Neseî, 319b.

²⁷⁸ Ömer Neseî, 109b.

²⁷⁹ Ömer Neseî, 133b.

²⁸⁰ Ömer Neseî, 196a.

²⁸¹ Ömer Neseî, 331b.

²⁸² Ömer Neseî, 193a.

²⁸³ Ömer Neseî, 66b.

²⁸⁴ Ömer Neseî, 247b.

²⁸⁵ Ömer Neseî, 110b.

²⁸⁶ Ömer Neseî, 52b.

²⁸⁷ Ömer Neseî, 10b.

²⁸⁸ Ömer Neseî, 3b.

²⁸⁹ Ömer Neseî, 184b.

²⁹⁰ Ömer Neseî, 77b.

²⁹¹ Ömer Neseî, 35a.

Muhammed el-Vâsîfî (v. 312/925)²⁹², Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî (v. 322/932)²⁹³, Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (v. 465/1072)²⁹⁴.

Şiir ve dil kaynaklarında genelde muallaka şairleri ile erken dönem dil âlimleri göze çarpmaktadır. Bu isimler şunlardır:

İmruu'l-Kays (v. 540 m.)²⁹⁵, Tarafe b. Abd (v. 564 m.), Adiyy b. Zeyd (v. 600 m.)²⁹⁶, Nâbiğa ez-Zübyânî (v. 604 m.), Ümeyye b. Ebi's-Salt (v. 5/626)²⁹⁷, Meymûn b. Kays el-A'sâ (v. 7/629), Ebû Züeyb el-Hüzelî (v. 28/649)²⁹⁸, Lebîd b. Rebîa (v. 40/660)²⁹⁹, Nâbiğa el-Ca'dî (v. 50/670)³⁰⁰, Hassân b. Sâbit (v. 60/680)³⁰¹, Küseyyir Azze (v. 105/723)³⁰², Cerîr b. Atıyye (v. 110/728), Ferezdak (v. 114/732)³⁰³, Zü'r-Rumme Geylân b. Ukbe (v. 117/735)³⁰⁴, Kümeyt b. Zeyd el-Esedî (v. 126/744), Halil b. Ahmed (v. 175/791)³⁰⁵, Sîbeveyh (v. 180/796)³⁰⁶, Ali b. Hamza el-Kisâî (v. 189/805)³⁰⁷, Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (v. 207/822)³⁰⁸, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (v. 209/824)³⁰⁹, Muhammed b. Müstenîr el-Kutrub (v. 210/825)³¹⁰, Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (v. 215/830)³¹¹, Muhammed b. Yezîd el-Müberred (v. 286/900), Ebû'l-Abbas Sa'leb el-Kûfî (v. 291/903)³¹², Ebû İshâk İbrahim b. Sirrî ez-Zeccâc (v. 311/923)³¹³, Muhammed İbn Düreyd (v. 321/933)³¹⁴, Ebû Ali el-Fârisî (v. 377/987)³¹⁵.

Fıkıh kaynaklarında genel itibariyle Hanefî mezhebi âlimlerinin ağırlıklı olarak bulunduğunu görürüz. Mekhûl eş-Şâmî (v. 112/730)³¹⁶, Ebû Hanîfe (v. 150/767)³¹⁷,

²⁹² Ömer Neseî, 25a.

²⁹³ Ömer Neseî, 3b.

²⁹⁴ Ömer Neseî, 24a.

²⁹⁵ Ömer Neseî, 66b.

²⁹⁶ Ömer Neseî, 14b.

²⁹⁷ Ömer Neseî, 35b.

²⁹⁸ Ömer Neseî, 254a.

²⁹⁹ Ömer Neseî, 168a.

³⁰⁰ Ömer Neseî, 57b.

³⁰¹ Ömer Neseî, 168a.

³⁰² Ömer Neseî, 131b.

³⁰³ Ömer Neseî, 59a.

³⁰⁴ Ömer Neseî, 49a.

³⁰⁵ Ömer Neseî, 20b.

³⁰⁶ Ömer Neseî, 20b.

³⁰⁷ Ömer Neseî, 6b.

³⁰⁸ Ömer Neseî, 66a.

³⁰⁹ Ömer Neseî, 21b.

³¹⁰ Ömer Neseî, 35b.

³¹¹ Ömer Neseî, 231b.

³¹² Ömer Neseî, 49b.

³¹³ Ömer Neseî, 29a.

³¹⁴ Ömer Neseî, 1b.

³¹⁵ Ömer Neseî, 1b.

³¹⁶ Ömer Neseî, 131a.

³¹⁷ Ömer Neseî, 53a.

Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (v. 157/774)³¹⁸, Ebû Yûsuf (v. 182/798)³¹⁹, Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî (v. 189/804)³²⁰, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/819)³²¹, Ebû Mansur Mâtürîdî (v. 333/ 944)³²².

Tarih kaynakları yönüyle Muhammed ibn İshâk (v. 151/768)³²³ ve Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (v. 207/823)³²⁴ çoğu yerde karşımıza çıkmaktadır. Ancak Vâkıdî'nin kaynak olarak gösterildiği rivayetler çoğunluktadır.

Ebû'l-Fütûh Râzî'nin kaynaklarına baktığımızda daha geniş bir yelpazenin olduğunu görürüz. Tefsir, şii eğilimli olmasına rağmen kaynak açısından pek de ayırım yapılmadan her kanaldan faydalanma yoluna gidilmiştir. Bu nedenle Ebû Cafer et-Tûsî'den sonra Tabresî ile birlikte toparlayıcı tefsir üslubunun uygulandığı bir eser olmuştur. Tefsir ve Kur'ân ilimleri kaynaklarına baktığımızda şu isimlerle sık karşılaşmaktayız:

Muaz b. Cebel (v. 17/638)³²⁵, Übeyy b. Ka'b (v. 30/651)³²⁶, Abdullah b. Mesud (v. 32/653)³²⁷, Ka'bü'l-Ahbâr (v. 32/652)³²⁸, Selmân-ı Fârisî (v. 36/656)³²⁹, Ebû Musa el-Eş'arî (v. 42/662)³³⁰, Abdullah b. Abbas (v. 68/687)³³¹, Abdullah b. Ömer (v. 73/692)³³², Said b. Müseyyeb (v. 94/712)³³³, Said b. Cübeyr (v. 95/713)³³⁴, Mucâhid b. Cebr (v. 103/721)³³⁵, Şa'bî (v. 104/)³³⁶, Dahhâk b. Muzâhim (v. 105/723)³³⁷, İkrime (v. 105/723)³³⁸, Ebû Recâ el-Utâridî (v. 105/723)³³⁹, Hasen el-Basrî (v. 110/728)³⁴⁰, Muhammed b. Sîrîn (v. 110/728)³⁴¹, Atıyye b. Sa'd el-Avfî (v.

³¹⁸ Ömer Neseî, 107b.

³¹⁹ Ömer Neseî, 28a.

³²⁰ Ömer Neseî, 101a.

³²¹ Ömer Neseî, 64b.

³²² Ömer Neseî, 104a.

³²³ Ömer Neseî, 177b.

³²⁴ Ömer Neseî, 173a.

³²⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 208.

³²⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 19.

³²⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 107.

³²⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 74.

³²⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 9.

³³⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 240.

³³¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 151.

³³² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 63.

³³³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 26.

³³⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 35.

³³⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XV, s. 241.

³³⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XI, s. 27.

³³⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 141.

³³⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XII, s. 256.

³³⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VIII, s. 165.

³⁴⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 76.

³⁴¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVII, s. 6.

111/730)³⁴², Atâ b. Ebî Rebâh (v. 114/732)³⁴³, Vehb b. Münebbih (v. 114/732)³⁴⁴, Katâde b. Diâme es-Sedûsî (v. 117/735)³⁴⁵, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (v. 118/736)³⁴⁶, Abdullah ibn Kesîr (v. 120/738)³⁴⁷, İbn Muhaysîn (v. 123/741)³⁴⁸, İsmail b. Abdîrrahman es-Süddî (v. 127/744)³⁴⁹, Âsım b. Ebî'n-Necûd Behdele (v. 127/745)³⁵⁰, Âsım b. Accâc el-Cahderî (v. 129/747)³⁵¹, Atâ b. Ebî Müslim el-Horâsânî (v. 135/752)³⁵², Ebân b. Tağlib (v. 141/758)³⁵³, Süleyman b. Mihrân el-A'meş (v. 148/765)³⁵⁴, Muhammed b. Sâib el-Kelbî (v. 146/763)³⁵⁵, Ebû Hamza es-Sümmâlî (v. 150/767)³⁵⁶, Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767)³⁵⁷, Ebû Amr b. Alâ (v. 154/771)³⁵⁸, Ebû's-Semmâl el-Adevî (v. 160/777)³⁵⁹, Süfyân es-Sevrî (v. 161/778)³⁶⁰, Süfyân b. Uyeyne (v. 198/813)³⁶¹, Ebû Hayve Şüreyh b. Yezîd (v. 203/818)³⁶², Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (v. 207/822)³⁶³, Kâlûn (v. 220/835)³⁶⁴, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (v. 224/838)³⁶⁵, Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/915)³⁶⁶, Muhammed ibn Cerîr et-Taberî (v. 310/922)³⁶⁷, Ebû İshâk İbrahim b. Sirrî ez-Zeccâc (v. 311/923)³⁶⁸, Muhammed b. Mesud el-Ayyâşî (v. 320/932)³⁶⁹, Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933)³⁷⁰, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî (v. 322/935)³⁷¹, Ali b. İlsâ er-Rummânî (v. 384/994)³⁷², Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (v. 412/1021)³⁷³, Ebû'l-Kâsım

³⁴² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VIII, s. 399.
³⁴³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 70.
³⁴⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 185.
³⁴⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 85.
³⁴⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIV, s. 141.
³⁴⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XV, s. 262.
³⁴⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIII, s. 100.
³⁴⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 85.
³⁵⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 347.
³⁵¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VII, s. 414.
³⁵² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 427.
³⁵³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IX, s. 223.
³⁵⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 242.
³⁵⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: X, s. 174.
³⁵⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 116.
³⁵⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 288.
³⁵⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 170.
³⁵⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 166.
³⁶⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 37.
³⁶¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 73.
³⁶² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 76.
³⁶³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 304.
³⁶⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 66.
³⁶⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 129.
³⁶⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VIII, s. 143.
³⁶⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 191.
³⁶⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 197.
³⁶⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 244.
³⁷⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 201.
³⁷¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 170.
³⁷² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIV, s. 38.
³⁷³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 52.

Huseyn b. Ali el-Vezîr el-Mağribî (v. 418/1027)³⁷⁴, Ebû İshak es-Sa'lebî (v. 427/1035)³⁷⁵, Seyyid Murtezâ Alemlü'l-Hüdâ (v. 436/1044)³⁷⁶, Ebû Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsî (v. 460/1067)³⁷⁷, Mahmud b. Ömer Cârullah ez-Zemahşerî (v. 538/1143)³⁷⁸.

Şiir ve dil kaynaklarında öne çıkan isimler şunlardır:

İmruu'l-Kays (v. 540 m.)³⁷⁹, Ebû Dûâd el-İyâdî (v. 550 m.)³⁸⁰, Amr b. Külsûm (v. 584 m.)³⁸¹, Müsakkıb el-Abdî (v. 588 m.)³⁸², Züheyr b. Sülmâ (v. 609 m.)³⁸³, Kays b. Hatîm (v. 620 m.)³⁸⁴, Ümeyye b. Ebi's-Salt (v. 5/626)³⁸⁵, Abdullah ibnü'z-Ziba'râ (v. 15/636)³⁸⁶, Ebû Züeyb el-Hüzelî (v. 28/648)³⁸⁷, Hassân b. Sâbit (v. 60/680)³⁸⁸, Amr b. Said el-Eşdak (v. 70/690)³⁸⁹, Cerîr b. Atıyye (v. 110/728)³⁹⁰, Ferezdak (v. 114/732)³⁹¹, Zü'r-Rumme Geylân b. Ukbe (v. 117/735)³⁹², Ali b. Hamza el-Kisâî (v. 189/805)³⁹³, Müerric b. Amr es-Sedûsî (v. 195/811)³⁹⁴, Nadr b. Şümeyl (v. 203/819)³⁹⁵, Muhammed b. Müstenîr el-Kutrüb (v. 210/825)³⁹⁶, Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (v. 215/830)³⁹⁷, Ebû Temmâm et-Tâî (v. 231/846)³⁹⁸, Yakub b. İshak es-Sikkî (v. 244/858)³⁹⁹, Yusuf Arûzî (v. 3/10. yy)⁴⁰⁰, Muhammed b. Yezîd el-Müberred (v. 286/900)⁴⁰¹, Ahmed b. Yahya es-Sa'leb (v. 291/903)⁴⁰², Muhammed İbn Düreyd (v. 321/933)⁴⁰³, Ebû Bekr Ahmed b. Ali İbnü'l-İhşîd (v. 326/)⁴⁰⁴, Ebû

³⁷⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 18.

³⁷⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 159.

³⁷⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 5.

³⁷⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VIII, s. 168.

³⁷⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XI, s. 100.

³⁷⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 22.

³⁸⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VIII, s. 274.

³⁸¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 261.

³⁸² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 79.

³⁸³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 78.

³⁸⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 30.

³⁸⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 49.

³⁸⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 198.

³⁸⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 68.

³⁸⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 93.

³⁸⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XV, s. 305.

³⁹⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 305.

³⁹¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 231.

³⁹² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIII, s. 125.

³⁹³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 41.

³⁹⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 287.

³⁹⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIII, s. 137.

³⁹⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XV, s. 117.

³⁹⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 10.

³⁹⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 108.

³⁹⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 71.

⁴⁰⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VII, s. 52.

⁴⁰¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XI, s. 265.

⁴⁰² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVIII, s. 82.

⁴⁰³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 2.

Hâmid Hârzencî (v. 348/959)⁴⁰⁵, Ebû'l-Kasım Unsurî (v. 421/1040)⁴⁰⁶, Ebû'l-Mecd Senâî (v. 545/)⁴⁰⁷.

Hadis kaynakları olarak da şu isimler tebarüz etmektedir: Sa'd b. Ubâde (v. 14/635)⁴⁰⁸, Ümmü Seleme (v. 30/650)⁴⁰⁹, Ebû Zerr el-Gıfârî (v. 32/652)⁴¹⁰, Huzeyfe b. Yemân (v. 36/656)⁴¹¹, Esmâ bint Umeys (v. 40/661)⁴¹², Abdurrahman b. Semure (v. 50/670)⁴¹³, Cerîr b. Abdillâh el-Becelî (v. 51/671)⁴¹⁴, Sa'd b. Ebî Vakkâs (v. 55/675)⁴¹⁵, Âişe bint Ebî Bekr (v. 58/678)⁴¹⁶, Ebû Hureyre (v. 59/678)⁴¹⁷, Cübeyr b. Mut'im (v. 59/679)⁴¹⁸, Ma'kıl b. Yesâr (v. 59/679)⁴¹⁹, Amr b. Şurahbîl (v. 63/683)⁴²⁰, Nu'mân b. Beşîr (v. 65/684)⁴²¹, Berâ b. Âzib (v. 72/691)⁴²², Ebû Said el-Hudrî (v. 74/694)⁴²³, Câbir b. Abdillâh (v. 78/)⁴²⁴, Ebû Ümâme el-Bâhilî (v. 81/700)⁴²⁵, Zirr b. Hubeyş (v. 83/702)⁴²⁶, Vâsile b. Eski' (v. 83/702)⁴²⁷, Enes b. Malik (v. 93/711)⁴²⁸, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (v. 94/713)⁴²⁹, Şehr b. Havşeb (v. 100/718)⁴³⁰, Yahya b. Vessâb (v. 103/721)⁴³¹, Muhammed Bâkır (v. 114/733)⁴³², Ebû İmrân el-Cu'fî (v. 128/746)⁴³³, Ebû'l-Cârûd (v. 150/767)⁴³⁴, Ahmed b. Hanbel (v. 241/)⁴³⁵, Yahya b. Muâz er-Râzî (v. 258/)⁴³⁶, Ebû Kılâbe (v. 276/890)⁴³⁷.

⁴⁰⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 45.

⁴⁰⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 23.

⁴⁰⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 168.

⁴⁰⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 349.

⁴⁰⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIV, s. 91.

⁴⁰⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 242.

⁴¹⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 316.

⁴¹¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 220.

⁴¹² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XV, s. 322.

⁴¹³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 246.

⁴¹⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVII, s. 100.

⁴¹⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVII, s. 254.

⁴¹⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 343.

⁴¹⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 294.

⁴¹⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IX, s. 120.

⁴¹⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 284.

⁴²⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 34.

⁴²¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 482.

⁴²² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 391.

⁴²³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XII, s. 347.

⁴²⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 47.

⁴²⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 80.

⁴²⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 163.

⁴²⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 16.

⁴²⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 247.

⁴²⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 230.

⁴³⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 17.

⁴³¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 78.

⁴³² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 74.

⁴³³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 398.

⁴³⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 67.

⁴³⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 379.

⁴³⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 61.

⁴³⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 82.

Fıkıh kaynaklarına baktığımızda ise şu simalar ön planda yer almaktadır:

Muhammed ibnü'l-Hanefiyye (v. 81/700)⁴³⁸, Abdurrahman İbn Ebî Leylâ (v. 83/702)⁴³⁹, İbrahim b. Yezid en-Nehâî (v. 96/715)⁴⁴⁰, İbn Şübrüme (v. 144/761)⁴⁴¹, Ebû Hanîfe (v. 150/767)⁴⁴², Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (v. 157/774)⁴⁴³, Mâlik b. Enes (v. 179/795)⁴⁴⁴, Ebû Yûsuf (v. 182/798)⁴⁴⁵, Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî (v. 189/804)⁴⁴⁶, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/819)⁴⁴⁷, Dâvud ez-Zâhirî (v. 270/884)⁴⁴⁸, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî (v. 319/931)⁴⁴⁹, Ebû'l-Hasen el-Kerhî (v. 340/952)⁴⁵⁰, Ebû Cafer el-Esterâbâdî (v. 360/970)⁴⁵¹, Ebû Said ed-Darîr (v. 448/1056)⁴⁵², Ebû Cafer et-Tûsî.

Tefsirin beslendiği sufi damara bakacak olursak Râbiatü'l-Adeviyye (v. 180/796), Abdullah b. Mübarek (v. 181/797), Fudayl b. İyâz (v. 187/803)⁴⁵³, Ebû Süleyman Dârânî (v. 215/830), Hâtem b. Yusuf el-Esamm (v. 237/851), Haris b. Esed el-Muhâsibî (v. 243/857), Sevbân b. İbrahim Zü'n-Nûn el-Mısrî (v. 245/859)⁴⁵⁴, Sirrî b. Muğallis es-Sekatî (v. 253/867), Ebû Bekr el-Varrâk (v. 269/883), Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (v. 283/896), Bekr b. Sehl ed-Dimyâtî (v. 289/901), Ebû'l-Huseyn Nûrî (v. 295/907), Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909)⁴⁵⁵, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Vâsıtî (v. 312/925), Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932)⁴⁵⁶, Ebû Bekr Dûlef b. Cahder eş-Şiblî (v. 334/946)⁴⁵⁷, Ebû'l-Hasen Bûşencî (v. 402/1021) gibi isimler dikkat çekmektedir.

İslam tarihi açısından kullanılan kaynaklar Muhammed ibn İshâk (v. 151/768)⁴⁵⁸ ve Muhammed b. Ömer el-Vâkidî (v. 207/823)⁴⁵⁹ dir.

⁴³⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 238.

⁴³⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 332.

⁴⁴⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VII, s. 122.

⁴⁴¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 374.

⁴⁴² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 26.

⁴⁴³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIX, s. 204.

⁴⁴⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 255.

⁴⁴⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 38.

⁴⁴⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 138.

⁴⁴⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 374.

⁴⁴⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 13.

⁴⁴⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 71.

⁴⁵⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 44.

⁴⁵¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 253.

⁴⁵² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 185.

⁴⁵³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVII, s. 77.

⁴⁵⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 173.

⁴⁵⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVII, s. 112.

⁴⁵⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVIII, s. 200.

⁴⁵⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 101.

⁴⁵⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 291.

⁴⁵⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 238.

Kaynakları değerlendirmek gerekirse her iki müfessirin kaynakları benzerlik göstermektedir. Tefsir kaynakları yönünden her iki müfessirin de sahabe ve tabiûn âlimlerine ağırlık verdikleri açıktır. Buradan çıkan sonuç ilk dönem şii tefsirinin, kaynak açısından daha henüz ayrışmamış olması ve hem Sünni hem de şii müfessirlerin aynı havuzdan beslenmeleridir. Ayrışma özellikle Cafer es-Sâdık'tan sonra daha belirginleşmiştir. Bu ayrışmanın da sadece tefsirde değil her alanda meydana geldiği yadsınamaz. Her iki eserin en fazla istifade ettiği kaynaklara bakarsak; Ömer Neseî'nin gerek fıkıh ve kelâm ilmi açısından ve gerekse de tefsir ilmi yönüyle en fazla referans gösterdiği kişi Mâtürîdî'dir. Sonrasında da tasavufî olmakla birlikte Kuşeyrî'nin görüşlerine de sıkça yer vermektedir. Ebu'l-Fütûh Râzî, tıpkı Neseî gibi ilk dönem tefsir kaynaklarından olabildiğince yararlanır. Kaynak niceliği itibariyle Râzî'nin Neseî'den daha geniş olduğu aşîkârdır. Onun başat kaynakları ise Hz. Ali, Cafer es-Sâdık, Şerif el-Murtezâ, Ebû Cafer et-Tûsî gibi kişilerdir. Meşhur müfessir Sa'lebî'nin, her iki müfessirin en önemli ortak kaynağı olduğunu da vurgulamalıyız.

Dil yönünden her ne kadar kaynaklar aynı olsa da Râzî'nin şiir yönünden farsça şiir istişhadını unutmamak gerekir. Bu da onun Neseî'ye nazaran daha zengin bir muhtevaya sahip olduğunu gösterir. Nitekim Neseî, farsça bildiği ve bir de tefsir yazdığı halde belki de bu tefsirinde muhataplarını gözeterek farsça şiir kullanmamış ya da dil açıklaması yapmamıştır. Oysaki Râzî hem kelime, hem mesel, hem de şiir tercümelerini farsça manevi tercüme olarak yapma gayreti içinde olmuştur.

Fıkıh yönüyle Neseî tefsirinin ağırlıklı derecede Hanefî fıkıhına tahsîs edildiğini ve muhatap olarak da Şâfiî mezhebini aldığını görmekteyiz. Zaten Neseî, hilâf ilmine ayırdığı eserinde ana muhatap olarak Şâfiî mezhebini almış ve onunla kendi mezhebini mukayese etmeye çalışmıştır. Şiileri de çok az derecede Râfîzî olarak anmıştır. Genel kaynak olarak Hanefî mezhebinin önde gelen simalarını ve Mâtürîdî'yi kullanan müfessir, ahkâm konusunda müstakil eserler telif ettiği için fikhî hüküm ifade eden ayetlerde fazla detaya girmemiştir. Râzî ise fıkıh konularında Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık gibi imamların yanında Ebû Cafer et-Tûsî'den oldukça istifade etmiştir. Aynı zamanda mezhebini savunup Sünnilere cevap verebilmek ve hilafî konulara açıklık getirebilmek adına dört mezhebin önde gelen isimlerine referans yapması onun her kaynağı kullanması yönünü bize göstermektedir.

Tasavvuf açısından Nesefî tefsirinin daha dolu olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar Kuşeyrî ve onun görüşleri ağırlıkta ise de diğer sufilerin görüşlerini bolca kullanması yönüyle işârî muhtevaya sahip bir tefsir demek mümkündür. Râzî ise aynı şekilde sûfî damardan beslenen bir müfessir olup özellikle tasavvufî kavramları işlerken yerinde kaynakları vermesini bilmiştir.

İslam tarihi hakkında her iki müellifin de İbn İshak ve Vâkıdî kanalından haberleri aktarması bu iki müellifin güvenilirliğine ve popülerliğine işaret etmektedir. Ancak her iki tefsirde de Vâkıdî, İbn İshak'a göre daha fazla kaynak gösterilmiştir. Bunun yanında az da olsa Mukâtil b. Süleyman, Kelbî gibi kişilerden de alıntılar yapılmıştır.

Kaynaklara genel anlamda bakarsak Ömer Nesefî, kendi kaynaklarını yani ehl-i sünnete mensup kişi ya da eserleri kullanmakla birlikte diğer cenahtan yani Şîa müelliflerinden ya da eserlerinden pek istifade yoluna gitmemiştir. Bunun sebebi olarak Nesefî'nin "ben ve öteki" tasnifinde Şîa'yı muhatap almayıp eleştirilerini fıkhîta Şâfiî mezhebine kelimada da Mu'tezile mezhebine yöneltmesidir. Öte yandan Ebu'l-Fütûh Râzî, kendi mezhebinin fıkhî ya da kelâmî yönden haklılığını ortaya koymak için önce Ehl-i Sünnet ya da Mu'tezile'nin delillerini o mezheplerin kendi yöntemleri ya da delilleri ile destekler veya çürütür. Daha sonra da İmamiyye mezhebinin görüşlerini isbata çalışır. Bu yönüyle her iki mezhebin kaynaklarını son derece iyi etüt ettiği sonucuna ulaşabiliriz. Ayrıca her iki tefsirin hacimleri söz konusu olduğunda bu farklılığın nedenini anlayabiliriz.

B- Yapılmış Akademik Çalışmalar

İslam âleminde hemen her dönem telif eserler verildiği gibi şerh, haşiye, ihtisar, talik gibi mevcut eserlerin üzerine bazı eklemeler ve çıkarmalar yapılagelmiştir. Günümüzde de bu eserlerin yeniden, yine ilim dünyasının dikkatine sunulması, tanıtılması, tahkiki, tercümesi vb. faaliyetleri devam etmektedir. Çeşitli üniversitelerde, enstitülerde, ilmi ve edebi dergilerde, tezlerde ve makalelerde bir eserin ya da şahsın ilmi niteliği aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Müfessirlerimizden Ömer Nesefî, çokça eser telif etmiş ve eserlerinden bazıları medreselerde okutulmuş, teveccüh görmüştür. Tezimizin konusu olan et-Teysîr adlı tefsiri yazma olduğu için pek rağbet görmemiş, araştırmacıların ilgisini çekmemiştir. Ülkemizde bu tefsir ile ilgili olarak yapılan ilk akademik çalışma 1995 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (öl.537-1142) "et-Teysir fi't-Tefsir" Adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara*

Sûresi'nin Tenkidli Neşri başlığıyla Ayşe Hümeýra Aslantürk tarafından doktora tezi olarak yapılmıştır⁴⁶⁰. Bundan başka ülkemizde bu eserle ilgili olarak başka çalışma yapılmamıştır.

Arap âleminde ise bu tefsir kısım kısım bölünerek tahkik edilmiştir. Ancak bu parçaların birleştirilip tek bir kitap başlığı altında yayınlandığı bilgisi mevcut değildir. Öte yandan aynı müfessire ait olan *el-Ekme'lü'l-Atvel* isimli tefsir Mısır Ezher Üniversitesi Usulü'd-Dîn Fakültesi'nde Sabri İbrahim Salim tarafından *el-İmâm Necmuddîn en-Nesefî ve Menhecuhu fi't-Tefsir min Hılâli Tefsirihi'l-Müsemma bi'l-Ekme'lü'l-Atvel* adıyla 2005 yılında doktora tezi olarak verilmiştir.

Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Ravzu'l-Cinân adlı tefsiri ise yaklaşık yüz yıllık bir süreçte değişik tahkik ve baskıları yapıldığı için hakkında daha çok çalışma yapılmıştır. Şimdi bunları zikrederim:

1- Tezler

Asker Hukûkî, **Tahkîk der Tefsîr-i Ebû'l-Fütûh Râzî**, Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1346, Doktora. Ebû'l-Fütûh Râzî ve tefsiri hakkında ilk ve en mufassal eserdir.

Muhammed Mehdî Hakkî, **Reveş-i Şeyh Ebû'l-Fütûh Râzî der Tefsîr-i Ravzu'l-Cinân**, Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, Tahran, 1371, Yüksek Lisans.

Abdulâlî İnâyetî, **Ehemm-i Endişehây-ı Kelâmî Ebû'l-Fütûh Râzî**, Dânişgâh-ı Kum, Kum, 1377, Yüksek Lisans.

Haydar Basîr, **Nükât-ı İtikâdî ve Kelâmî der Tefsir-i Ebû'l-Fütûh Râzî**, Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslamî, Tebrîz, 1377, Yüksek Lisans.

Zühre İ'timâdî, **Mebâhis-i Ulûm-i Kur'ân der Tefsîr-i Râzî**, Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslamî, Tahran, 1380, Yüksek Lisans.

2- Makaleler

Asker Hukûkî, *Erzeş-i Edebî yi Tefsiri Ebû'l-Fütûh Râzî* **Nuhustîn Kongre-i Tahkîkât-ı Edebî**, Tahran, 1353, Sayı 2, ss.100-125.

Hüseyn Seyyâh Gürcî, *Nigâhî be Zendegî ye Ebû'l-Fütûh Râzî ve Tefsir-i O*, **Mecelle-i Beyyinât**, Yıl 12, Sayı 47, ss. 34–59.

⁴⁶⁰ Bu çalışma ayrıca kitap olarak da basılmıştır. Aslantürk, "Ömer Nesefî ve Tefsirdeki Metodu" Fakülte Kitabevi, 2007 Isparta.

Ya'sûb Abbasi Ali Kemer, *Nuhustîn Tefsir-i Farisi yi Şîî*, **Mecelle-i Beyyinât**, Yıl 12, Sayı 47, ss. 173–184.

Rıza Bâbâî, *Ravzu'l-Cinân İctihâdî Yâ Me'sûr*, **Mecelle-i Beyyinât**, Yıl 12, Sayı 47, ss. 134–147.

Muhammed Cafer Yâhikî, *Taberî ve Ebû'l-Fütûh*, **Mecelle-i Mişkât**, 1369, Sayı 28, ss. 16–25.

Muhammed Huseyn Mübelliğ, *Ravzu'l-Cinân ve Esbâb-ı Nüzûl*, **Pejûheşhâyı Kur'ânî**, 1374, Sayı 1, ss. 183–200.

Nâdialî Âşûrî Telûkî, *Nesh ez Dîdegâh-ı Ebû'l-Fütûh Râzî*, **Havza-i İsfahân**, 1379, Şehrîver, Sayı 2, ss. 44-66.

C- İzlenen Yöntemler

Bu başlıktan maksat, müfessirlerin âyet ve sure tefsirinde izledikleri metotlar hakkında bilgi vermektir.

1- Sure Tefsirinde İzlenen Yöntemler

Ömer Neseî, et-Teysîr adlı eserinde bir sureye başlarken, öncelikle kendine has besmele formatını kullanır. Yani Yüce Yaraticının üç önemli ismi olan Allâh-Rahmân-Rahîm isimlerini hamdele kısmında kullanıp surede geçen âyetlerle terkip ederek edebi bir giriş yapar⁴⁶¹. Her surenin girişinde bunlardan olduğu için kısmen konulu tefsire bir geçiş örneği olarak addedilebilir.

Müfessir, bu hamd u sena faslının ardından genelde surenin fazileti ile ilgili rivâyeti ya da rivâyetleri aktarır. Burada genel olarak söylenmesi gereken, müellifin vurguyu bizzat surenin kendi fazileti konusuna yapmayıp onu okuyanın elde edeceği sevaba dikkat çekmesidir⁴⁶². Devamında surelerin mekkî-medenî oluşlarını nakleden Neseî, eğer ihtilaf varsa ya da birkaç âyet bu nitelemenin dışında kalıyorsa bunu da dile getirmiştir⁴⁶³.

⁴⁶¹ Ömer Neseî, 230b, 281a, 370b. Örneklendirmek gerekirse İsrâ ya da Neseî'nin kendi kullanımıyla Benî İsrâîl Suresi şöyle başlamaktadır: الحمد لله الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الرحمن الذي

له الأسماء الحسنى الرحيم الذي أنزل الفرقان شفاء ورحمة لمن اهتدى

Burada Neseî, surenin önemli konuları olan İsrâ olayına, müşriklere cevaben Allah'ın pek çok ve güzel ismi olduğuna ve de Kur'ân-ı Kerîm'in şifa ve rahmet kaynağı olduğuna dair ilgili surenin 1., 82. ve 110. ayetlerini kullanmıştır.

⁴⁶² Ömer Neseî, 212a, 308a, 352a.

⁴⁶³ Ömer Neseî, 151a, 226a.

İstatistik anlamında da işlediği surenin kaç âyet, kelime ve harften oluştuğunu belirtir. Âyet sayısında ihtilaf varsa onu da ayrıca nakleder⁴⁶⁴. Bu bilgileri tefsirinin sonunda tüm Kur'ân ile ilgili olarak birleştirir. Nihâyet sureler arası uyum dediğimiz Tenâsüb konusuna da değindikten sonra âyetlerin tefsirine geçer⁴⁶⁵. Burada konuyla ilgili ayrıntılı örnek vermememizin sebebi her konunun kendi başlığı altında ayrıntılı şekilde örnekleriyle işlenecek olmasından dolayı konuyu uzatmama eğilimidir.

Ebû'l-Fütûh Râzî'nin surelerin tefsirinde izlediği yöntem Nesefî'den farklı değildir. Başlangıçta surenin adını verir. Sure hakkındaki fezâil rivayetini aktarır⁴⁶⁶. Surenin mekkî-medenî oluşu hakkındaki bilgileri varsa ihtilafı görüşleri nakleder. Peşinden âyet sayılarını verir⁴⁶⁷. İhtilaf varsa Basra, Kufe, Şam, Hicaz gibi bölgelere atıflar yaparak sayıları onların görüşlerine göre aktarır⁴⁶⁸. Yine Nesefî'de olduğu gibi burada da surelerdeki kelime ve harf sayılarını veren müfessir, ilgili surede nasih-mensuh olup olmadığı bilgisini de burada paylaşır⁴⁶⁹. Nesefî'nin aksine sure başlangıçlarında tenasüb konusuna ait bilgilere yer vermez.

2- Âyet Tefsirinde İzlenen Yöntemler

Âyet tefsiri kısmında müfessirler genelde iki metodu izlemişlerdir. Ya âyetleri önce birkaç âyetten oluşan gruplara bölüp sonra o grupları tefsir etmişler ya da baştan sona ne geldiyse onu yorumlayıp geçmişlerdir. Ancak bunu yaparken de her müfessir yine kendine özgü bir yöntem uygulamıştır.

Ömer Nesefî, sure başlıklarını bitirip âyetleri tefsir etme kısmına geçtiğinde âyetleri olduğu gibi parça parça, kelime kelime alır, inceler. Öncelikle kelimenin lugavi anlamlarını vermeye çalışır. Sahabe, Tabiin ve sonraki dönemden kelimeyle ilgili görüş varsa verir. Yoksa doğrudan dil âlimlerinin görüşleriyle konuyu açıklamaya çalışır. İslam öncesi ve sonrası şairlerin şiirlerini kullanır. Yeri geldiğinde kelimenin farsça karşılığını da “ve fârisiyyetuhu” şeklinde bize verir. Devamında kıraat farklılığı varsa ona değinir. İ'rabu'l-Kur'ân ile ilgili olarak da kelimenin alması gereken ya da alması muhtemel harekeleri görüş sahiplerine dayandırarak nakleder.

⁴⁶⁴ Ömer Nesefî, 11a, 100a.

⁴⁶⁵ Ömer Nesefî, 310a, 374b.

⁴⁶⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 231.

⁴⁶⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XI, s. 244.

⁴⁶⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 231.

⁴⁶⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XI, s. 173.

Âyette geçen kelime ile ilgili daha önce yapılmış bir izah varsa “تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ” /tekaddeme zikruh” gibi; ileride açıklama yapılacaksa “سَيَأْتِي بَيَانُهُ/seye’tî beyânüh” şeklindeki ifadelerle atıflarda bulunur. Sebeb-i nüzul varsa onu nakleder. Tarihi bilgi olarak da nakillerde bulunur.

Âyetlerin açıklanmasında başta Kuşeyrî olmak üzere sufi meşrep kişilerin sözlerinden, şiirlerinden faydalanılmıştır. Yine tasavvufun yanı sıra kelim ilmiyle alakalı konularda çoğunlukla İmam Mâtürîdî olmak üzere pek çok âlimden nakiller yapılmıştır. Fıkıhla ilgili âyetlerde de Neseî, fakih vasfını ön plana çıkarmıştır.

Ebû'l-Fütûh Râzî, kimi zaman birkaç âyeti kimi zaman da –muhtemelen kısa- bir sureyi tamamen ele alarak önce farsça tercümesini verir. Eğer o kısım ile ilgili bir nüzul sebebi var ise onu nakleder. Bazen sebeb-i nüzul rivâyetlerinde siyer konusunda tarihi bilgilere de yer verir. Kıraat farklılıkları, farklı okuyuşlar varsa kaynağını belirterek bir açılım yapar.

Müfessir, hadislerden, sahabe kavlinde ve diğer âlimlerin sözlerinden faydalanır. Ancak bunlara ilaveten Ömer Neseî tarafından kullanılmayan ve masum addedilen imamların görüşlerini ve onların ashabının görüşlerini de kullanır.

Âyetlerin tamamında ya da müfred kelimelerde geçen edebî sanatları, kelimelerin farklı anlamlarını, farklı kullanımlarını dil âlimlerinin görüşleriyle açıklar. Bu anlamda uygun yerlerde şiirden istifade etmeyi unutmaz. Bu şiirler hem arapça hem de farsçadır.

Şu kadarı var ki Ömer Neseî'nin tefsirinde rivâyet tarzı tefsir ile işârî yorumlar ağır basarken Ebû'l-Fütûh Râzî'nin eserinde vâizâne bir üslup ve her açıdan toparlayıcılık dikkati çekmektedir. Bu ve benzeri hususlar ayrıntılı alt başlık halinde inceleneceği için bu kadarıyla yetiniyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

Kur'ân İlimleri Açısından Tefsirler

Kur'ân-ı Kerîm, semavi kitapların sonuncusu, onların tasdik edicisi ve onların gözleyicisidir⁴⁷⁰. Bunun yanında Kur'ân-ı Kerîm, edebî yönden de ayrı bir husûsîyete sahiptir. Bu yüzden onun daha iyi anlaşılabilmesi için bazı yan disiplinlere ihtiyaç vardır. İşte bu yardımcı disiplinlere Kur'ân İlimleri (Ulûmu'l-Kur'ân) adı verilmektedir⁴⁷¹. Ancak tanım olarak şunları verebiliriz: “Konusu her yönüyle Kur'ân-ı Kerîm olan, Kur'ân'la ilgili ya da onun içerdiği ilim ve araştırmalardan oluşan, Kur'ân'ın en doğru şekilde anlaşılmasına yardımcı olmayı gaye edinen bir bilgi alanıdır”⁴⁷² ya da “Kur'an'ın içerik ve üslubunun anlaşılmasına, açıklanmasına yardımcı olan ve doğrudan Kur'an'la ilgili disiplinler ile onların metodlarının tek çatı altında toplanmış haline Kur'an İlimleri denir”⁴⁷³.

I- Kur'ân Tarihi Konusundaki Görüşleri

A- İlk İnen Âyet ve Sureler

Kur'ân-ı Kerîm iki ana merhalede nâzil olmuştur. Bu merhalelerden ilki olan Mekke döneminde Kur'ân-ı Kerîm'in önemli bir bölümü nâzil olmuştu. Geri kalan kısmı ise Medine döneminde inmiştir. Ancak ihtilafli âyetlerden ya da surelerden gördüğümüz kadarıyla ihtilafa mevzu olan âyetlerin neler olduğunun bilinmesi de

⁴⁷⁰ Mâide 5/48: ... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ

⁴⁷¹ Kur'ân İlimlerinin tanımı, kapsamı ve literatürü hakkında pek çok eser, tez ya da makale olduğu için tarihçesi, içeriği vs. hakkında ayrıntıya girmeyeceğiz. Bu alanla ilgili bazı kitaplar için bkz: Abdullah b. Vehb (v. 197/812) **el-Câmi' li-Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Mikloş Muranyi, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, yrs., 2003; Hâris b. Esed el-Muhâsibî (v. 243/857), **el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân**, thk. Hüseyin Kuvvetlî, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1398/1979; Muhammed b. Halef el-Merzübân (v. 309/921) **el-Hâvî fi Ulûmi'l-Kur'ân**; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/936), **el-Muhtezzen fi Ulûmi'l-Kur'ân**; Ebû Bekir el-Enbârî (v. 328/939), **Acâibu Ulûmi'l-Kur'ân**; Muhammed b. Ali el-Kerecî (v. 360/970), **Nuketü'l-Kur'ân**; Muhammed b. Ali el-Udfuvî (v. 388/998), **el-İstignâ fi Ulûmi'l-Kur'ân**; Ali b. İbrahim b. Saîd el-Havfî (v. 430/1038) **el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân**; Ebû Davud Süleyman b. Necah (v. 496/1103) **el-Beyânu'l-Câmi' li Ulûmi'l-Kur'ân**; Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201), **Fünûnü'l-Efnân fi Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân**, Daru'l-Beşâir, Beyrut, 1987; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) **el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.

⁴⁷² Ahmet Nedim Serinsu, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü**, Şule Yay. İstanbul, 1994, s. 54.

⁴⁷³ Nefise Karaca Efe, **Kurtubî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2012, s. 10.

yine sebab-i nüzûlde olduğu gibi sema'a yani rivâyetlere bağlıdır. Bu konuya yer veren eserlerde çeşitli rivâyetler yer almaktadır⁴⁷⁴.

İlk inen âyet ya da sure hakkında Ömer Neseî, üç farklı surede bilgi vermektedir. İlk olarak Fâtiha Sûresi hakkında Ebû Meysere kaynaklı şu rivâyeti verir: "Resulullah, yalnız kaldığında kendisine "Ey Muhammed!" diye nida eden bir ses işitince içini bir korku kapladı ve hemen oradan kaçarak uzaklaştı. Varaka b. Nevfel bunları dinlediğinde ona aynı sesi duyduğunda ne dediğini işitinceye kadar orada beklemesini söyledi. Resulullah yine yalnız kaldığında yine aynı ses "Ey Muhammed" diye nida edince "lebbeyk" diye cevap verdi. O sesin sahibi, Resulullah'tan "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in onun elçisi olduğuna şehadet ederim" demesini ve Fatiha Sûresi'ni okumasını istedi"⁴⁷⁵. Bu rivâyeti aktaran Neseî, bunun Fatiha'nın mekkî oluşuna, ilk inenlerden olduğuna ve besmelenin de ondan bir âyet sayılmadığına delalet ettiğini ifade etmektedir⁴⁷⁶.

İlk inen âyetler konusunda Neseî bir diğer açıklamayı Alak Sûresi'nin ilk 5 âyeti bağlamında yapmaktadır. Burada Hz. Âişe kaynaklı "Peygamberliğin başlangıcı günün ağarması gibi ortaya çıkan sadık rüyalar" rivâyetini⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Muhammed İbn İshak el-Yesârî, **Sîretü'l-bni İshâk**, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1978, s. 123; Ebû Ubeyd, **Fedâilü'l-Kur'ân**, ss. 363–70; İbnü'd-Durays, ss. 35–8. Konuyla ilgili güncel bir çalışma için bkz: Mesut Erdal, "Dinin Kemâle Erdirilmesi Bağlamında Kur'ân'ın En Son İnen Ayetleri Üzerine Bir Tetkik", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt: III, sayı: 1, Diyarbakır, 2001, ss. 61-80.

⁴⁷⁵ İbn Ebî Şeybe, cilt: VII, s. 329; Vâhidî, s. 11.

⁴⁷⁶ Ömer Neseî, 4b.

⁴⁷⁷ İbn İshak, s. 120-3; Abdürrezzak b. Hemâm, cilt: V, ss. 321-2; Buhârî, **Bed'ü'l-Vahy**, 3: Resûlullah'ın peygamberliğinin başlangıcı uykuda doğru rüyâ görmekle olmuştur. Gördüğü rüyalar, sabah aydınlığı gibi açık seçik zuhur ederdi. Ondan sonra kalbine yalnızlık/inzivâ sevgisi bırakıldı. Artık Hirâ Dağı'ndaki mağara içinde yalnızlığa çekilip, orada ailesinin yanına gelinceye kadar belli gecelerde te'hannüs-ki o da geceleri ibadet etmek demektir- eder ve yine azıklanıp giderdi. Sonra yine Hatice'nin yanına dönüp, bir o kadar zaman için yine azık tedârik ederdi. Nihayet Resûlullah'a bir gün Hirâ Mağarası'nda bulunduğu sırada melek geldi ve ona "Oku" dedi. O da: "Ben okumak bilmem" cevâbını verdi. Peygamber buyurdu ki: "O zaman Melek beni alıp tâkatim kesilinceye kadar sıkıştırdı. Sonra beni bırakıp yine "oku" dedi. Ben de ona: "Okumak bilmem" dedim. Yine beni alıp ikinci defa tâkatim kesilinceye kadar sıkıştırdı. Sonra beni bırakıp yine "oku" dedi. Ben de: "Okumak bilmem" dedim. Nihayet beni alıp üçüncü defa sıkıştırdı. Sonra beni bırakıp: "Yaratan Rabbinin adıyla oku. O, insanı yapışkan bir kan pıhtısından yarattı. Oku, Rabbin sonsuz kerem sahibidir. O, kalemle (yazı yazmayı) ve insana bilmediğini öğretendir" dedi. Bunun üzerine Resûlullah (kendisine vahy olunan) bu âyetlerle (korkudan) yüreği titreyerek döndü ve Hatice bt. Huveylid'in yanına girerek: "Beni örtün! beni örtün!" dedi. Korkusu gidinceye kadar vücûdunu sarıp örttüler. Ondan sonra Resûlullah meydana gelen hâdiseyi eşine anlatarak "Kendimden korktum" dedi. Hatice: "Böyle konuşma; Allah'a yemîn olsun ki, Allah hiçbir vakit seni utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, doğruyu söylersin, işini göremeyenlerin yardımına koşarsın, fakire verir, misafiri ağırlarsın, hak yolunda ortaya çıkan hâdiselerde halka yardım edersin" dedi. Bundan sonra Hatice, Resulullah'ı amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürdü. Bu zât, câhiliyye döneminde Hristiyan dînine girmiş bir kimse olup İbrânîce yazı bilir ve İncil'den Allah'ın dilediği mikdârda bâzı şeyleri İbrânîce yazardı. Varaka'nın gözleri görmüyordu. Hatice, Varaka'ya: Ey Amcamın oğlu, dinle bak, kardeşinin oğlu ne söylüyor? dedi. Varaka: "Ne var kardeşimin oğlu?" diye sorunca, Resûlullah gördüğü şeyleri kendisine haber verdi. Bunun üzerine Varaka şöyle dedi: "Bu gördüğün, Allah'ın Musa'ya gönderdiği Nâmûs'tur. Ah keşke kavmin seni çıkaracağı zaman

kullanmıştır. Sonrasında ikinci olarak inen vahyin Nûn/Kalem Sûresi ilk beş âyeti olduğunu söylemektedir⁴⁷⁸.

Ömer Neseffî, Müddessir Sûresi tefsirinde Yahya b. Kesîr'in Ebû Seleme'den rivâyet ettiği şu nakli kullanır: "Ebû Seleme'ye: 'Kur'ân'ın hangi bölümü daha önce inmiştir?' diye sorunca Ebû Seleme: '*Ey örtünüp bürünen*'⁴⁷⁹ dedi. Ben: "Peki ya '*oku/İkra*'"⁴⁸⁰ dedim, o da şöyle dedi: 'Ben sana Resulullah'ın dediğinden başkasını söylemiyorum. O şöyle demişti: 'Hira'da kalıyordum ve oradaki ibadetimi bitirince indim ve vadinin iç tarafından yürümeye koyuldum. Bu esnada bana seslenilince başımın üzerine baktım. Bir de ne göreyim, o-Cebrail- havada arşın üzerinde duruyor. Beni şiddetli bir titreme aldı. Eve gidince beni Hatice karşıladı ve ona "beni örtün beni örtün" dedim. Üzerime su döktüler. Bu olayların sonunda Allah Teâlâ, Müddessir Sûresi ilk âyetlerini indirdi"⁴⁸¹.

Ebû'l-Fütûh Râzî ise ilk inen âyetler konusunda Alak Sûresi'nde yukarıda aktarılan Âişe rivâyetini verir. Aynı yerde Mücâhid ve Atâ b. Yesâr'a göre ilk inen âyetlerin Alak Sûresi ilk beş âyeti olduğunu da söyler⁴⁸². Buna göre gelen ilk âyetler Alak Sûresi ilk beş âyetidir. Peşinden Hz. Peygamber'de meydana gelen psikolojik durumu da rivâyetler eşliğinde anlatan Râzî, Varaka b. Nevfel ile olan diyalogu da nakleder. Varaka, ona: "Bir daha bu sesi duyarsan sakın korkup kaçma, dinle!" demişti. Melek ona ikinci defa gelince ona Fatiha Sûresi'ni okutturduğunu ve onu ezberlediğini söyleyen Resulullah'a Varaka'nın cevabı şöyle olmuştu: "Müjdeler olsun Ey Muhammed! Sen, Musâ'nın ve İsa'nın müjdelendiği gibi müjdelendin, peygamber olarak gönderildin ve cihadla emrolunacaksın"⁴⁸³.

Râzî, Müddessir Sûresi'nin başında konuyla ilgili olarak kısa ama öz bir cümle ile aslında her şeyi özetlemektedir: "Rivâyet odur ki, Kur'ân-ı Kerîm'den nâzil

hayatta olsam!". Bunun üzerine Resûlullah: "Onlar beni çıkaracaklar mı ki?" diye sordu. O da: "Evet. Senin getirdiğin gibi bir şey getirmiş olan herkes düşmanlığa uğramıştır. Eğer senin davet günlerine ömrüm yeterse sana elimden geldiğince yardım ederim" cevabını verdi. Ondan sonra çok geçmeden Varaka vefat etti ve bir müddet için vahiy kesildi.

⁴⁷⁸ Ömer Neseffî, 401a.

⁴⁷⁹ Müddessir 74/1: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ.

⁴⁸⁰ Alak 96/1: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ.

⁴⁸¹ Ahmed b. Hanbel, cilt: III, s. 306; Buhârî, Tefsir, 401; Müslim, İman, 73.

⁴⁸² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 334.

⁴⁸³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, ss. 335-6.

olan ilk sure Fatiha'dır. Yine başka bir rivâyette "Ey Örtünüp Bürünen! /يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ" olan ilk sure Fatiha'dır. Yine başka bir kavilde ise "İkra/اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" inmiştir.⁴⁸⁴

B- Son İnen Âyet ve Sureler

Son inen âyet ya da surelerin neler olduğu konusu da müfessirlerimiz tarafından işlenmiştir. Ömer Neseî, "Allah'a döndürüleceğiniz, sonra da herkese hak ettiğinin eksiksiz verileceği ve kimsenin haksızlığa uğratılmayacağı bir günden sakının"⁴⁸⁵ âyetinin tefsirinde İbn Abbas'ın şunları söylediğini ifade eder: "Bu âyet, en son nazil olan âyettir. Kur'ân bir uyarı/vaîd ile bitirilmiştir. Resulullah bu âyetten sonra yedi gün yaşamıştır". Aynı yerde yine İbn Abbas'ın, "Bu, Kur'ân'da nazil olmuş, Cebrail'in getirmiş olduğu son âyettir. Resulullah 'bu âyeti ribâ âyeti'⁴⁸⁶ ile müdâyene âyetinin⁴⁸⁷ arasına koyun' dedi" şeklindeki başka bir sözünü de nakleden Neseî, İbn Abbas'ın bu sözünden sonra ağıladığını belirtir⁴⁸⁸.

Yine Neseî, Nisa Sûresi'nin son ayeti olan kelâlenin⁴⁸⁹ tefsirinde Süddî'den "Kur'ân-ı Kerîm'de en son inen üç âyet şunlardır: "*Senden fetva istiyorlar*"⁴⁹⁰, "*Senden yüz çevirirlerse 'bana Allah yeter' de*"⁴⁹¹ ve "*Allah'a döndürüleceğiniz... bir günden sakının*"⁴⁹² şeklinde bir nakilde bulunur⁴⁹³.

Tevbe Sûresi'nin son âyetini tefsir ederken Neseî, Ebû'l-Âliye'den şu nakilde bulunmaktadır: "Kur'ân'ın cem'i esnasında kimileri yazıyor; Übeyy b. Ka'b da onlara dikte ettiriyordu. "*Anlamayan bir topluluk olmaları sebebiyle Allah onların kalblerini imandan çevirmiştir*"⁴⁹⁴ âyetinin sonuna gelindiğinde vahiy kâtipleri Kur'ân-ı Kerîm'in sonuna geldiklerini zannettiler. Tam da bu anda Übeyy b. Ka'b, onlara "Resulullah, bana bu âyetten sonra iki âyet (128-129) daha okuttu. İşte bunlar Kur'ân-ı Kerîm'in

⁴⁸⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 21.

⁴⁸⁵ Bakara 2/281: وَأَتَقُوا يَوْمَ تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.

⁴⁸⁶ Bakara 2/ 278: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ.

⁴⁸⁷ Bakara 2/282: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى...

⁴⁸⁸ Ömer Neseî, 74b.

⁴⁸⁹ Nisâ 4/176: يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشُّلُّانُ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

⁴⁹⁰ Yukarıdaki âyet.

⁴⁹¹ Tevbe 10/129: فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ.

⁴⁹² Bkz. Dipnot 514.

⁴⁹³ Ömer Neseî, 120b.

⁴⁹⁴ Tevbe 10/127: صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ...

en son inen âyetleridir”⁴⁹⁵ dedi. Yine aynı yerde Berâ b. Âzib kaynaklı şu rivâyet de mevcuttur: “Tevbe Sûresi en son nâzil olan suredir”⁴⁹⁶.

Aslında yukarıdaki rivâyetten de Tevbe Suresi’nin Kur’ân-ı Kerîm’in son Sûresi olduğu anlaşılabilir. Zira vahiy kâtipleri Tevbe Sûresi 127. âyeti yazdıklarında bunun Kur’ân’ın son âyeti olduğunu düşünmüşlerdi. Übeyy b. Ka’b da bu son iki âyeti yine en sona eklediği için 128 ve 129. âyetlerin son inen âyet olarak kabul edilmesi normaldir.

Ömer Neseî, Nasr Sûresi tefsirinde de bu konuya ait rivâyetleri kullanmış ve burada tabiri câizse bir kronoloji sunmuştur. Mukâtil kaynaklı rivâyete göre bu sure Taif’in elde edilmesinden sonra inmiş olup, fetihten kasıt Mekke fethi; insanlar Yemen ehlidir⁴⁹⁷. Bu sure de Resulullah’ın ölümüne işarettir. Bu surenin inişinden sonra Resulullah bir ya da iki yıl yaşadı. Sonra haccetti ve bu esnada “elyevme ekmeltü” âyeti indi. Bundan seksen gün sonra kelâle âyeti nâzil oldu. Yaklaşık elli gün sonra da “vettekû yevmen.../...وَاتَّقُوا يَوْمًا...” âyeti indi. Sonrasında da bir rivâyette 11 gün bir rivâyette de 7 gün yaşadı ve vefat etti⁴⁹⁸.

Ebû'l-Fütûh Râzî en son nâzil olan âyet ya da sure hakkında İbn Abbas’tan şu rivâyeti aktarır: “Bu âyet (Bakara Suresi 2/281. ayet) nâzil olduğu vakit Cebrâil gelerek ‘Allah Teâlâ bu âyeti Bakara Sûresi 280. âyetin başına/riba âyeti ile müdâyene âyetinin arasına yerleştirin’ dedi”. Daha sonra yine İbn Abbas’tan bu âyetin en son inen âyet olduğu bilgisini nakleder⁴⁹⁹.

Bu rivâyetin devamında bir kronolojik sıralama da Râzî yapar. Özetle anlatırsak önce “*Muhakkak sen de öleceksin onlar da ölecek*”⁵⁰⁰ âyeti indiği vakit Resulullah “keşke ne zaman öleceğimi bileydim” demişti. Daha sonra Yüce Mevla, Nasr Sûresi’ni indirdi. Bu sureden dolayı namazda istiğfar etmeye başlayan Resulullah’a “daha önce bunu senden duymamıştık” diyen sahabeye cevap olarak “ölüm haberim bana ulaştı” demişti. Hz. Peygamber bu surenin inişinden sonra bir yıl daha yaşadı ve sonrasında Berâe/Tevbe Sûresi son iki âyeti nâzil oldu.

⁴⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, cilt: V, s. 134; Ebûbekr Abdullah b. Süleyman İbn Ebî Dâvud es-Sicistânî, **Kitabu'l-Mesâhif**, thk. Muhammed b. Abduh, el-Fârûk el-Hadîse, Kahire, 2002, s. 56.

⁴⁹⁶ Müslim, Ferâiz, 3; Vâhidî, s. 8; Ömer Neseî, 196b.

⁴⁹⁷ Mukâtil b. Süleyman, **Tefsîru Mukâtil**, thk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, cilt: III, s. 530.

⁴⁹⁸ Ömer Neseî, 406a.

⁴⁹⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 119.

⁵⁰⁰ Zümer 39/30: إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ.

Bunun üzerinden altı ay geçince Hz. Peygamber, Vedâ Haccı'na gitti ve orada kelâle âyeti indi. Hac dönüşü Gadîr-i Hum mevkiine vardığında Maide Sûresi 67. âyeti nâzil oldu. Zira Peygamber, vazifeyi eda etmiş tebliğ görevini ifa etmiş yerine geçecek kişiyi (!) de belirlemişti. Aynı yerde *“Bugün dininizi kemâle erdirdim ve üzerinize olan nimetimi de tamamladım”* âyeti inmiştir. Yaklaşık seksen gün sonra ribâ âyeti⁵⁰¹ geldi ve ondan sonra da *“Allah’a döndürüleceğiniz o günden korkun”* âyeti indi. İşte bu Resulullah’a gelen son âyet idi. Kendisi bu âyetin inişinden sonra 21 gün hayatta kaldı. İbn Cüreyc, bu sürenin dokuz; Mukâtil ise yedi gün olduğunu söyler. Peygamber, Hicrî 11. senenin Rebûlevvel ayının üçünde bir Salı günü öğle vakti vefat etmiştir⁵⁰².

Müfessirlerimize göre Mekke’de ilk inen âyetlerin hangileri olduğunu belirtmiştik. Mekke döneminde son inen âyetlere gelince Ömer Neseî, Mutaaffîn Sûresi’nin başında şu bilgiyi verir: “Bu sure mekkîdir. Medenî olduğu da söylenmiştir. Mukâtil ve Vâkıdî onun mekkî olduğunu ileri sürmektedirler. Zira bu sure, Resulullah’ın hicret için Mekke’den çıkmasından sonra Medine’ye varmasından evvel nâzil olmuştur”⁵⁰³. Buradan çıkan sonuç, Ömer Neseî, burada zaman esaslı tasnifi kabul etmiş, yani Mekke dışı olsa dahi Medine’ye varmadan indiği için ilgili surenin son mekkî sure olduğunu belirtmiştir. Lâkin Neseî bu surenin iniş sebebiyle ilgili vermiş olduğu rivâyetlerle çelişmiştir. Nitekim İkrime’nin İbn Abbas kanalıyla verdiği nüzûl sebebi şöyledir: “Hz. Peygamber Medine’ye gelince halkın ölçü-tartıda çok oynadıklarını gördü ve Allah Teâlâ bu âyeti indirdi”⁵⁰⁴. Muhammed b. Ka’b el Kurazî’nin de bu âyetin ölçüde ayarsızlık yapan Medineli Yahudi tüccarlar hakkında indiğini söylemesi⁵⁰⁵ bu konuda yeni bir değerlendirme yapmamızı gerektirmektedir. Yani müfessirimizin ulaşamadığı diğer rivâyetlerin de olduğu varsayılırsa bu surenin ya da en azından ölçü-tartıdan bahseden kısmının Medine’de ilk inen âyetler kategorisinde sayılması mümkündür.

Neseî, Medine’de inen ilk âyet ya da sûrenin Vâkıdî’den⁵⁰⁶ naklen Kadr Sûresi olduğunu söyler. Bununla birlikte Katâde’nin bu surenin mekkî olduğuna dair

⁵⁰¹ Bakara Sûresi, 2/275: ...وَأَخْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...

⁵⁰² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, ss. 119-121.

⁵⁰³ Ömer Neseî, 392b.

⁵⁰⁴ İbn Mâce, Ticârât, 35; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, Tefsir, 83; Vâhidî, s. 298.

⁵⁰⁵ Ömer Neseî, 392b.

⁵⁰⁶ Kaynaklarda Vâkıdî’ye ait bir tefsirden bahsedilmektedir. Ancak yazma olduğu için ulaşma şansımız olmadı.

görüşünü veren müfessir, diğer bütün müfessirlerin bu surenin medenî olduğu görüşünde birleştiklerini söyler.

Ebû'l-Fütûh Râzî, Mekke'de inen son âyetin hangisi olduğu konusunda sarahaten açıklama yapmaz. Ancak Medine'de inen ilk surenin Kadr Sûresi olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Bil ki, bu sure müfessirlerin çoğunluğuna göre medenidir. Ali b. Huseyn b. Vâkîd, bu surenin Medine'de inen ilk sure olduğunu söylemektedir"⁵⁰⁷.

C- Ayet ve Surelerin Tertibi

Ayet ve surelerin tertibi hakkında değişik görüşler vardır. Müfessirlerimiz bu konuyu sarâhaten işlemeseler de belli bazı yerlerde zımnen eğilimlerini ortaya koymuşlardır. Konuya örnek olarak Tevbe suresinin başına bismelenin yazılmaması hakkındaki İbn Abbas rivayeti, Tevbe suresinin son iki ayeti hakkındaki Übeyy b. Ka'b rivayeti ve son inen ayetler konusunda işlediğimiz İbn Abbas rivayeti verilebilir.

Hem Nesefî hem de Râzî, Tevbe suresinin başlangıcına bismelenin yazılmaması hususunu surenin girişinde rivayetler eşliğinde ele almaktadırlar. Nesefî, İbn Abbas'ın Hz. Osman'a "Sizi, Mîûn (yüz ayetli sureler)'dan olan Berâe suresiyle, Mesânî'den olan Enfâl sûresini birleştirerek araya besmele yazmayıp onu da seb'u't-tivâl grubuna sokmanızın gerekçesi nedir?" sorusuna "Resûlullah, ayetler indirildikten sonra vahiy katiplerini çağırır ve bu ayetleri şu sûrelerin şurasına koyunuz" buyururdu. Enfâl sûresi; Medîne'de inen ilk sûrelerdendi. Berae ise Kur'ân'ın son inen sûresidir. İkisinin konusunun da benzerlik içermesinden dolayı Berâe suresini Enfâl suresinin devamı zannettik. Resûlullah da bu iki sûrenin ayrı mı bir mi olduğunu açıklamadan vefat etmiştir. Bundan dolayı bu iki sûreyi birbirine ekleyip araya besmeleyi yazmadık. Bu iki sure "iki arkadaş/الْمُرَيْتَيْنِ" olarak da anılmaktadır. Biz de onları yedi uzun surenin içine yerleştirdik" şeklinde cevap vermesi rivayeti⁵⁰⁸ ile konuya başlamaktadır⁵⁰⁹. Aynı rivayet herhangi bir eksiklik ya da fazlalık olmaksızın Râzî tarafından da kullanılmıştır⁵¹⁰.

Tarihi olarak olayları rivayetlerle tesbit eden müfessirlerden burada ya da en azından tefsirlerinin başka bir yerinde âyet ya da surelerin tertibi konusunda görüşlerini belirtmeleri beklenirdi. Ancak dediğimiz üzere herhangi bir açıklama

⁵⁰⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 341.

⁵⁰⁸ Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, **Fedâilü'l-Kur'ân**, thk. Mervan Atıyye, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1995, s. 285; Ahmed b. Hanbel, cilt: I, 57; İbn Ebî Davud, s. 114.

⁵⁰⁹ Ömer Nesefî, 181a.

⁵¹⁰ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: IX, ss. 162-3.

yapmayıp görüşlerini ortaya koymaktan çekinmişlerdir. Bu durum bize müfessirler tarafından genel bir kabulün ya da sükûtî bir icmanın varlığını ve tertibin açıkça olmasa da işârî olarak Hz. Peygamber tarafından yapıldığını göstermektedir⁵¹¹.

D- Kur'ân'ın Korunmuşluğu

Müfessirler, bu başlığı “Şüphesiz ki Kur'ân'ı indiren biz indirdik. Onu koruyacak olan da biziz”⁵¹² ayetinde ele almışlardır. Ömer Neseî, bu ayeti “Biz onun (Kur'ân'ın) korunma işini üstlendik. O'nda herhangi bir değişme ve başkalaşma söz konusu olmaz. O'nun ne önünde ne de arkasında boş, yanlış bir şey yoktur. Kitap Ehli, kendilerine verilen Tevrat ve İncil'i koruma altına almak istediler. Ancak onu tahrif ve tebdil ettiler” şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca ayette geçen “lehu/له” zamirini ise “Biz, mu'ciz olan nazmı ve manası vesilesiyle onu benzeri bir şeyle muaraza edilmekten koruruz” şeklinde yorumlayarak Kur'ân'a döndürürken; bir rivayete göre de “Biz, Kur'ân'ı Muhammed'e indirdik ve onu hakkında konuştuklarınızdan ve de delilik ve diğer nitelendirmelerinizden koruruz” şeklinde zamiri Hz. Peygambere döndürerek farklı bir anlam vermiştir⁵¹³.

Ebu'l-Fütûh Râzî, aynı ayete şu şekilde yaklaşmaktadır: “Bu Kur'ân'biz indirdik. Sanmayın ki onu Muhammed kendisi uydurdu ya da o evvelkilerin masallarıydı. Biz, Kur'ân'ı her türlü eksiklik, fazlalık, bozulma ve yalandan koruyanlarız. Zaten Yüce Mevlâ “O'nun ne önünden ne de arkasından bir batıl yaklaşılamaz. Zira o, hikmet sahibi ve övülmeye yaraşan birinin katındandır”⁵¹⁴ buyurmuyor mu? Bir diğer görüşte ise bu ifadeden maksadın, onun kıyamet kopuncaya dek bütün kullara bir hitap olmasından dolayı o vakte kadar korunacağı ifade edilmiştir”. Müfessir, “kîl” tarîkinden verdiği diğer bir rivayette “lehu/له” zamirini ise yine Neseî gibi Hz. Peygamber'e raci kılmakta ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye attettiği “Biz, onu müşriklerin ve dinsizlerin elinden koruruz” anlamını verip “Allah, seni insanlardan korur”⁵¹⁵ ayetinin de bu yorumu desteklediğini söyler.

⁵¹¹ Sadık Kılıç, “Kur'an'ın Cem'i Meselesi”, **İslami İlimler Dergisi**, Ankara, 1980, sayı: 4, ss. 262-263; Hayrettin Öztürk, “Hazreti Peygamber Döneminde Kur'an Ayetlerinin ve Surelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, sayı: 20-21, s. 232.

⁵¹² Hicr 15/6: *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ*

⁵¹³ Ömer Neseî, 234b.

⁵¹⁴ Fussilet 41/42: *لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ*

⁵¹⁵ Maide 5/67: *وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ...*

Yukarıdaki açıklamalara baktığımızda açıklamaların birbirine yakın olduğunu görmekteyiz. Ancak Nesefî tarafından işlenmeyen ya da önceki kutsal kitaplara atfedilen tahrif ve tebdil konusunu Râzî'nin Kur'ân'da eksiklik ya da fazlalık olmadığı konusuna getirmesi bir bakıma mezhebî bir savunma dürtüsünü ortaya koymaktadır⁵¹⁶. Öte yandan ileride de bahsedileceği üzere Nesefî'nin tersine Râzî, mutezîlî âlimlerden yararlanmış ve onların görüşlerini tefsirine yansıtmıştır. Bu durum ağırlıklı olarak kelam bölümünde kendini belli etmektedir.

E- Kur'ân'ın Toplanması

Bu konuda müfessirlerimiz pek bir malumat vermeseler de Kıyame Suresi 17-19. ayetlerinde⁵¹⁷ geçen cem', Kur'ân ve beyan lafızlarını açıklarken az da olsa değinmişlerdir. Nesefî, cem kelimesinden ezberlemek, muhafaza etmek ve bir şey zayi etmemek anlamlarını çıkarırken; Kur'ân kelimesini de okumak mastarı olarak almıştır. Cebrail'in her sene okumak (kırâat) suretiyle Hz. Peygamber'in ezberini pekiştirmesi anlamını da vermiştir. Beyan lafzını da Kur'ân'ın anlamları ve ahkâmının açıklanması olarak telakkî eden Nesefî, âlimlerin hüküm çıkarmalarını da Kur'ân'ın beyanı sayıp bu istinbatların en büyüğünün de Ebû Hanîfe'nin eserleri olduğunu ileri sürer⁵¹⁸.

Ebu'l-Fütûh Râzî, bu ayetlerden Kur'ân'ın cem'i konusunda hem okunuşunun hem de toplanmasının hem de hükümlerinin açıklanmasının Allah tarafından üstlenildiği anlamını çıkarırken aynı zamanda bu ayetlerin Hz. Peygamber'in ahir ömründe Kur'ân'ı cem' ettiğine de delil teşkil ettiği görüşündedir. Çünkü müfessire göre bir şeyin okunabilmesi için toplanmış, düzenlenmiş ve tertib edilmiş bir yapıda olması gerekir. Yine müfessir, "*Sonra onu açıklamak bize düşer*" ayeti gereğince de Hz. Peygamberden bir nass olmaksızın tefsirin caiz olmadığını söyleyerek tefsirin aslî tanımına vurgu yapar⁵¹⁹.

Her iki müfessir de Kur'ân'ın cem' sürecine ilişkin olarak başka bir bilgi paylaşmamaktadırlar. Burada Ömer Nesefî'nin olaya daha rasyonel yaklaştığını söyleyebiliriz. Nitekim tarihi veriler, mushafın ortaya çıkışını Hz. Ebubekir

⁵¹⁶ Şîa'nın tahrifle ilgili görüşleri hakkında ve bu konudaki tartışmalar için bkz: Seyyid Ahmed Mehdevî, **Efsâne-i Tahrîf-i Kur'ân**, Çâp-ı Zühre, Tahran, 1350; Muhammed Hadî Ma'rife, **Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-Tahrîf**, Menşûrât-u Zevî'l-Kurbâ, Kum, 2007; Fethullah Muhammed Neccârâdegân, **Tahrîf Nâpezîrî yi Kur'ân**, Tahran, 1384; Ziya Şen, **Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı**, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2011.

⁵¹⁷ Kıyame 75/17-19: **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**

⁵¹⁸ Ömer Nesefî, 388a.

⁵¹⁹ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 53.

zamanında vuku bulan Yemâme Savaşı sonrası dönemiyle ilintilendirmektedir⁵²⁰. Ancak Ebu'l-Fütûh Râzî diğer bazı konularda da son derece etkisinde kaldığı Şerif el-Murtezâ'nın da savunduğu gibi Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından toplanıp iki kapak arasına alındığı fikrini savunur.

Burada şunu söylemekte yarar vardır ki, Kur'ân henüz inmeye devam ederken ve nesh olgusu da söz konusu iken Hz. Peygamber devrinde bir mushaftan söz etmek yerinde olmayacaktır. Kaldı ki son inen ayetle Hz. Peygamberin vefatının arasındaki kısa süre de bu toplama faaliyetine yetmeyecek derecede azdır.

II- Esbâb-ı Nüzûl

Esbâb-ı Nüzûl, sebep ve nüzûl kelimelerinin birleşiminden meydana gelmiştir. Sebeb (سبب) kelimesi Arapça'da, metot, yol, işaret, vesile gibi anlamlara gelir⁵²¹. Nüzûl, yukarıdan aşağıya inmek, iniş, konaklamak gibi manalara gelen نزل (nezele) fiilinden türemiştir⁵²². Terim olarak ise, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risalet döneminde yaşanan, âyet(ler)in veya sûrenin inmesine yol açan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmek üzere kullanılan terime *sebeb-i nüzûl* denir⁵²³.

A- Sebeb-i Nüzûlün Önemi

Bir âyetin iniş sebebini bilmek, o âyetin bahsettiği konuyu daha derinlemesine ele almamıza yardımcı olur. Ömer Neseî, tefsirin tanımını yaparken önemli unsurlardan birinin de sebeb-i nüzul bilgisi olduğunu ve müfessirin bu ilimden müstağni olamayacağını söyler⁵²⁴.

Her âyetin veya sûrenin bir iniş sebebi olmadığına bilincinde olan Ömer Neseî, ulaştığı bilgiler ışığında sebeb-i nüzûl rivâyetlerini vermiş, hakkında nüzûl rivâyeti olmayan âyet veya sûreleri ise diğer açılardan tefsir etmiştir. Müfessirimiz, âyetlerin iniş sebeplerini verdiği gibi bazen sûrelerin de iniş sebeplerini zikretmiştir. Sûrelerin sebeb-i nüzûl rivâyetlerini ise genelde mukaddime niteliğindeki sûre girişlerinde anlatan Neseî, 380 adet sebeb-i nüzul rivayetinden faydalanmıştır. Bu

⁵²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Musa b. Ukbe, **el-Meğâzî**, thk. Muhammed Bakış Ebû Malik, Ekâdîr, 1994, s.340; Ahmed b. Hanbel, cilt: I, s. 10; Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 3; Kılıç, "Kur'ân'ın Cem'i Meselesi", s. 264; Şen, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

⁵²¹ Halil b. Ahmed, cilt: VII, s. 204; İbn Düreyd, cilt: II, s. 2000; Ezherî, cilt: I, s. 129.

⁵²² İbn Düreyd, cilt: II, s. 827; Ezherî, cilt: XIII, s. 145; İbn Fâris, cilt: I, s. 864.

⁵²³ Hâlid Abdurrahman el-Akk, **Usûlü't-Tefsîr ve Kavâidüh**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1994, s. 99; Ömer Dumlu, **Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış**, Anadolu Yayınları, İzmir, 1999, s. 20; Serinsu, s. 68; Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", **DİA**, İstanbul, 1995, cilt: XI, s. 360.

⁵²⁴ Ömer Neseî, 1b.

sayıda aynı âyet hakkında kullanılan birden fazla sayıdaki rivâyet tek kabul edilmiştir.

Ebû'l-Fütûh Râzî de mukaddimesinde tefsirin tanımını yaparken tefsir, ayetlerin sebep-i nüzulünü bilmek ve rivayetlerden yararlanarak lafza anlam vermektir” demektedir⁵²⁵. İlâveten müfessirimiz, tevil-tefsir ayrımını anlatırken sebep-i nüzulü sadece habere dayandığı için tefsir olarak saymakta, tevilin unsurları arasına koymamaktadır⁵²⁶. Aynı taksimi daha önceleri İmam Mâtürîdî'nin de yaptığını biliyoruz⁵²⁷. Bu nedenle hemen her yerde Mâtürîdî'yi asıl kaynak olarak kullanan Ömer Nesefî'nin de bu taksime uyduğunu söyleyebiliriz. Ebû'l-Fütûh Râzî'nin âyet ya da sure olarak hakkında sebep-i nüzûl rivâyeti verdiği yerin sayısı da toplamda 496 sayısına tekabül etmektedir.

B- Sebeb-i Nüzûl Kaynakları

Müfessirlerimiz kaynak anlamında genelde şahıs isimlerini zikretmişlerdir. Eser adı hemen hemen hiç zikredilmemiştir. Her iki müfessirin kaynakları da büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Bu yüzden müfessirler arasında ayırım gözetmeden nüzûl sebeplerine kaynak olan kişileri zikrederim:

Her iki müfessirin en fazla kullandığı kaynak kişi İbn Abbas'tır. Sonrasında sahabeden olmak üzere Hz. Ali, İbn Mesud, Übeyy b. Ka'b, Ebû Hureyre, Muaz b. Cebel, İbn Ömer, Câbir b. Abdullah, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme isimleri ağırlıktadır.

Tâbiûn ve Tebe-i Tâbiîn tabakasından olmak üzere yararlandıkları en önemli kaynak, Mukâtil b. Süleyman'dır. Diğer isimler arasında Muhammed b. Sîrîn, İkrime, Mücâhid, Said b. Cübeyr, Dahhâk, Atâ, Şa'bî, Süddî, Hasen Basrî, Cafer es-Sâdık, Said b. Müseyyeb, Katâde, Kelbî ve Mukatil b. Hayyân ön plana çıkmaktadır.

Burada şu değerlendirmede bulunmalıyız ki, sebep-i nüzûl rivâyetlerinde kaynak olarak kullanılan ravilerin buna şahid olmaları ya da şehadette bulunanlardan semâ' yoluyla almaları önemli bir husustur. Sahabe kaynaklı rivâyetler, bir anlamda merfu kabul edilebileceğinden tolere etmek imkân dâhilindedir. Ancak Tâbiîn ve sonrasının sahabeyi atlayarak mürsel formatta bu rivâyetleri vermesi ve senetlerin hazfi ile bu tür haberlerin sahîhinin sakîminden ayrılabilmesi zorlaşmıştır. Bu durumda bu tür rivâyetlere, yani “Mukâtil dedi ki”, “Kelbî dedi ki”, “İkrime dedi ki” türünden kaynaklara merfû-mürsel adını vermek

⁵²⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 24.

⁵²⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 24.

⁵²⁷ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, cilt: I, s. 349; Özdeş, s. 89.

durumundayız⁵²⁸. Böylesi bir durumda hangi kıstasların uygulanacağı ve rivâyetlerin nasıl değerlendirileceği konusu bizi doğrudan ilgilendirmemektedir.

C- Sebeb-i Nüzûl Kalıpları

Müfessirler, âyetlerin iniş sebeplerini zikretmek için değişik kalıplar kullanmışlardır. Bunlar, sure başında yer aldığına tüm surenin iniş sebebini ifade ederken; müstakil âyetlerde yer alanlar da o âyetin tamamının ya da ilgili kısmının iniş sebebine işaret etmektedir. Genel anlamda konuya bakıldığında bu kalıpların hemen her tefsirde benzer şekilde ortaya çıktığı da âşikârdır. Kimileri bu kalıpları ilim ifade etmesi yönünden değişik yönleriyle incelemişlerdir⁵²⁹.

Ömer Neseî, tefsirinde sebeb-i nüzûlî ifade etmek için değişik kalıplar kullanmıştır. Bazen detaylı bir anlatım yapan Neseî bazen de sadece âyetin kiminle ya da hangi olayla ilgili olarak indiğini söylemekle yetinir. Bu kalıpların neler olduğunu görelim:

- 1- رُوِيَ فِي نُزُولِ هَذَا / Bu âyetin inişi hakkında rivâyet olundu ki⁵³⁰.
- 2- نَزَلَتْ الْآيَةُ فِي ... / Bu âyet, ... hakkında indi⁵³¹.
- 3- ... وَ نَزَلَتْ الْآيَةُ / ... ve bu âyet indi⁵³².
- 4- ... فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ / Bunun üzerine Allah Teala bu âyeti indirdi⁵³³.
- 5- ... فَتَرَى قَوْلَهُ تَعَالَى / Bu olay üzerine Allah'ın şu sözü indi⁵³⁴.
- 6- ... فَتَرَى الْآيَةَ / Bunun neticesinde bu âyet indi⁵³⁵.
- 7- ... إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي ... / Bu âyet falan kişi/olay hakkında indi⁵³⁶.
- 8- ... قِيلَ فِي سَبَبِ نُزُولِهَا / Âyetin inişi hakkında denildi ki...⁵³⁷.
- 9- ... أُخْتَلِفَ فِي سَبَبِ نُزُولِ ... / Âyetin iniş sebebi hakkında ihtilaf edildi⁵³⁸.
- 10- ... فِي نُزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ أَقَاوِيلُ / Âyetin iniş sebebi hakkında değişik görüşler vardır⁵³⁹.

⁵²⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Serinsu, s. 193.

⁵²⁹ Serinsu, ss. 105-116; Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl'ün Kur'ân Tefsirindeki Yeri", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1993-1994, sayı: 11-12, s. 8.

⁵³⁰ Ömer Neseî, 310a.

⁵³¹ Ömer Neseî, 353a.

⁵³² Ömer Neseî, 242a.

⁵³³ Ömer Neseî, 282a.

⁵³⁴ Ömer Neseî, 137a.

⁵³⁵ Ömer Neseî, 188a.

⁵³⁶ Ömer Neseî, 243b.

⁵³⁷ Ömer Neseî, 15a.

⁵³⁸ Ömer Neseî, 90a.

Diğer müfessirimiz Ebû'l-Fütûh Râzî ise hemen hemen aynı ifadeler olsa bile farsça karşılıklarını kullanmıştır. Ancak Ömer Nesefî, genelde varsa âyetle ilgili tek bir iniş sebebi verip farklı varyasyonlara girmezken Ebû'l-Fütûh Râzî'nin bu açıdan daha zengin olduğunu görmekteyiz. Eğer farklı rivâyetler de varsa onları da nakletmektedir. Bu nicel farklılığın tefsirler arasındaki hacim farklılığından kaynaklandığı kanısındayız. Şimdi de Râzî'nin kullandığı sebab-i nüzûl kalıplarına bakalım:

- 1- سبب نزول این سورت آن بود كه... / Sebeb-i nüzûl-i îñ sure ân bûd ki... / Bu surenin iniş sebebi şudur ki...⁵⁴⁰.
- 2- ... سبب نزول آیه آن بود كه / Sebeb-i nüzûl-i âyet ân bûd ki... / Bu âyetin iniş sebebi şudur ki...⁵⁴¹.
- 3- ... سبب نزول این آن بود كه / Sebeb-i nüzûl-i îñ ân bûd ki... / Bunun iniş sebebi şudur ki...⁵⁴².
- 4- سبب نزول آیت این بود / Sebeb-i nüzûl-i âyet îñ bûd / Ayetin iniş sebebi budur⁵⁴³.
- 5- مفسران گفتند... / Mufessirân goftend... / Müfessirler dediler ki...⁵⁴⁴.
- 6- بعضی از مفسران گفتند... / Ba'zî ez müfessirân goftend... / Bazı müfessirler dediler ki...⁵⁴⁵.
- 7- مفسران در سبب نزول آیه اختلاف کردند / Müfessirân der sebeb-i nüzûl-i âyet ihtilâf kerdend / Müfessirler âyetin iniş sebebi hakkında ihtilaf ettiler⁵⁴⁶.
- 8- گفته شد / Gofte şod / Denildi ki⁵⁴⁷.
- 9- خدای تعالی این آیت فرستاد / Hudâyî/Hak Teala îñ âyet firistâd / Allah Teala bu âyeti gönderdi⁵⁴⁸.

Müfessirlerin genel kabulüne göre *“Ehl-i Kitabın hepsi bir değildir. Onların içinde öyle dosdoğru bir cemaat vardır ki, gece saatlerinde Allah'ın âyetlerini okuyarak secdelere kapanırlar”*⁵⁴⁹ âyeti, Ehl-i Kitab'dan Müslüman olan kişiler

⁵³⁹ Ömer Nesefî, 114a.

⁵⁴⁰ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: VII, s. 226.

⁵⁴¹ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 159.

⁵⁴² Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 54.

⁵⁴³ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 198.

⁵⁴⁴ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XV, s. 421.

⁵⁴⁵ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 406.

⁵⁴⁶ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 123.

⁵⁴⁷ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 258.

⁵⁴⁸ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 89.

⁵⁴⁹ Âl-i İmrân 2/113: لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

hakkında inmiştir. Bu âyetin iniş sebebi hakkında müfessirlerimiz şunları söylemektedir:

Ömer Nesefî: “*Ehl-i Kitabın hepsi bir değil ki, ...*” âyetinin iniş sebebi, İbn Abbas, İbn Cüreyc ve Katâde’nin zikretmiş oldukları şu husustur: Abdullah b. Selam ve arkadaşları Müslüman olduklarında Yahudilerin âlimleri “Muhammed’e iman edenler, ancak bizim en kötülerimizdir.” demişlerdi. Bunun üzerine bu âyet indi (فَزَلَّتْ) (الآيَةُ).

Mukatil b. Süleyman kaynaklı görüşe göre bu âyet, Yahudilerin Abdullah b. Selam ve arkadaşlarına “Dininizi başka bir dinle değiştirerek kaybedenlerden oldunuz. Oysaki bize dinimizi değiştirmememiz emrolunmuştu” demeleri sebebiyle nazil olmuştur.

İbn Mesud rivâyetine göre ise sebab-i nüzul şöyledir: Resulullah, yatsı namazını geciktirmişti. Gecenin bir vakti mescide çıkınca –orada ashabdan bazılarının namaz kılmakta olduklarını görüp- “Şunu bilin ki bu din mensupları arasında sizden başka bu saatte Allah’ı anan hiç bir kimse yoktur” demesi üzerine Allah bu âyeti indirdi (فَأُنْزِلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ).⁵⁵⁰

Ebû'l-Fütûh Râzî ise yukarıda bahsi geçen âyetin iniş sebebi ile ilgili olarak verilen iki rivâyeti şöyle birleştirmiştir: Abdullah b. Abbas ve Mukatil bu âyetin iniş sebebi hakkında şunu söylediler: “Abdullah b. Selam, Sa’lebe b. Sa’ye, Esîd b. Sa’ye ve Esed b. Ubeyd müslüman olmuşlardı. Bunu öğrenen kâfirler, “Bizim dinimizi terk edip de Muhammed’e iman edenler, zaten bizim kavmimizin de en kötüleriydi. Pekâlâ, onlar hayırlı kişiler olsa dinlerini bırakıp başka dine geçmezler, din değiştirmezlerdi” deyince Yüce Allah bu âyeti gönderdi (خدای تعالی این آیت فرستاد) /Hudâyı Teâlâ in âyet firistâd)⁵⁵¹.

Her iki müfessirin gerek burada gerekse başka rivâyetlerde kaynak kişi olarak hem İbn Abbas hem Mukâtil gibi belli başlı kimselerden faydalanmaları onların kaynak havuzunun kişiler yönüyle benzerlik arzettiğini göstermekte hem de tefsirin oluşum sürecinde bu gibi şahsiyetlerin ne denli önemli bir işlev yürüttüklerini ortaya koymaktadır. Öte yandan bazı ayetlerde geçen rivayetleri sıralarken

⁵⁵⁰ Ömer Nesefî, 90a.

⁵⁵¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 20.

müfessirlerimiz ilk kaynaklara göre kronolojik olarak sıralama yerine kendileri açısından uygun gördükleri biçimde rivayetleri serdetmişlerdir.

D- Sebeb-i Nüzûlün Kullanım Alanları

Sebeb-i nüzûl rivâyetleri tefsir malzemesi olarak özellikle de tefsir-tevil ayrımında bu konudaki sahih rivâyetler son derece değer taşımaktadır. Tefsirlere göz attığımızda bu rivâyetlerden bazı çıkarımlara ulaşıldığını ya da bazı olaylara açıklık getirildiğini görmek mümkündür. Şimdi kısa başlıklar halinde bunu açalım:

1- Târihî Bilgileri Açıklama

Kur'ân-ı Kerîm, hiç şüphesiz belli bir zaman aralığında gelmiş ve muhataplarının ihtiyacına göre açıklamalarda bulunmuştur. Bazı âyetlerin sonraki nesiller tarafından anlaşılması için bazı açıklamalar, izahlar tefsirlerde kendine yer bulmuştur. Bu izahlar arasında çeşitli tarihi olaylara referanslar vardır. Kiblenin değişmesi, Hz. Peygamber'in gazveleri ve seriyyelerin ne zaman meydana geldiği konusuna yönelik tarih vermeler bu kabildendir. Mesela *“Ey inananlar! Size ne oluyor ki, «Allah için savaşa çıkın!» denildiğinde yere çakılıp kalıyorsunuz?”*⁵⁵² âyetinin sebeb-i nüzûlü için anlatılan olay ve bunun rivâyetlere yansması Tebük Savaşı hakkında inen âyetlere bir açılım sağlamıştır.

Ömer Neseî, ilgili âyetin sebeb-i nüzûlünde Mücâhid'den şunu nakletmektedir: “Resulullah, Mekke'nin Fethi, Taif Seferi ve Huneyn Gazvesi'nden döndüğü vakit müslümanlara Tebük Seferi için hazırlanmalarını emretti. Oysaki bu dönem tam da meyvelerin olgunlaştığı, ürünlerin hasad edildiği, insanların sıcaktan bunalıp gölgeyi aradığı bir zamana rastlamıştı. Bu da mahsul sahiplerine ve diğerlerine zor geldi. Gitmemek için çeşitli gerekçeler gösteriyorlardı. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyeti indirdi”⁵⁵³.

Burada Katâde kaynaklı diğer bir rivâyette şunu görüyoruz: “Taif muhasarasından dönüp Medine'de birkaç gün kalan Peygamber, müslümanlara, Bizans İmparatorluğu ile savaşmak üzere cihadı emretmişti. Adet olduğu üzere Resulullah, yaptığı bütün savaşlarda çıkacağı asıl hedefi belirtmez, başka bir tarafı hedef almış gibi gösterirdi. Fakat Tebük Seferi'nde böyle yapmadı. Müslümanlar iyi bir şekilde hazırlansınlar diye, savaştaki hedefi daha önceden onlara bildirdi. Yapılacak olan bu sefer, Müslümanlara zor geldi. Zira yaz mevsimiydi ve sıcak çok

⁵⁵² Tevbe, 9/38: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَعَّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ...

⁵⁵³ Ömer Neseî, 185b.

şiddetliydi, kıtlık yılları yaşanıyordu, düşman uzak bir mesafede idi. Hem Müslümanlar, Bizans ordusuyla savaşmaktan çekiniyorlardı hem de savaş için uzun bir hazırlık gerekiyordu. Ayrıca Medine'de hurmalar yetişmiş, toplama zamanı yaklaşmıştı. Bütün bu etkenlerden ötürü Tebük seferi, tamamına değilse de bir kısmına ağır ve zor gelmişti. Neticede bu âyet nazil oldu”⁵⁵⁴.

Ebû'l-Fütûh Râzî ise aynı âyet için şunları söylemektedir: “Allah Teâlâ, bu âyetle Müslümanlara hitab edip bu gevşeklikleri ve ağırdan almaları sebebiyle onları kınamıştır. Resulullah Taif Harbi'nden dönüşte Tebük Seferi için hazırlık yapılmasını emrettiğinde insanlardan kimileri yorgun olduklarını, zamanın zorluk zamanı olduğunu, kıtlık baş gösterdiğini ve hasat zamanının geldiğini ileri sürerek evlerinden ayrılmamak için ayak sürüyorlardı.

Hz. Peygamber, bir yere sefer düzenleyeceği zaman insanlar ayrıntıyı pek bilmeden ansızın düşmana ulaşmak için gideceği yeri doğrudan söylediği pek görülmemiştir. Amma insanlar hazırlıklarını tamamlasınlar, yolun uzun düşmanın çok olduğunu bilsinler diye bunu açıkça söylemiştir. İnsanlar da bu sebepleri işitince tembellik göstermeye başlamışlardı. Allah Teâlâ da bu âyeti gönderdi”⁵⁵⁵.

Yukarıda zikredilen sebab-i nüzûl rivâyetlerinden Tebük Seferi ne zaman yapılmış, hangi savaşlardan sonra olmuş gibi bilgilerin yanı sıra Resulullah'ın komutanlık stratejilerinin detayları da ortaya çıkmaktadır. Bu benzeri rivâyetlerle asr-ı saadet ile ilgili bazı tarihî ayrıntılar vuzuha kavuşmaktadır⁵⁵⁶.

Diğer bir örnek ise “İşte bunlar, rableri hakkında hasımlaşan iki gruptur...”⁵⁵⁷ âyetinin iniş sebebidir. Ömer Neseî, bu âyetle ilgili şu rivâyeti vermektedir: “Muhammed b. Sîrîn, bu âyetin Bedir Savaşı'nda mübarezeye çıkan altı kişi hakkında indiğini söyler. Bunlardan üçü Müslümanlardan Ali b. Ebî Talib, Hamza b. Abdilmuttalib ve Ubeyde b. Hâris b. Abdilmuttalib'dir. Diğer üçü ise kâfirlerden Utbe ve Şeybe b. Rebia kardeşler ile Velid b. Utbe idi. Hz. Ali, Velid'le; Hz. Hamza da Utbe ile karşılaştı ve her ikisi de rakiplerini öldürmeyi başardılar. Ubeyde ise Şeybe ile karşılaşmıştı. Her ikisi birbirlerini karşılıklı yaraladılar. Hz. Ali, Şeybe'ye saldırarak

⁵⁵⁴ Ömer Neseî, 185b.

⁵⁵⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IX, s. 239.

⁵⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Vâkıdî, cilt: III, s. 1061.

⁵⁵⁷ Hac, 22/19: ... هَذَا خِصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَجْمٍ.

onu öldürdü. Daha sonra Hz. Ali ile Hz. Hamza, Hz. Ubeyde'ye destek olarak onu Resulullah'ın yanına getirdiler⁵⁵⁸ ve bu âyet nâzil oldu⁵⁵⁹.

Ebû'l-Fütûh Râzî ise ilgili âyet için şu rivâyeti vermektedir: "Kays b. Ubâd (v. 85/704), Ebû Zerr'den rivâyet etmektedir ki, bu âyet Bedr Savaşı'nda karşı karşıya gelen ve rableri hakkında hasımlaşan altı Kureyşli hakkında inmiştir. Bunlar, Ubeyde b. Haris, Hamza b. Abdilmuttalib, Ali b. Ebî Talib, Velid b. Utbe, Rebîa'nın iki oğlu Utbe ve Şeybe'dir"⁵⁶⁰.

Ayrıca her iki müfessiri de benzer ifadeleri kullanırken görmekteyiz. Sebeb-i nüzul rivâyetlerinde bu durumun olması normaldir. Zira tefsir, sebeb-i nüzulü bilmektir. Tarihi olayları anlatırken de bunları âyetlerle ta'lil etmek önemlidir. Ancak her bir âyet için sebeb-i nüzûl vermek için ilgisiz bağlantı kurmak da pek hoş olmayan bir durumdur. Yukarıdaki iki âyet sadece örnek babındandır. Bunun yanında uzun uzadıya rivâyetler verilmekte ve Bedir Savaşı, Uhud Savaşı, Resulullah'ın gazveleri gibi çeşitli tarihi olaylar anlatılmaktadır.

2- Âyetlerin Anlaşılmasına Katkı

Âyetlerin anlaşılması yorumlanması için çeşitli alanlardan istifade edildiği muhakkaktır. Bu alanlardan birisi de sebeb-i nüzûl bilgisidir. Böylelikle âyet herhangi bir etkeni dikkate almaksızın okunduğunda farklı; iniş sebebi ve diğer faktörler dikkate alınarak okunduğunda farklı yorumlanacak, anlamı da o yönde verilecektir.

Örneğin, *"Doğu da Batı da Allah'ındır: Nereye dönerseniz dönün Allah'ın yönü orasıdır. Unutmayın ki, Allah'ın rahmeti geniştir ve O, her şeyi bilendir"*⁵⁶¹ âyetinin sebeb-i nüzûlü bilinmeden ulaşılabilecek sonuçlardan birisi yer ve yön fark etmeksizin bütün âlemin Allah'a ait olduğudur. Ancak Ömer Nesefî bu âyet için verdiği sebeb-i nüzûl rivâyetinde şöyle demektedir: "Abdullah b. Âmir b. Rebia der ki: Biz, karanlık bir gecede Peygamber ile yolculuktaydık. Kiblenin nerede olduğunu bilemeyince her birimiz kendi kanaatine göre bir tarafa dönüp namaz kıldı. Sabahleyin bunu Peygambere anlattık. Bunun üzerine: "Bundan dolayı nereye dönerseniz Allah'ın Vech'i(zatı) oradadır" âyeti nazil oldu. Daha sonra Katâde'den,

⁵⁵⁸ Bilgi için bkz. Vâkıdî, cilt: I, ss. 68-9.

⁵⁵⁹ Ömer Nesefî, 274b

⁵⁶⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIII, s. 313.

⁵⁶¹ Bakara, 2/115: وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

bu âyetin “Artık yüzünü Mescid-i Haram'a çevir”⁵⁶² âyetiyle neshedildiği bilgisini veren müfessir, âyetin bu anlamda anlaşılması gerektiğini söylemektedir⁵⁶³.

Diğer müfessirimiz Ebû'l-Fütûh Râzî ise aynı âyet için kullandığı sebeb-i nüzûl açıklamasında farklı bir rivâyet kullanarak âyeti farklı bir platforma taşımaktadır. Abdullah b. Ömer, bu âyetin bineğiyle yolculuk yapıp nafile namaz kılan kişi için indiğini söyler⁵⁶⁴. Zira deve ne yöne giderse yolcu da o yöne gitmektedir. Eğer yolcu kıbleyi biliyorsa kıble tarafına yönelip iftitah tekbirini alarak yola devam eder⁵⁶⁵.

Buradan çıkan sonuç şudur ki, âyetin zâhirine göre yönü fark etmeksizin kılınan her namazın kabul olacağı anlaşılırken; bu rivâyetlerden sonra sefer esnasında namaz kılan ve kıbleyi tayin edemeyen kişilere kolaylık sağlandığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Resulullah'ın farz namazlar için bineğini durdurup inerek namazını kıldığı rivâyetleri⁵⁶⁶ de konuyu tahsîs eden deliller olarak kabul edilirse ayete yeniden bakıp incelemek ve ona göre yorum yapmak gerekliliği devreye girmektedir.

E- Sebeb-i Nüzûlde Umûm-Husûs İlişkisi

Tefsir ve esbab-ı nüzûl alanında eser vermiş âlimler, âyetlerin lafızlarıyla nüzûl sebepleri arasında bir ilişki olup olmadığını tartışıp sebebin husûsî oluşuna mı yoksa lafzın umûmî oluşuna mı itibar edileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir olay hakkında inen âyetin lafzı umûm ifade ediyorsa bu durumda lafza mı yoksa sebebe mi bakılacaktır. Âlimler bu hususta “Muteber olan sebebin husûsîliği değil de lafzın umûmî olmasıdır”⁵⁶⁷ ifadesini genel kaide olarak benimsemişlerdir.

Ömer Neseî, *“İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyeti, kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra gizleyenlere hem Allah hem de bütün lânet ediciler*

⁵⁶² Bakara, 2/144: ...قَوْلَ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...

⁵⁶³ Ömer Neseî, 46a.

⁵⁶⁴ Tirmizî, Tefsir, 3.

⁵⁶⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 124.

⁵⁶⁶ Abdurrezzâk b. Hemâm, cilt: II, s. 575; İbn Ebî Şeybe, cilt: II, s. 236; Ahmed b. Hanbel, cilt: III, s. 203.

⁵⁶⁷ Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn b. Ferrâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî, yrs., 1990, cilt: II, s. 607; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefa el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1993, cilt: I, s. 164; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ fî İlmî'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413, s. 114; Zerkeşî, cilt: I, s. 32.

*lânet eder*⁵⁶⁸ âyetiyle ilgili iniş sebebini İbn Abbas'tan naklen şöyle belirtmektedir: "Bu âyet, Ka'b b. Eşref, Ka'b b. Üseyd, Malik b. Dayf ve diğer ileri gelen Yahudiler hakkında inmiştir. Onlar yeni peygamberin kendi içlerinden gönderilmesini umuyorlardı. Resulullah gönderilince de onu ve vasıflarını diğer Yahudilerden gizlemek için Tevrat'ı tahrif edip 'Bu mu ahir zaman peygamberinin vasfı? Oysa bu Kitabımızda zikredilene hiç benzemiyor' demişlerdi. İnsanlar da hem Resulullah'ın ve onun sıfatlarının tahrif olunan Tevrat'taki vasfına muhalif olduğunu gördüler. Allah Teâlâ bu ortama uygun olarak bu âyeti gönderdi"⁵⁶⁹.

Bu rivâyeti müteakiben Neseî, bu âyetin, bir konuda bilgisi olup da saklayan herkes hakkında indiğini söyler ve konuyla ilgili destekleyici mahiyette, çevresindekilerin Ebû Hureyre'ye çok hadis rivâyet ettiğini söylemeleri üzerine Ebû Hureyre cevaben "Allah'ın kitâbındaki şu iki âyeti olmasaydı tek bir hadis bile söylemezdim" deyip o iki âyeti (Bakara 2/159–160) okumasını delil gösterir⁵⁷⁰. Bunun ardından sözlerini şöyle sürdürür: "Tüm bunlar, âyetin özel bir sebebi olmasına karşın geneline hamledenlerin haberleridir. Böylelikle ilmi gizleyen herkes bu hükmün altına girmiş ve Allah'ın laneti, lanet edicilerin laneti onların da üzerine olmuştur"⁵⁷¹.

Ebû'l-Fütûh Râzî, aynı âyetin tefsirinde öncelikle İbn Abbas'tan naklen İkrime'den şu sebeb-i nüzûl rivâyetini vermektedir: "Sa'd b. Muaz ve Muaz b. Cebel, Yahudi din adamlarına 'Tevrât'ta hiç peygamberimizin zikri geçmiyor mu?' dediklerinde onlar buna olumsuz cevap verdiler. Bundan dolayı Hudâyı Teâlâ bu âyeti gönderdi"⁵⁷². Şayet bu âyet umûm üzere kullanılsa evlâdır. Her ne kadar âyet bazı kimseler hakkında gelmişse de eğer bir delil varsa onun hükmünü başka âyete de müteaddî kılmak/hükmünü uygulamak doğru olur"⁵⁷³.

Müfessir, yukarıdaki yorumu yaptıktan sonra tıpkı Neseî gibi Ebû Hureyre rivâyetini aktarıp fazlalık olarak şu rivâyetlere yer verir: "Urve, Humrân'dan rivâyet etti ki: 'Sahabeden meşhur birisi-Hz. Osman- namaz abdesti aldı ve şöyle dedi: 'Size bir hadîs söyleyeyim ki, Allah'ın Kitabı içinde bir âyet olmasaydı onu size söylemezdim. Resulullah şöyle buyurdu: "Bir kimse güzelce abdest alır (farz olan) namazını kılar o abdest ile (daha sonraki) namazı kılincaya kadar (geçen zaman

⁵⁶⁸ Bakara, 2/159: إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ

⁵⁶⁹ Ömer Neseî, 53a.

⁵⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, cilt: II, s. 240; Buhârî, İlim, 42.

⁵⁷¹ Ömer Neseî, 53b.

⁵⁷² Bilgi için bkz: İbn Hişâm, cilt: I, s. 551.

⁵⁷³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 259.

içindeki) günahları bağışlanır⁵⁷⁴. Kendisine “Peki o âyet nedir?” diye sorulduğunda bu âyeti okudu⁵⁷⁵.

Diğer bir rivâyet ise Enes b. Malik, Câbir b. Abdillâh, Abdullâh b. Mesud ve Ebû Hureyre’den nakledilen şu hadistir: “Kime ilimden bir mesele sorulur da gizlerse, kıyamet günü ağzına ateşten gem vurulur”⁵⁷⁶. Birkaç rivâyet daha naklettikten sonra Râzî, şu değerlendirmede bulunur: “Tüm bu rivâyetler, âyetin umûm üzere hamledildiğini gösterir. Her kim ki, bildiğini saklarsa bu âyetin hükmü altına girer”⁵⁷⁷.

Ebû'l-Fütûh Râzî, herhangi bir karîne/delil olmadığı sürece aslolanın, nassın/lafzın umûmîliğinin değil de sebebin husûsiliği olduğu fikrini savunmaktadır. Ancak bir delil varsa umûmîyyetten bahsedilebilir ve ayetin hükmü genişletilebilir⁵⁷⁸.

Görüldüğü gibi Ömer Neseî, genel olarak kaideyi işletme yanlısı iken Ebû'l-Fütûh Râzî bu konuda biraz hassas davranmaktadır. Nitekim bir delil ya da karine olmaksızın âyetin iniş sebebinin hususiyetten alınıp lafzın ya da hükmün umumiliğine hamledilmesine çekimser bakmaktadır. Burada müfessir, “itibar sebebin husûsiliğinedir” görüşünü savunan Ahmed b. Hanbel, Malik b. Enes, bir rivayette Şâfiî gibi alimlerin oluşturduğu marjinal bir grubun yanında olmayı yeğlemiştir⁵⁷⁹. Bunlara göre aslolan; her ne kadar âyetin lafızları umûm içerse de iniş sebebi husûsî ise âyetin lafzına bakılmayıp, hangi soru ya da olay hakkında inmişse ona hasredilmesi, tahsis edilmesi gerekir. Bu sebebe benzer durumdaki olaylar ise buna benzetilerek kıyas edilir ve kıyasen hüküm verilir⁵⁸⁰.

Sonuçta Ömer Neseî, çoğunluğun yer aldığı görüşü savunurken Ebû'l-Fütûh Râzî ise çekinceli bir tutum izlemekte, ikinci gruba meyyâl gözükmemektedir. Halbuki İmamiyye’nin önde gelen tefsir kaynaklarından Ayyâşî, Muhammed Bâkır’dan naklen “Eğer bir âyet, bir topluluk hakkında iner de o topluluk bir şekilde yok olunca âyetin hükmü de ortadan kalkarsa o vakit Kur’ân’dan geriye bir şey kalmaz. Bununla birlikte Kur’ân’ın başı ve sonu, yer gök devam ettiği sürece birbirini açıklayacaktır.

⁵⁷⁴ Buhârî, Vudû’, 23; Müslim, Tahâret, 3; Beyhakî, **Şuabü'l-İmân**, cilt: IV, s. 251.

⁵⁷⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 259.

⁵⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, cilt: II, s. 263; İbn Mâce, Sünne, 24; Tirmizî, İlim, 3: من سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَنَّمَهُ أَجَلٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ

⁵⁷⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 260.

⁵⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammed Huseyn Mübelliğ, *Ravzu'l-Cinân ve Esbâb-ı Nüzûl*, **Pejûheşâyî Kur’ânî**, 1374, sayı: 1, ss. 183–200.

⁵⁷⁹ Muhammed Tâhir b. Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dâru Sahnûn, Tunus, 1997, cilt: I, s. 46.

⁵⁸⁰ Gazâlî, **el-Mustasfâ**, s. 114.

Her topluluk onu okuyacak kendince hayır ve şer ne ise onu onda bulacaktır”⁵⁸¹ sözünü aktararak “Cery/الْجَرَى” kavramına vurgu yapmıştır ki, bu kavram âyetin, indiği olaya hasredilmesini değil de diğer zaman ve şartlarda da *cereyân* ettirilmesi anlamını ihtiva etmektedir. Nitekim Kur’ân’ın üslubu da âyetin özel yönünün ardındaki genel mesajı, “Kızım sana diyorum gelinim sen anla”⁵⁸² sözünü çağrıştırmaktadır⁵⁸³. Bize göre de olması gereken tekil önermeler olan hususi sebeplerden genel önermelere gidebilmektir. Bunu yapabilmek de ayetin hükmünü genele şamil kılarak olabilir. Kur’ân-ı Kerîm’in genel prensiplerini çıkarabilmek için tek tek ifadelerden yola çıkarak bir genel kaide oluştururken sebebin hususiliğine takılmamak daha makul görünmektedir. Zira inen âyet o andaki topluma bir mesaj olarak inmiştir. Eğer bu ayetten çıkan sonucu günümüze getiremezsek Kur’ân’ın işlevselliğini köreltmüş oluruz. Neseî, cumhur ulemanın yanında yer alırken Râzî’nin kendi mezhebinin genel temâyülü olan “cery” kaidesini bırakarak azınlık bir grubun görüşünü kabul etmesi dikkat çekicidir.

Bu rivâyetlerin nitelik yönünden neler ifade ettiğini görmüştük. Yer verdikleri sebab-i nüzul rivâyetlerine nicel açıdan bakacak olursak Ömer Neseî’nin rivâyet kullandığı âyet sayısı 380 civarındadır. Bunlardan yaklaşık 15 civarında olanı surelerin toptan inişi hakkında olup geri kalan 365 rivâyet de müstakil âyetler hakkındadır. Ebû’l-Fütûh Râzî ise bu miktara yakın bir sayı ortaya koymuştur. Râzî, toplamda 496 rivâyet kullanmış olup bunların yedisi toptan sure inişi ile ilgili iken geri kalan 489 rivâyet de münferid âyetler hakkındaki iniş sebebini belirten nakillerdir. Bu rivâyetler, hem özet olarak hem de detaylı olarak geçebilmektedir. Genelde özet geçilen rivâyetler, ravisi meçhul olan ve “denildi ki/ قِيلَ ”, “rivâyet olundu ki/ رُوِيَ ” kalıbında gelen haberlerden oluşmaktadır

III- Mekkî-Medenî

Kur’an ilimlerinin en yücelerinden biri, onun nüzûlünü, nüzul yerini ve hem Mekke’de hem de Medine’de başlangıçta, arada ve sonda inenlerin iniş sırasını, daha sonra Mekke’de nazil olup hükmü Medenî ve Medine’de nazil olup hükmü Mekkî olanı bilme ilmidir⁵⁸⁴. Abdullah b. Mesud, bu ilim hakkında şöyle demektedir:

⁵⁸¹ Ayyâşî, cilt: I, s. 10; Ebû’l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, **Tefsiru’l-Kummî**, yrs., trs., cilt: I, s. 411.

⁵⁸² Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, **Mecmau’l-Emsâl**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, trs., cilt: I, s. 49.

⁵⁸³ Muhammed Hâdî Ma’rife, **et-Temhîd fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Müessese-i Ferhengî yi Temhîd, Kum, 2007, cilt: I, s. 269.

⁵⁸⁴ Zerkeşî, cilt: I, s. 189; Suyûtî, cilt: I, s. 34.

“Ondan başka ilah bulunmayana yemin ederim, Allah'ın Kitabından hiç bir âyet inmemiştir ki, o âyetin kim hakkında ve nerede indiğini bilmeyeyim”⁵⁸⁵. Hz. Ali de aynı yönde bir ifade kullanmıştır⁵⁸⁶.

Herhangi bir alanda yazılmış bir kitabın özelde de Kur'ân-ı Kerîm'in doğru ve sağlıklı bir şekilde açıklanması ve yorumlanması⁵⁸⁷, âyetlerinin ya da muhtevasının indiği vasatın, ortamın şartlarını bilmekle doğru orantılıdır. Söylenen sözün hangi zaman diliminde söylendiği, sözün yüklendiği anlam açısından ayrı bir öneme sahip olduğu düşünüldüğünde, Mekkîlik ve Medenîlik Kur'an metninin doğru anlaşılması açısından güncelliğini korumaktadır.

Zira Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan her bir âyet veya sure mekkî yahut medenî olmak durumundadır. Bir âyetin mekkî-medenî olduğunun bilinmesi çeşitli faydaları içinde barındırır. Mesela bir âyetin mekkî ya da medenî olduğu yani iniş zamanı kesin olarak bilinirse hükümleri vaz ederken kullanılan nasih-mensuh bilgisi de beraberinde gelir. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el Bâkılânî (v. 403/1013), mekkî-medenî ilmi hakkında şunları söylemektedir: “Mekkî Medenî yi bilme işi Sahabe ve Tâbiîn'in hıfzına bağlıdır. Zira bu konuda Resulullah'tan herhangi bir nakil varid değildir. Bununla da emrolunmuş değildir. Her ne kadar ümmetin tümü için bilinmesi bir gereklilik arz etmese de nâsih ve mensuhun tarihinin bilinebilmesi için bazı âlimlere farzdır. Bu da Resulullah'tan gelen nasslarla bilinmez”⁵⁸⁸.

Mekkî-Medenî ilminin tanımı ve içeriği hakkında ilk dönemlerde belli bir açıklık söz konusu değilken sonraki asırlarda âlimler, bu konuyu somutlaştıracak, ona ilmî bir hüviyet kazandıracak bir tarif yapma ihtiyacını hissetmişlerdir. Ancak bu konuda da tam bir tanım birliğine varılamamış ve değişik tarifler yapılmıştır. Bunları kısaca şu üç başlıkta toplayabiliriz: Zaman, mekan ve muhatap esaslı tasnifler.

Müfessirlerimiz, kendi görüşlerini pek belli etmeksizin her üç gruba da giren açıklamalar yapmışlarsa da genelde zaman esaslı tasnifi merkeze almışlardır. Her surenin başında bilgi verirken mekkî-medenî oluşlarını da belirtmişlerdir. Surenin tamamı mekkî ya da medenî ise “bu sûre mekkîdir/medenîdir” şeklinde ifadeler

⁵⁸⁵ İbn Sa'd, cilt: II, s. 344; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, cilt: IX, s. 7; Suyûtî, cilt: II, s. 493: والله ما نزلت من القرآن سورة إلا أنا أعلم حيث أنزلت ولا أنزلت من آية إلا أنا أعلم فيما أنزلت ولو أعلم أحدا أعلم بكتاب الله مني تبلغه الابل لأتيته

⁵⁸⁶ İbn Sa'd, cilt: II, s. 338; Suyûtî, cilt: II, s. 493.

⁵⁸⁷ J.J.G. Jansen, **Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar**, trc. Halilürrahman Açar, Fecr Yayınları, Ankara, 1993, s. 8.

⁵⁸⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el Bakılânî, **el-İntisâr li'l-Kur'ân**, thk. Fuad Sezgin, Frankfurt, 1986, s. 142.

kullanmışlardır. Eğer sûre ihtilafı ise selef görüşleriyle bu ihtilafı dile getirmişlerdir. Bazı yerlerde sure ya da âyetin iniş yerini dahi ayrıca zikretmişlerdir. Şimdi örneklerle bu konuyu açıklayalım:

Mesela Ömer Neseî, herhangi bir ihtilafın mevzu bahis olmadığı yerlerde hemen bir cümleyle konuyu kapatmıştır. Örneğin o, İsrâ ya da Benî İsrâîl Sûresi'nin⁵⁸⁹ başlangıcında "İsrâ/Benî İsrail Sûresi mekkîdir / سورة بني إسرائيل مكية" derken⁵⁹⁰ yine bir başka sure olan Tahrîm Sûresinde de "bu sure medenîdir / وهذه السورة مدنية" demektedir⁵⁹¹. Ebû'l-Fütûh Râzî de Duhân Sûresi için "bu sûre mekkidir / این سورت مکی است" ifadesini; Munâfikûn Sûresi için de bu sûre medenidir / این سورت مدنی است⁵⁹² sözünü kullanmıştır. Görüldüğü üzere müfessirlerimiz ihtilaf olmayan konuları hızlıca geçmişlerdir.

Sûre ve âyetlerin inişi ile ilgili konularda ihtilaf varsa, müfessirlerimiz bu durumu kaynaklara dayandırarak açıklamışlardır. İhtilafdan maksadımız ise âyet ya da sûrenin iniş yeri hakkında farklı görüşler olup olmadığı konusudur. Açacak olursak, hem surenin tümünden mekki-medeni oluşu hem de bir mekkî sure içinde varsa medenî âyetlerin neler olduğu ya da tam tersi medenî surenin içinde mekkî âyetlerin hangileri olduğu hususundaki görüşlerin farklılaşmasıdır. Bunu misallerle açıklayalım:

Ömer Neseî, Mâide Sûresi hakkında "Sure, medenîdir. Ancak 'bugün dininizi kemâle erdirdim'⁵⁹⁴ âyeti Mekke'de Veda Haccı'nda nâzil olmuştur. Rivâyet edildiğine göre Resulullah şöyle buyurmuştur: "Maide Sûresi, son inen surelerdendir. Ondaki helalleri ve haramları iyi bilin gereğince amel edin"⁵⁹⁵. Esmâ bt. Yezîd (Ümmü Seleme)'in şöyle dediği rivâyet edildi: "Resulullah'ın devesi Adbâ'nın yularını tutuyordum. O anda Maide Sûresi nâzil oldu. Vahyin ağırlığından olsa gerek

⁵⁸⁹ Bizim kullandığımız adıyla İsrâ Suresi, sahabenin kullanımında ve ilk dönem kaynaklarda "Benî İsrâîl Suresi" olarak zikredilmektedir. Örnekler için bkz: Mukâtil b. Süleyman, **Tefsîr**, cilt: II, s. 246; Abdurrezzâk b. Hemâm, cilt: II, s. 161; İbn Ebî Şeybe, cilt: I, s. 379; Buhârî, Tefsir, 199.

⁵⁹⁰ Ömer Neseî, 243b.

⁵⁹¹ Ömer Neseî, 377b.

⁵⁹² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVII, s. 198.

⁵⁹³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIX, s. 222.

⁵⁹⁴ Mâide 5/3: ... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

⁵⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, cilt: VI, s. 188; Nesâî, Tefsir, 5: فإنا من آخر ما أنزل الله ، فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه وما وجدتم فيها من حرام فحرموه

neredeyse devenin beli kırılacaktı.”⁵⁹⁶ Rivâyete göre sure medenîdir ancak ‘elyevme ekmeltü ...’ âyeti Arafât’ta nâzil olmuştur” ifadelerine yer vermiştir⁵⁹⁷. Burada şekli olarak bir ihtilaf yoktur. Müfessirimiz âyetin iniş yerini Arafat olarak vermesine rağmen sureyi medenî addetmiştir. Hâlbuki söz konusu yer, Mekke sınırları içerisinde yer almaktadır⁵⁹⁸. Buradan anlaşılan, Neseî’nin hicreti temel kabul ederek nerede olursa olsun öncesini mekkî; sonrasını ise medenî kabul etmesidir.

Ebû'l-Fütûh Râzî ise aynı sure ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “İbn Abbas, Mücâhid ve Katâde’ye göre sure medenî olup sadece “elyevme ekmeltü..” âyeti Veda Haccı’nda inmiştir⁵⁹⁹. Ehl-i Beyt kaynaklarında da bu durum aynıdır. Ancak bize göre Veda Haccı’nda gerek bizim kaynaklarımızda gerekse muhaliflerimiz olan Hadîs ve Re’y Ashabının rivâyetlerinde de yer alan Gadîr-i Hûm’da⁶⁰⁰ “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et”⁶⁰¹ âyeti nâzil olmuştur”⁶⁰². Burada müfessirimiz mezhebî eğiliminden olsa gerek konuyu meşhur Gadîr-i Hûm Vakası’na⁶⁰³ bağlamıştır.

Son örneğimizde Nasr Sûresi hakkında müfessirlerimizin görüşlerini vereceğiz. Ömer Neseî, Nasr Sûresi Mekke’de inmiş olmasına rağmen onun hicretten sonra inmesi sebebiyle medenî olduğu fikrini taşımaktadır⁶⁰⁴. Sure içindeki yorumlara bakarsak şunları görmekteyiz: “Bazı müfessirlere göre bu sure, Mekke’nin Fethi’nden evvel inmiştir. Zira ‘izâ câe nasrullahi / إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ ’ ifadesindeki izâ

⁵⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, cilt: VI, s. 455; Taberânî, **el-Mu’cemü’l-Kebîr**, cilt: XXIV, s. 178.

⁵⁹⁷ Ömer Neseî, 120b.

⁵⁹⁸ Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-İstahrî, **el-Mesâlik ve’l-Memâlik**, Dâru Sâdır, Beyrut, 2004, 17; Yakut el-Hamevî, **Mu’cemü’l-Büldân**, cilt: IV, s. 104.

⁵⁹⁹ İbn Sa’d, cilt: II, s. 188; İbn Ebî Şeybe, cilt: VII, s. 88; Buhârî, İmân, 32: نزلت فيه على النبي صلى الله عليه و

بعرفة يوم الجمعة...سلم وهو قائم

⁶⁰⁰ Gadîr-i Hum: Mekke-Medine arasında Cuhfe’ye 3 mil mesafede bir yerin adıdır. Bkz: Ya’kubî, **Büldân**, s. 17; Yakut el-Hamevî, **Mu’cemü’l-Büldân**, cilt: II, s. 389.

⁶⁰¹ Mâide 5/67: يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

⁶⁰² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 214.

⁶⁰³ Gadîr-i Hum Vakası olarak kaynaklarda anlatılan olay kısaca şöyledir: Hz. Peygamber, sekizinci hicri yılın Zilhicce ayının 18. günü Veda Haccı’ndan sonra Medine’ye dönerken Gadîr-i Hum mevkiinde konaklamıştır. Burada kılınan namazdan sonra verdiği hutbenin bir bölümünde “Ben kimin mevlâsı/dostu isem, Ali de onun dostudur. Allah’ım! Sen onu dost sayanı sev! Ona düşman olana da sen düşman ol!” ifadesi geçmiştir. Ehl-i Sünnet kaynaklarına baktığımızda âyet için değişik rivayetler serdedilirken; Şii cenahta ise sadece âyetin inişinden sonra Hz. Peygamber tarafından Ali b. Ebî Tâlib’in elinin tutulması ve bu âyetin inişinden sonra bu hutbeyi vermesi, Hz. Ali’nin hilafetine en büyük delil kabul edilmiştir. bu konudaki rivayetlerin karşılaştırılması için bkz: İbn Ebî Şeybe, cilt: VI, s. 366; Ahmed b. Hanbel, cilt: I, s. 119; Müslim, Fedâilü’s-Sahâbe, 4; Küleynî, cilt: VIII, s. 27; Şeyh Sadûk, **Kemâlü’d-Dîn ve Temâmü’n-Nîme**, thk. Ali Ekber el-Gıfârî, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1405, cilt: I, s. 276.

⁶⁰⁴ Ömer Neseî, 406a.

edatı (bu müfessirlere göre) müstakbel anlamı ifade etmektedir. Ancak *işin doğrusu/sahîhi*, hadislerde de açıklayacağımız üzere sure, fetihten sonra inmiştir. 'İzâ' edatı tıpkı إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ⁶⁰⁵ âyetindeki gibi geçmiş zamanı/mâzîyi ifade etmektedir. Abdullah b. Ömer bu âyetin teşrîk günlerinde indiğini sonrasında da Resulullah'ın ayağa kalkıp veda hutbesini îrâd ettiğini söylemektedir. İbn Abbas ise bu surenin toptan inen son sure olduğunu söyler. Mukâtil de bu surenin Tâif'in fethinden⁶⁰⁶ sonra nâzil olduğunu ve fethin de Mekke Fethi olduğunu dile getirmektedir⁶⁰⁷. Burada Neseî, çeşitli rivâyetleri ve dolayısıyla ihtilafları serdederken kendi görüşünü de sahih nitelendirmesiyle ortaya koymuştur.

Ebû'l-Fütûh Râzî ise aynı sure için şunları söylemektedir: "Bil ki, bu sure hiç şüphesiz mekkîdir ve Allah Teâlâ bu sureyi Mekke'nin Fethi'nde göndermiştir"⁶⁰⁸. Bu kadar kısa bir ifadede sonra İbn İshâk'tan kanalıyla Mekke'nin fethini aktaran müfessir burada mekkî-medenî kıtası olarak mekân esaslı tasnifi kabul etmiştir.

Ömer Neseî, yukarıdaki tasniflerden sonuncusu için "Ey iman edenler! «Râinâ» demeyin, «unzurnâ» deyin. (Size söylenenleri) dinleyin. Kâfirler için acıklı bir azap vardır"⁶⁰⁹ âyetinin tefsirinde Hasen Basrî'den naklen "Kur'ân'daki bütün "Yâ Eyyühellezîne Âmenû/ Ey İman Edenler!" ifadeleri Medine'de inmiştir" demektedir⁶¹⁰. Nisa Sûresi ilk âyetinde de Mâtürîdî'den naklen şunları dile getirmektedir: "Yâ Eyyühe'n-Nâs/ Ey İnsanlar..." hitabının geçtiği her yerde kâfirlere hitab edilmektedir. Allah Teâlâ bu hitabın hemen ardından birliğinin kanıtlarını ve ilahlığının delillerini zikretmektedir. Zira kâfirler bu vasıfları tanımazlıktan gelmektedirler. "Ey İman Edenler" hitabının geçtiği her yer müminler hakkındadır. Hem bu ifadede sonra Allah Teâlâ delilleri değil de nimetlerini ve alacakları sevabı zikretmektedir"⁶¹¹. Buna göre Neseî, "Ey İman Edenler!.../ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" ile başlayan ayetleri medenî olarak nitelendirirken; "Ey İnsanlar!.../ يَا أَيُّهَا النَّاسُ" ifadesiyle başlayan ayetleri de mekkî saymıştır.

⁶⁰⁵ Mûnâfikûn 63/1: إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ

⁶⁰⁶ Musa b. Ukbe, s. 287; Vâkidî, cilt: I, s. 7; İbn Hişâm, cilt: II, s. 478; Taif, 8/630 yılında Şevval ayında fethedilmiştir.

⁶⁰⁷ Ömer Neseî, 406a.

⁶⁰⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 438.

⁶⁰⁹ Bakara 2/104: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمِعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

⁶¹⁰ Ömer Neseî, 44a.

⁶¹¹ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, cilt: III, s. 3; Ömer Neseî, 100a.

Ebû'l-Fütûh Râzî, bu konuda Nisâ Sûresi'nin başında şu ifadeleri kullanmıştır: “Müfessirlerin çoğunluğuna göre bu sure medenîdir. Kimi müfessirler, Kur'ân-ı Kerîm'de içinde “Yâ Eyyühe'n-Nâs/ Ey İnsanlar” geçen bütün âyetlerin mekkî olduğunu söylerken içinde “Yâ Eyyühellezîne Âmenû/ Ey İman Edenleri!” geçen bütün âyetlerin de medenî olduğu fikrini savunmuşlardır. Bu söz, takrîb ve tağlîb yani genelleme usulü söylenmiş bir söz olup tahkiken ya da ince elenip sık dokunarak söylenmiş bir söz değildir. Bazı müfessirler de surenin tümünün Medine’de indiğini sadece “Allah, emanetleri ehline vermenizi salık verir”⁶¹² âyetinin Mekke’de nâzil olduğunu söylemektedirler”⁶¹³. Râzî, burada hitap şekline göre tasnif esasının bir kaide olmadığı ama büyük ölçüde doğruyu yansıttığı görüşündedir.

Tablo–1 Mekkî-Medenî Sure Tablosu

Sıra		Ömer Neseî	Ebû'l-Fütûh Râzî
1	<u>Fatiha</u>	Mekkî : Cumhur-u Ulemâ Medenî : Mücahid ⁶¹⁴ Hem mekkî hem medenî	Mekkî : İbn Abbas, Katade Medenî : Mücahid ve Atâ Hem mekkî hem medenî
2	<u>Bakara</u>	Medenî 281. ayet Mina’da Veda Hacci’nda inmiştir.	Medenî 281. ayet Mina’da Veda Hacci’nda inmiştir.
3	Al-i İmran	Medenî : Cumhur-u Ulema Mekkî : Mücahid, Hasan Basri	<u>Medenî</u>
4	Nisa	<u>Medenî</u>	Medenî Mekkî : 58. Âyet
5	Maide	Medenî Mekkî : 3. Âyet	Medenî Mekkî : 3. ve 67. Âyet
6	En’am	Mekkî Medenî : 151. Âyet	Mekkî: İbn Abbas, Mücahid Medenî : 151 ve 152. Âyet
7	A’raf	Mekkî : Katade Medenî : 163-170. Ayetler	Mekkî : Katade Medenî : 163. Ayetten sûre sonuna kadar medenîdir.
8	<u>Enfal</u>	Medenî : Mekkî : 30. ayet	Medenî : İbn Abbas, Katade Mekkî : 30. ayet
9	<u>Tevbe</u>	Medenî	Medenî : Katade, Mücahid
10	Yunus	Mekkî	-----
11	<u>Hud</u>	Mekkî	Mekkî Mücahid, Katade
12	<u>Yusuf</u>	Mekkî	Mekkî
13	Ra’d	Mekkî : İbn Abbas, Mukatil Medenî : İkrime, Katâde	Mekkî : Cumhur-u Müfessirin Medenî : Katade 31. Âyetin mekkî olduğu fikrindedir.

⁶¹² Nisa 4/58: ... إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا

⁶¹³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 231.

⁶¹⁴ Ömer Neseî, Mücahid’in bu görüşünü “zelle” olarak görmekte ancak üçüncü görüş olarak faziletine binaen surenin hem Mekke hem de Medine’de indiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle kendini nakzeder bir duruma düşmektedir.

14	<u>İbrahim</u>	Mekkî Medenî : 28-29. Ayetler	Mekkî : Mücahid Medenî : İki âyet.
15	<u>Hicr</u>	Mekkî	Mekkî : Katade, Mücahid
16	<u>Nahl</u>	Mekkî Medenî: Son üç âyet.	Mekkî Medenî : Son üç âyet.
17	<u>İsra</u>	Mekkî	Bilgi yok
18	<u>Kehf</u>	Mekkî	Mekkî: mücahid katade
19	<u>Meryem</u>	Mekkî	Mekkî
20	<u>Taha</u>	Mekki	Mekkî : Katâde, Mücâhid
21	<u>Enbiya</u>	Mekki	Mekkî : Katâde, Mücâhid
22	<u>Hacc</u>	Mekkî: 19-24 arası medenîdir Medenî: 52. Âyet (Garânîk ayeti mekkidir)	Medenî: Mücâhid Medenî: Katade. 52. Âyet (Garânîk ayeti mekkidir)
23	<u>Mü'minun</u>	Mekkî	Mekkî
24	<u>Nur</u>	Medeni	Medenî
25	<u>Furkan</u>	Mekki	Mekkî
26	<u>Şuara</u>	Mekkî Medenî: 224-7. Ayetler	Mekkî Medenî: 224-7. Ayetler
27	<u>Neml</u>	Mekkî	Mekkî: Katâde
28	<u>Kasas</u>	Mekkî	Mekkî: Hasan Katâde
29	<u>Ankebut</u>	Mekkî Medenî: 8 ve 10. ayetler	Mekkî: Mücahid Medenî: İlk 10 ayet
30	<u>Rum</u>	Mekkî	Mekkî
31	<u>Lokman</u>	Mekkî Medenî: 27-28. ayetler	Mekkî
32	<u>Secde</u>	Mekkî Medenî: 18-20. ayetler	Mekkî
33	<u>Ahzab</u>	Medeni	Medenî
34	<u>Sebe</u>	Mekkî	Mekkî: Katâde Mücâhid
35	<u>Fatır</u>	Mekkî	Mekkî
36	<u>Yasin</u>	Mekkî	Mekkî: Katâde Mücâhid
37	<u>Saffat</u>	Mekki	Mekkî
38	<u>Sad</u>	Mekki	Mekkî
39	<u>Zümer</u>	Mekkî Medenî: 53-55. ayetler	Mekkî Medenî: 53. Âyet.
40	<u>Mü'min</u>	Mekkî	Mekkî: Mücâhid, Katade
41	<u>Fussilet</u>	Mekkî	Mekkî
42	<u>Sura</u>	Mekkî	Mekkî
43	<u>Zuhruf</u>	Mekkî	Mekkî
44	<u>Duhan</u>	Mekkî	Mekkî
45	<u>Casiye</u>	Mekkî	Mekkî: Mücâhid, Katâde
46	<u>Ahkaf</u>	Mekkî Medenî: 17-18. Ayetler.	Mekkî
47	<u>Muhammed</u>	Mekkî Medenî: Sahih olan görüş.	Medenî
48	<u>Fetih</u>	Medenî	Medenî
49	<u>Hucurat</u>	Medenî	Medenî
50	<u>Kaf</u>	Mekkî	Mekkî
51	<u>Zariyat</u>	Mekkî	Mekkî
52	<u>Tur</u>	Mekkî	Mekkî
53	<u>Necm</u>	Mekkî	Mekkî

54	<u>Kamer</u>	Mekkî	Mekkî
55	Rahman	Mekkî: İbn Abbas, Dahhak Medenî: Mukâtil, Vâkîdî	Mekkî
56	<u>Vakıa</u>	Mekkî	Mekkî
57	<u>Hadid</u>	Medenî	Medenî
58	Mücadele	Medenî Mekkî: 7. Âyet	Medenî
59	<u>Haşr</u>	Medenî	Medenî
60	<u>Mümtehone</u>	Medenî	Medenî
61	Saff	Mekkî: İkrime, Katâde Medenî: müfessirlerin çoğu	Mekkî
62	Cuma	Medenî	Mekkî: İbn Abbas Medenî: Diğer Müfessirler
63	<u>Münafıkun</u>	Medenî	Medenî
64	Tegabun	Mekkî: Medenî: 14-15. Ayetler	Mekkî Medenî: 14. ayet
65	<u>Talak</u>	Medenî	Medenî
66	<u>Tahrim</u>	Medenî	Medenî: İbn Abbas, Dahhak
67	<u>Mülk</u>	Mekkî	Mekkî
68	<u>Kalem</u>	Mekkî	Mekkî
69	<u>Hakka</u>	Mekkî	Mekkî
70	Mearic	-----	Mekkî
71	Nuh	-----	Mekkî
72	<u>Cin</u>	Mekkî	Mekkî
73	<u>Müzzemmil</u>	Mekkî Medenî: Son ayet	Mekkî Medenî: Son ayet
74	<u>Müddessir</u>	Mekkî	Mekkî
75	<u>Kıyamet</u>	Mekkî	Mekkî
76	<u>İnsan</u>	Mekkî	Mekkî
77	<u>Mürselat</u>	Mekkî	Mekkî
78	<u>Nebe</u>	Mekkî	Mekkî
79	<u>Naziat</u>	Mekkî	Mekkî: İbn Abbas, Dahhak
80	<u>Abese</u>	Mekkî	Mekkî
81	<u>Tekvir</u>	Mekkî	Mekkî
82	<u>İnfitar</u>	Mekkî	Mekkî
83	Mutaffifin	Mekkî: Mukatil, Vâkîdî Medenî: İbn Abbas, Süddî	Mekkî
84	<u>İnşikak</u>	Mekkî	Mekkî
85	<u>Buruc</u>	Mekkî	Mekkî
86	<u>Tarık</u>	Mekkî	Mekkî
87	<u>A'la</u>	Mekkî	Mekkî
88	<u>Ğaşiye</u>	Mekkî	Mekkî
89	<u>Fecr</u>	Mekkî	Mekkî
90	Beled	Mekkî Medenî	Mekkî
91	<u>Sems</u>	Mekkî	Mekkî
92	<u>Leyl</u>	Mekkî	Mekkî
93	<u>Duha</u>	Mekkî	Mekkî
94	<u>İnşirah</u>	Mekkî	Mekkî
95	<u>Tin</u>	Mekkî	Mekkî
96	<u>Alak</u>	Mekkî	Mekkî

97	Kadr	Mekkî: Katâde Medenî: Vâkıdî ve müfessirlerin çoğunluğu	Mekkî: İbn Abbas Medenî: Huseyn b. Vâkıd
98	Beyvine	Medenî	Medenî
99	Zilzal	Mekkî: İbn Abbas Vakıdî Medenî: Geri kalanlar	Medenî: İbn Abbas Mekkî: Dahhak
100	Adiyat	Mekkî	Mekkî: İbn Abbas Medenî: Dahhak
101	Karia	Mekkî	Mekkî
102	Tekasür	Mekkî	Mekkî
103	Asr	Mekkî	Mekkî
104	Hümeze	Mekkî	Mekkî
105	Fil	Mekkî	Mekkî
106	Kureyş	Mekkî	Mekkî: İbn Abbas Medenî: Dahhak
107	Maun	Mekkî: İbn Abbas Medenî: Vâkıdî Mukâtil b. Hayyan'a göre yarısı mekkî yarısı medenî.	Mekkî: İbn Abbas Medenî: Dahhak
108	Kevser	Mekkî	Mekkî: İbn Abbas Medenî: Dahhak
109	Kafirun	Mekkî	Mekkî: İbn Abbas Medenî: Dahhak
110	Nasr	Medenî	Mekkî
111	Tebbet	Mekkî	Mekkî
112	İhlas	Mekkî: İbn Abbas Mukâtil Medenî: Katâde	Mekkî
113	Felak	Medenî	Medenî
114	Nas	Medenî	Medenî

Bu tabloda müfessirlerimizin, surelere yönelik açıklamalarını varsa ravileri ile vermeye çalıştık. Buna göre Ömer Neseî, 114 surenin dağılımını şöyle yapmıştır: Mekke'de inmiş olan ve hakkında ihtilaf olmayan sure sayısı altmış altı; Medine'de inen ihtilafsız sure sayısı onaltı; farklı rivâyetlerden dolayı hakkında ihtilaf olan sure sayısı da otuz ikidir. Ebû'l-Fütûh Râzî ise mekkî surelerin sayısını yetmiş bir kabul ederken medenî sureleri onyediydi; ihtilafli sureleri yirmi dört olarak belirlemiş ve iki sure hakkında bilgi vermemiştir. Burada şunu belirtelim ki, ihtilafdan maksadımız iki yönlüdür. İlki, bir sure hakkında değişik görüşlerin olması durumudur ki mesela İbn Abbas ve Dahhâk Rahman Sûresi hakkında mekkî olduğunu söylerken Mukâtil b. Hayyân ve Vâkıdî ise surenin medenî olduğu kanısındadırlar⁶¹⁵. Râzî'nin tefsirinde de bu konuda Zilzâl Sûresini örnek verebiliriz. Nitekim İbn Abbas, surenin mekkî olduğu yönünde görüş belirtirken Dahhâk ise medenî olduğunu ileri sürmektedir⁶¹⁶.

⁶¹⁵ Ömer Neseî, 362b.

⁶¹⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 364.

İkinci bir ihtilaf mevzuu, surenin çoğunluğu mekkî ya da medenî olması durumunda hangi âyetlerin diğer tarafta kaldığıdır. Bunları da çözümlerse sayı şu şekilde değişecektir: Neseî tefsirinde 83 mekkî, 25 medenî, 6 muhtelif sure yer alırken Râzî de ise 114 surenin dağılımı 83 mekkî, 23 medenî, 6 ihtilafî sure ve 2 de hakkında bilgi olmayan sure olarak gerçekleşmiştir.

IV- Muhkem-Müteşâbih

Muhkem, محکم (h-k-m) kökünden türemiş olup sözlükte sağlam kılınmış, dış etkilere ve bozulmalara karşı korunmuş gibi anlamlara gelir⁶¹⁷. Terim olarak ise, başka bir ihtimal taşımayan açık manalı âyetlere muhkem denir⁶¹⁸. Müteşâbih kelimesi ise شبه (ş-b-h) kökünden türemiştir ve birbirine benzeyen iki şeyden her birine bu isim verilir⁶¹⁹. Kavram olarak ise mana yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılmasında güçlük bulunan lafız ve ifadeler müteşâbih denir⁶²⁰.

Kur'an'da muhkem ve müteşâbih konusunun ele alındığı üç âyet vardır. Bunlar, *"Sana bu muazzam kitabı indiren O'dur. O'nun bir kısmı anlamları kesin olup kitabın temelini oluşturan âyetlerdir. Diğer bir takımları da anlamları benzeşik olanlardır..."*⁶²¹; *"Elif, Lam, Ra. Bu, hikmet sahibi ve herşeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonra da ayrıntılı olarak açıklanmış bir Kitaptır"*⁶²² ve *"Allah, kelamın en güzelini ikizli, ahenkli bir kitap olarak indirdi"*⁶²³ âyetleridir. Hûd Sûresi 1. âyetine göre Kur'an'ın tamamı muhkem; Zümer Sûresi 23. Âyetine göre Kur'an'ın tamamı müteşâbih; Âl-i İmrân Sûresi 7. âyetine göre de Kur'an âyetlerinin bir kısmı muhkem bir kısmı da müteşâbihtir.

⁶¹⁷ Halil b. Ahmed, cilt: III, s. 67; Ezherî, cilt: IV, s. 71; Cevherî, cilt: IV, s. 168.

⁶¹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezaretü'l-Evkâf, Kuveyt, 1405, cilt: I, s. 373; Fahu'l-İslâm Ebû'l-Yusr el-Pezdevî, **Usûlü'l-Pezdevî**, Matbaatü Câvîd, Karaçi, trs, s. 9; Zerküşî, cilt: II, s. 69; Suyûtî, **İtkân**, cilt: I, s. 592; Zerkânî, s. 424; Tuncay Başoğlu, "Muhkem", **DİA**, İstanbul, 2006, cilt: XXXI, s. 42; Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 128; Dumlu, **Yöntem**, s. 98; Muhsin Demirci, **Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 39.

⁶¹⁹ Halil b. Ahmed, cilt: III, s. 404; Ezherî, cilt: VI, s. 58; Cevherî, cilt: VII, s. 86.

⁶²⁰ Cassâs, cilt: I, s. 373; Serahsî, **Usûl**, cilt: I, s. 169; Zerküşî, cilt: II, s. 70; Suyûtî, **İtkân**, cilt: I, s. 593; Zerkânî, s. 424; Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", **DİA**, İstanbul, 2006, cilt: XXXII, s. 204; Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 128; Dumlu, **Yöntem**, s. 98; Demirci, **Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine**, s. 38; Şimşek, **Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, s. 25.

⁶²¹ Âl-i İmrân 3/7: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...

⁶²² Hud 11/1: الرِّيبَاتُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

⁶²³ Zümer 39/23: اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ...

Bu âyetler arasında ilk bakışta bir tezat olduğu düşünülebilir. Ancak dikkatli bir şekilde incelendiğinde aslında herhangi bir tenakuzun olmadığı kolayca görülür. Zira ilk âyetle zikredilen “Kur’ân’ın tamamı muhkemdir” ifadesi, Kur’ân’ın nazım ve i’câzının güzelliğini, lafız ve mana cihetiyle âyetler arasında bir bozukluk ve fesadın bulunmadığını, ikinci âyetle yer alan “müteşâbih bir kitâb” sözü de, belagat, fesahat ve i’câz yönleriyle âyetlerin birbirlerine benzemesi anlamına gelmektedir. Buna göre sözünü ettiğimiz bu iki âyetle geçen muhkem ve müteşâbih kavramları lügat anlamı itibariyle, üçüncü âyetle bulunan aynı kavramlar ise, ıstılâhî manada ele alınmış olmakta ve böylece Kur’an âyetlerinin bir kısmı muhkem, bir kısmı da müteşâbih olarak nitelendirilmektedir⁶²⁴.

A- Tanımlamaları

Ömer Neseî, muhkem ve müteşâbih konusuna tefsirinde yer verir. Bu konuyu yukarıdaki âyetler ışığında işler. Hud Sûresi 1. âyetle Neseî, muhkemin “değişiklikten korunmuş” olduğunu söylerken⁶²⁵. Zümer Sûresi 23. âyetle ise müteşâbih için “birbirine benzeyen, birbirine şahitlik eden ve birbirini doğrulayan” ifadesini kullanmıştır⁶²⁶. Ancak muhkem ve müteşâbihin ıstılâhî anlamı ve önceki âlimlerin görüşleri Âl-i İmrân Sûresi 7. âyetinin tefsirinde detaylı bir şekilde müfessir tarafından anlatılmaktadır.

Öncelikle âyetin iniş sebebi hakkında bilgi veren Neseî, sonra da muhkemin ihkâm/الإحکام, men etmek, engellemek anlamında geldiğini; “el-hakemetü/الحكمة” kelimesinin ise atın gemi azıya alıp sahibine zarar vermesini engelleyen şey için kullanıldığını⁶²⁷ söyleyip sözlük anlamını ortaya koyarken; terim anlamında muhkemin tarifini “kendisini, maksadı dışında başka bir şeye hamletmekten engelleyen şey” olarak yapmaktadır. Müteşâbihin tanımı için şu ifadeleri kullanır: “Müteşâbih, birkaç veche/farklı anlama sahip olan şey demektir. Misil, benzer anlamına gelen şibh/الشَّيْب kökeninden gelmektedir. Bir yönüyle bir şeye diğer yönüyle de başka bir şeye benzeşen şeydir”⁶²⁸.

Yine Neseî, “Allah’ı hakkıyla takdir edemediler. Hâlbuki bütün yer kıyamet günü O’nun avucundadır. Gökler de kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak

⁶²⁴ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, s. 326; Zerkeşî, cilt: II, s. 68; Suyûtî, cilt: II, s. 5.

⁶²⁵ Ömer Neseî, 205a.

⁶²⁶ Ömer Neseî, 331a.

⁶²⁷ Halîl b. Ahmed, cilt: III, s. 67; İbn Düreyd, cilt: I, s. 143; Ezherî, cilt: IV, s. 171.

⁶²⁸ Ömer Neseî, 76b.

koştuklarından münezzehtir ve çok yüksektir.”⁶²⁹ âyetinin tefsirinde “yemîn” ve “kabza” kelimelerinin zikredilmesinin müteşâbihlerle ilgili bir konu olduğunu bunların tıpkı insanlardaki el ve kavrama olayına benzetilmemesi gerektiğini ve bunlardan muradın hâkimiyet ve nihâî güç sahibi olmanın anlaşılmasının icab ettiğini vurgular. Yani hakiki olarak Allaha mücessem bir el ve maddi bir kavrama olayı nisbet edilemez. İbn Abbas, Kelbî ve Kutrub, burada “yemin” lafzı ile kuvvet ve kudretinin anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır. Buna destek mahiyette Şemmâh b. Dîrâr’ın şu beytini istişhâd etmişlerdir:

Herhangi bir sancak, şeref için yükseltirise

Arâbe, onu sağ eliyle (yemîn) hemen alıp kaldırır⁶³⁰.

Burada Neseî, lafzî müteşâbihlerden olan “yemîn” kelimesi hakkında açıklamalar yapmıştır⁶³¹. Ancak bu tür lafızların tevili hususunda en açık ifadesini “Şüphesiz Rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arş üzerine hükümrân oldu”⁶³² âyetinde şunları söylemektedir: “Müşebbihe mensuplarının istivâya bir yere yerleşme; arşa da taht anlamı vermesi ve Allah Teâlâ için bir mekân tutmayı câiz kabul etmesi âyeti gereğince batıldır. Âyetin zahiri müteşâbih olup onun da muhkeme hamledilmesi vaciptir. Zahirince amel edilmesi bidattir ve usulüne uygun olarak tevil edilmesi elzemdir”⁶³³. Neseî, burada kaynak belirtmese de Mâtürîdî’nin açıklamalarına paralel ifadeler kullanmıştır⁶³⁴.

Ebû'l-Fütûh Râzî, konuya mukaddimede müfessirin bilmesi gereken ilimler babında değinir. Ona göre müfessirin usulünce yani akli deliller muvacehesinde muhkem âyetlerle bir mutabakat içerisinde olmak üzere müteşâbih âyetlerin tevilini bilmesi gereklidir⁶³⁵. Ayrıca yine mukaddimede tefsirin dört nev’i üzerine açıklama yaparken dördüncü çeşidinin lafzı birkaç anlama gelen ve her birine hamledilmesi mümkün olan müşterek kelime olduğunu, buna müteşâbih de denildiğini ve

⁶²⁹ Zümer 39/67: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ.

⁶³⁰ Şemmâh b. Dîrâr, **Divânü’ş-Şemmâh b. Dîrâr**, thk. Salahaddin el-Hâdî, Dârü'l-Ma'rife, Mısır, 1968, s. 331.

⁶³¹ Ömer Neseî, 333b.

⁶³² A'râf 7/54:... إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ.

⁶³³ Ömer Neseî, 155b.

⁶³⁴ Mâtürîdî, bu ayette Müşebbihe mensuplarına bir reddiye verme amacı gütmektedir. Arş ya da taht denilen nesne bizim bildiğimiz bir padişah tahtı şeklinde anlaşılırsa o takdirde Allah’a bir yer, mekân izafe edilecek ve nihayetinde sınırlandırılacaktır. Oysa ki bu muhal bir durum olduğuna göre burada kullanılan istivâ kavramının karşılığı “istikrâr/yerleşme” olmamalıdır. Hem istivâ kelimesi içerisinde birkaç anlamı barındıran kelimelerdendir. Neye nasıl izafe edileceğine dikkat edilmelidir. Karşılaştırma için bkz. Mâtürîdî, **Te’vilât**, cilt: IV, ss. 444 vd.

⁶³⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 2.

hükmünün muhtemel anlamlardan birine tevîl edilmesi gerektiğini söyler. Buna örnek olarak da ⁶³⁶ مَا قَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ ve ⁶³⁷ فَتَمَّ وَجْهُهُ اللَّهُ ifadelerini vermektedir.

Râzî, konuyla ilgili olarak Hud Sûresi 1. âyette muhkemi “fesada götürecek fiili engellemek” şeklinde tanımlarken ⁶³⁸ bütün Kur’ân-ı Kerîm’in muhkem oluşunu herhangi bir çelişki içermediğine ve şüpheli ve mülhidlerin onda kendilerine göre bir delil bulamadıklarına bağlamış ve “ona, ne önünden ne de ardından bâtil yaklaşamaz”⁶³⁹ âyetini delil kabul etmiştir⁶⁴⁰. Zümer Sûresi 23. âyette ise müteşâbih için “nazım güzelliği, tertib, belagat, ve tenâsüb bakımından birbirine benzeyen, içinde çelişki olmayan ve birbirini doğrulayan” anlamını kullanmıştır⁶⁴¹.

Âl-i İmrân Sûresi 7. âyetinin tefsirinde muhkemi, “kasdolunan anlamın zahirinden anlaşıldığı ifade” olarak tanımlamıştır. Müteşâbih ise müfessir tarafından “muradın, ifadenin zahirinden anlaşılmasının zor, hatta karışık olduğu şeydir” şeklinde tarif edilmiştir⁶⁴². Bununla birlikte müfessir, En’âm Sûresi 151-153. âyetlerinin⁶⁴³ İsrâ Sûresi 23. âyetiyle⁶⁴⁴ benzerlik teşkil ettiği için okuyucuya-özellikle hafızlık esnasında- ezber açısından karışıklık ortaya çıkardığından ötürü bu tür âyetlere de müteşâbih tanımlamasını yaparken, bu benzerliği taşımayan âyetleri ise muhkem olarak addetmiştir⁶⁴⁵.

B- Tasnifleri

Muhkem ve müteşâbihlerin neler olabileceği, hangi öğelerin muhkem olduğu hangilerinin de müteşâbih olduğu yönünde bazı tasnifler, müfessirlerimiz tarafından ortaya konulmuştur. Bu tasnifler daha ziyade ilk dönem ulemanın koymuş olduğu tasniflerden mülhemdir.

⁶³⁶ Zümer 39/56.

⁶³⁷ Bakara Sûresi 2/115.

⁶³⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: X, s. 227.

⁶³⁹ Fussilet 41/42: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ.

⁶⁴⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 177.

⁶⁴¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 317.

⁶⁴² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 174-5.

⁶⁴³ En’âm Sûresi 6/151-2: قُلْ نَعَالُوا أُنَافٍ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاهُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانِ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْبُدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاهُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

⁶⁴⁴ İsrâ 17/23: وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

⁶⁴⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 176.

Ömer Neseî konuyla ilgili olarak şu tesbitlerde bulunur:

- ✓ Muhkem âyetler, bağlam gereği olsa gerek- Âl-i İmrân Sûresi 2-3-4-5 ve 6. âyetleridir. Müteşâbih olanlar ise elif-lâm-mîm (الم), elif-lâm-mîm-râ (الر), elif-lâm-mîm-sâd (المص) ve elif-lâm-râ (الر) gibi âyetlerdir/mukattaa harfleridir.
- ✓ Muhkem, Allahın iştirme, kudret, görme ve diğer sıfatlarına delalet eden şeylerdir. Müteşâbih ise cenb⁶⁴⁶, yed⁶⁴⁷, ayn⁶⁴⁸ ve benzeri kelimelerdeki gibi değişik yorumlama ihtimallerinden dolayı zahir anlamdan kaçınarak bu ihtimallerden birine hamledilmesi gereken şeydir.
- ✓ Muhkem, Allahın birliği ve O'nun noksan sıfatlardan tenzihi, sıfatları, beş vakit namaz, ramazan orucu, zekat nisabı ve haccın rükünleri gibi üzerinde ittifak edilen konulardır. Müteşâbih ise hakkında birliğe varılamayıp ihtilafa düşülen hususlardır⁶⁴⁹.

Ebû'l-Fütûh Râzî ise tefsirinde konuya ilişkin şu tasniflere yer vermiştir:

- ✓ Muhkem, kendisiyle amel edilmesi gereken ve iman edilmesi lazım gelen ve nâsih kabul edilen helal, haram, hadler, hükümler ve ferâiz gibi hususlardır. Müteşâbih ise mensûh olan, iman edilmesi ancak amel edilmemesi icab eden emsal, mev'ize, mukaddem, muahhar gibi hususlardır.
- ✓ Muhkem, farklı anlamaya ihtimal vermeyecek tek bir anlama sahip olan şeydir. Müteşâbih ise aynı anda farklı anlamları bünyesinde bulunduran şeydir.
- ✓ Muhkem, ulemanın tevil edebildiği konuları ifade ederken; müteşâbih bilgisi sadece Allah'a ait olan muğayyebât-ı hamse⁶⁵⁰ gibi konulardır.
- ✓ Muhkem, anlaşılması için fazla bir efor sarfetmeyi gerektirmeyen şeydir. Müteşâbih ise ancak i'mâl-i nazar ile tefekkür ile anlamına ulaşılabilen şeydir.

⁶⁴⁶ Zümer 39/56: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ...

⁶⁴⁷ Sâd 38/75: قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ

⁶⁴⁸ Kamer 54/14: تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ

⁶⁴⁹ Ömer Neseî, 76b.

⁶⁵⁰ Lokman Sûresi 31/34. ayetinde zikredilen hususlara bu isim verilmektedir. : “O kıyamet saatine ilişkin bilgi Allah katındadır. Yağmuru O yağdırır. O, rahimlerdekini de bilir. Hiçbir kimse yarın ne kazanacağını ve hiçbir kimse nerede öleceğini bilmez. Allah herşeyi bilen ve herşeyden haberi olandır.” إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

- ✓ Muhkem, ulemanın hakkında ayrılığa düşmediği hususları ifade ederken müteşâbih ise alimlerin hakkında değişik görüşler ileri sürdüğü hususlardır.

C- Müteşâbihlerin Te'viline Bakışları

Nesefî, burada âyette geçen ifadesiyle “Râsihûn/الرَّاسِخُونَ” zümresinden olan kişilerin müteşâbihlerin tevilini bilemeyecekleri konusunda İbn Mes'ûd mushafından şu ifadeyi delil getirir: “Müteşâbihlerin te'vilini sadece Allah bilir ve derin ilim sahipleri de ‘biz ona inandık derler/وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ يَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ آمَنَّا بِهِ’. Aynı şekilde Ömer b. Abdilaziz’in de bu meyanda olmak üzere “nihâyet ilimlerinin son derecesine gelirler de bu konuda ‘bunların tümünün Allah katından geldiğine inandık’ derler” sözünü de ekleyen müfessir, son olarak bu konuya argüman teşkil etmesi açısından İbn Keysân’ın “Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın mahlukata bildirmeyip kendine sakladığı bazı teviller vardır. Nitekim biz Allah’ın emir ve yasaklarındaki hikmeti ve maksadını bilemeyebiliriz. Oysaki Yüce Yaratıcı, bizi indirdiği şeylerin uygulanmasıyla sorumlu tutup, bilme imkânımız olmayan hususlarda bir teklifi olmamıştır” görüşünü nakletmiştir.

Ancak çoğunluğun görüşüne göre derin ilim sahibi kişiler/râsihûn, müteşâbih âyetlerin tevilini bilmektedir. Bu grup ayrıca ilimde derinleşmiş kimseler/الراسخون في العلم ifadesinin ilk kelimeye yani Allah lafzına atfedilmesi gerektiği kanısına da sahiptir. Bu gruptan olarak Mücâhid’den “İlimde derinleşenler, bunların tevilini bilir ve ‘inandık’ derler. Zira eğer ki rûsûh sahibi olanlar müteşâbihin tevilinde bilgi sahibi olmasalardı sadece “onun rabbimiz katından olduğuna inandık’ diyen cahillerden ne diye üstün olsunlar ki? Müfessirler, ilk dönemden beri her bir âyeti tefsir ve tevil etmişler ve hiçbirinde de ‘bu âyet müteşâbihtir, sadece Allah bilir’ demeyip hece harfleri ve diğer müteşâbihâtı tefsir etmeye devam etmişlerdir” şeklinde bir aktarımda bulunan Nesefî, İbn Abbas’tan ise “Kur’ân-ı Kerîm’de şu dört kelime hariç her şeyi biliyordum:

bu kelimeler, ⁶⁵⁴الرقيم ⁶⁵³الأواه ⁶⁵²حنان ⁶⁵¹غسلين kelimeleri idi” sözünü nakletmiş ve bu grubun delillerini serdetmiştir⁶⁵⁵.

Ebû'l-Fütûh Râzî ise müteşâbih âyetlerin tevilde yetkin olanların kimler olduğu konusuna âyetteki duruş yerinin (vakf noktasının) irabını yaparak başlar. Müfessirlerin bu konuda ihtilaf ettiğini söyleyen Râzî, Âişe, İbn Abbas, Tâvûs ve Urve b. Zübeyr'e göre “ve'r-Râsihûn/الراسخون” ifadesindeki “vav” harfi isti'nâf içindir ve

إِلَّا اللَّهُ ibaresinde vakf yapılmasıyla kelamın tam olduğunu ve buna göre müteşâbih âyetlerin bilgisinin yalnızca Allah'a has olduğunu söyler. Buna göre ilimde derinleşenler/الراسخون kelimesi mübtada olup devamı da haber olan yeni bir cümledir.

Bu durumda müteşâbihin tevili, kıyametin vakti, dünyanın sonu, Deccâl'in çıkışı, Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıkışı, Mehdî'nin zuhuru ve benzeri gaybe müteallık hususları içermektedir. İlimde derinleşenlerin bu konuda ‘bunların Allah katından olduğuna iman ettik’ demeleri bu alandaki acziyet ve kusurlu oluşlarını ortaya koymaktadır⁶⁵⁶.

Öte yandan Allah'ın bu alandaki bilgiyi kendine has kılması da pek uzak bir ihtimal olarak gözükmemektedir. Bu nedenle de bunların bilinmesini bize zorunlu kılmamıştır. Burada müfessir yukarıda da nakledilen İbn Mes'ud kıraatinin buna delil teşkil ettiğini söyler.

Mücâhid ve Rebî'î'den naklen buradaki vav harfinin atıf olduğunu söyleyen Râzî, müteşâbih âyetlerin teviline Allah'tan başka ilimde derinleşenlerin de vâkıf olabileceğini söyler. O zaman buradaki يقولون kelimesi haber değil de hal makamındadır⁶⁵⁷.

Ayrıca müfessir burada bir sorgulama yaparak sanki görüşünü belli etmiştir. Ona göre eğer ki râsih kişiler/ilimde derinleşenler bu tevilleri bilemeyeceklerse niçin

⁶⁵¹ Hâkka 69/36: وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسْلِينَ

⁶⁵² Meryem 19/13: وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا

⁶⁵³ Tevbe 9/114: ...إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ

⁶⁵⁴ Kehf 18/9: أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا

⁶⁵⁵ Ömer Neseî, 77a.

⁶⁵⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 180.

⁶⁵⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 181.

burada zikredildiler?⁶⁵⁸ Bilenle bilmeyenin farkı nerede kaldı? İbn Abbas ve Mücâhid “ben de müteşâbihin tevilini bilenlerdenim” demişlerse bunu olumluya yormak gerekir.

Ancak burada bir parantez açmak isteriz ki, irab yönüyle matuf durumda olan الراسخون kelimesi sâhibü'l-hâl olursa asıl matufun aleyh olan الله kelimesi de aynı şekilde sâhibü'l-hâl olmak durumundadır. Yani hem Allah Teâlâ hem de ilimde derinleşenler, “bunların hepsinin Allah Teâlâ tarafından geldiğine iman ettik derler” sözünü birlikte söylemiş olmaktadırlar. Bu durum her ne kadar kullara layık ise de Yüce Yararıcıya pek uygun değildir. Öyleyse sanki vakf noktası olarak ilk grubun görüşü anlam olarak da ikinci grubun görüşü ağır basmaktadır.

D- Râsihûn/İlimde Derinleşenler Konusundaki Görüşleri

Bu sorunun cevabına müfessirler benzer cevaplar vermişlerdir. Neseî, kelimenin kökeninin r-s-h/رَسَخَ⁶⁵⁹ olduğunu ve “رَسَخَ الشَّيْءُ فِي الْقَلْبِ / bir şey kalpte iyiden iyiye yer etti” ifadesinin, bir şeyin sağlamlaşması, kökleşmesi anlamına geldiğini söylemektedir. Sözlük anlamını bu şekilde açıklayan müfessir, Mukâtil b. Hayyân kanalıyla Enes, Ebû'd-Derdâ ve Ebû Ümâme'den merfu olarak “Hz. Peygamber'e ilimde derinleşmiş olanlar hakkında sorulunca şöyle buyurdu: ‘Yeminine bağlı kalan, diliyle doğru söz söyleyen, kalbi dosdoğru olan ve iffetli olan kimsedir’⁶⁶⁰” hadisini de açıklama babında sunmuştur. Son olarak da ilimde rûsûh sahibi kimseler, Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarıdır. Zira onlar, Ka'b b. Eşref ve şürekâsı gibi Kitâbı elleriyle tahrif etmemişlerdir⁶⁶¹.

Ebû'l-Fütûh Râzî, önce kelime anlamını ortaya koymakla işe başlar. “Rûsûh” kelimesinin sübut veya sebat anlamına (رَسَخَ إِذَا ثَبَتَ) geldiğini söyleyen Râzî, müfessirlerin bu kişilerin kimler olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini söylemektedir: “Kimine göre bunlar, Abdullah b. Selâm gibi Ehl-i Kitâbın iman edenleridir. Ehl-i Beyt'in tefsirine göre ise derin ilim sahipleri Peygamber'in Ehl-i Beyt'idir. Zira onlar, ilimlerini Resulullah'tan; o, telkin yoluyla Cebrail'den; O'nun ilmi, Levh-i Mahfûz'dan;

⁶⁵⁸ Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **Müşkilü'l-râbi'l-Kur'ân**, thk. Hatim Salih Dâmin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405, cilt: I, s. 149.

⁶⁵⁹ Bu kelimenin anlamları için bkz: Halil b. Ahmed, cilt: IV, s. 196; İbn Düreyd, cilt: I, s. 584; Ezherî, cilt: VII, s. 77.

⁶⁶⁰ Taberî, cilt: VI, s. 206; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, cilt: VIII, s. 152: *من بَرَّتْ يَمِينُهُ ، وَصَدَقَ لِسَانُهُ وَاسْتَقَامَ*

قَلْبُهُ ، وَعَفَ بَطْنُهُ وَفَرَجَهُ ، فَذَلِكَ الرَّاسِخُ فِي الْعِلْمِ

⁶⁶¹ Ömer Neseî, 77a.

Levh-i Mahfuz'un yazımı ise Rabbü'l-İzze tarafındandır. Şaşarım o din düşmanlarının müteşâbihatın tevilini bilmesini kabul edenlere ve Ehl-i Beyt burada Allah'ın yüce ismine matuf olduğu halde ona bu payeyi câiz görmeyenlere! Bu yapılan katıksız bir inattan başka bir şey değildir"⁶⁶².

Bunun ardından Râzî, yukarıda Nesefî'nin de vermiş olduğu hadise değinir ve burada sayılan sıfatların masum (imam)lara ait nitelikler olduğu yorumunu yapar. Diğer bir rivâyette de râsih olan kişinin takva, tevazu, zühd ve cihad olmak üzere dört haslete sahip olduğunu vurgulayan Râzî, yine bu vasıfların masum(imam)ların yaşantısının bir özelliği olduğunu tekrar vurgulamıştır. Bu konuda Hz. Ali ile ilgili iki rivâyet zikreder. Birisi, Hz. Peygamber'in "Ben nasıl ki Kur'ân'ın tenzili/inişi için mücadele verdimse sizin içinizden de onun tevili/yorumu için savaşacak olanlar vardır" demesi üzerine Ebû Bekir ve Ömer sanki kendileri olduğunu sanarak ayağa kalktılar. Ancak Resulullah, bu kişinin ayakkabısının söküğünü elleriyle diken biri olduğunu söyleyiverdi. Bu esnada da Hz. Ali ayakkabısının söküğünü dikmekle meşguldü" şeklindeki rivâyettir"⁶⁶³.

Tüm bu anlatılanlardan sonra diyebiliriz ki, Ömer Nesefî, muhkem-müteşâbih konusuyla ilgili tanımları, tasnifleri ve kimlerin bu konuda yetkin olabileceğini açıklarken gelenek boyunca aktarılagelen rivâyetlere ek olarak ekstra bir bilgi vermemiştir. Yani müteşâbih âyetlerin tevil edilip edilmemesi konusunda sarih bir görüş ortaya koyamamıştır. Bu konuda Mâtürîdî'nin etkisinde kalmış olabileceğini tahmin ediyoruz. Nitekim Nesefî'nin bu âyetin tefsirinde kullandığı ve izlediği metot Mâtürîdî ile benzerlik arz etmektedir"⁶⁶⁴.

Diğer müfessirimiz Râzî, Nesefî'ye göre konuyu daha geniş ele almıştır. Gerek rivâyetlerin çokluğu gerekse hem sünnî hem de şii kaynaklardan getirdiği rivâyetlerle konuyu genişletmiştir. Burada ve daha birçok yerde yeri geldiğinde müfessirin Hz. Ali ve diğer imamları devreye sokması mezhebî temayülünü ortaya koymaktadır. Oysaki Nesefî de çoğu yerde Mâtürîdî'yi öne sürdüğü için bu durumdan ârî değildir. Bu anlamda Fahreddin Râzî'nin şu sözleri zikre değerdir: "Şunu bil ki, bu büyük önem taşıyan bir mevzudur. Diyeceğimiz şu ki, her bir

⁶⁶² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 184.

⁶⁶³ İbn Ebî Şeybe, cilt: VI, s. 367; Ahmed b. Hanbel, cilt: III, s. 333; Nesâî, Hasâis, 56; Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, **Tefsiru'l-Ayyâşî**, thk. Seyyid Hâşim Resûlî el-Mahallâtî, Matbaatü'l-İlmiyye, Tahran, 1380, cilt: I, s. 15; Küleynî, cilt: V, s. 12: ان منكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله قال فقام أبو بكر وعمر فقال لا ولكن خاف النعل وعلي يخفض نعله

⁶⁶⁴ Karşılaştırma için bkz: Mâtürîdî, **Te'vilât**, cilt: I, s. 349; Ömer Nesefî, 77a.

mezheb sahibi, kendi mezhebinin görüşüne uygun âyetlerin muhkem; muarızının görüşüne muvafık âyetlerin de müteşâbih olduğunu iddia etmektedir. Meselâ Mu'tezile, 'Dileyen İmân etsin; dileyen kâfir olsun'⁶⁶⁵ âyetinin muhkem 'Alemlerin Rabbi olan Allah dilemeyince, siz de dileyemezsiniz'⁶⁶⁶ âyetinin de müteşâbih olduğunu öne sürmektedir. Ehl-i Sünnet ise, bunu tersine çevirir. Bundan dolayı bu konuda, esas alınacak bir kriterin tesbiti gereklidir"⁶⁶⁷.

Bu konuda dikkat çeken diğer bir husus ise Âl-i İmrân Sûresi 7. âyetinin, sebep-i nüzûlû hakkındaki rivâyetler dikkate alınmaksızın hemen her müteşâbih konusu dile geldiğinde ileri sürülmesidir. Halbuki kimi kaynaklara göre bu âyetin bir iniş sebebi vardır. Kimine göre Ebû Yâsir b. Ahtab ve kardeşi Huyeyy'in Resulullah'a ebced hesabı üzerinden ümmete bir ömür biçmeleri ve işin sonuna varamamalarıdır⁶⁶⁸. Kimisi ise âyetin Necrân tarafından gelen Hristiyan heyeti hakkında indiği fikrindedir⁶⁶⁹. Yani "kalbinde eğrilik olanlar" Yahudiler ya da Necran Hristiyanlarıdır. Ancak bu âyet için "önemli olan sebebin husûsiliği değil lafzın/hükmün umûmîliğidir" kaidesi işletilmiş olsa gerektir diye düşünüyoruz. Öte yandan da müteşâbihin tevili denince de anlaşılan şey, metafizik alan hakkında kullanılan lafzın bu dünyadaki karşılığıyla eşitlenmesi ya da mecâzî bir şeyin hakikate hamledilmesi meselesidir.

V- Nesh

Nesh, sözlükte, ortadan kaldırmak, değiştirmek, yazmak, nakletmek gibi anlamlara gelen نسخ (n-s-h) fiilinden türemiştir⁶⁷⁰. Terim olarak, şâriin şer'î bir hükmü, sonraki başka bir şer'î delille kaldırmasına nesh denir⁶⁷¹. Neshin olduğu durumlarda,

⁶⁶⁵ Kehf 18/29:... فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...

⁶⁶⁶ Tekvir 81/29: وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.

⁶⁶⁷ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, cilt: VII, s. 146. Ayetle ilgili aynı açıklamayı yapan bir diğer müfessir de Ebû Hayyân el-Endelüsî'dir. Bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, **el-Bahru'l-Muhîr**, Dârü'l-Fikr, yrs., trs., II, 290.

⁶⁶⁸ İbn Hişâm, cilt: I, s. 546; Mukâtil, cilt: I, s. 31; Taberî, cilt: I, s. 217.

⁶⁶⁹ İbn Hişâm, cilt: I, s. 547; Vâhidî, s. 99-100.

⁶⁷⁰ Halil b. Ahmed, cilt: IV, s. 201; İbn Düreyd, cilt: I, s. 600; Ezherî, cilt: VII, s. 84; Cevherî, cilt: I, s. 433; Ebû'l-Kâsım b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, **Ğarîbü'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, Kahire, 1381/1961, s. 490.

⁶⁷¹ Cassâs, cilt: II, s. 195; Ebû Ya'lâ, cilt: III, s. 768; Pezdevî, s. 219; Gazzâlî, cilt: I, s. 97; Dumlu, **Yöntem**, s. 82; Remzi Kaya, Kur'ân'da Nesh, Bursa, 2001, s. 25.

yürürlükten kaldırılan önceki hükme mensuh, onu uygulamadan kaldıran sonraki hükme de nâsîh denir⁶⁷².

Kur'ân-ı Kerimin tefsirini yapmak ve ondan uygulamalı hükümler çıkarabilmek için bilinmesi gereken esaslardan biri de nesh meselesidir. Bu meseleyi bilmeden bir kimsenin Allah Teâlâ'nın Kitabını tefsir etmesi câiz olmaz, denilmektedir. Hz. Ali'nin bir hikâyeciye, "nâsîh ve mensûhu biliyormusun?" sorusuna, hayır cevabı vermesi üzerine "sen kendini de helak ettin, başkalarını da"⁶⁷³ demesi bu ilmin önemine ve İslâmın ilk günlerinden itibaren bu meselenin üzerinde durulduğuna işaret etmektedir. Ancak İslâmın ilk dönemleri ile takip eden dönemlerinin nesh algısında bir değişiklik olduğu fikri mevcuttur.

A- Neshin İşlendiği Âyetlere Bakış

Kur'ân-ı Kerîm'de nesh konusu genelde Bakara Sûresi 2/106⁶⁷⁴ âyeti başta olmak üzere Nahl 16/101⁶⁷⁵, Ra'd 13/39⁶⁷⁶, Hacc 22/52⁶⁷⁷, A'lâ 87/6-7⁶⁷⁸ âyetlerinde işlenmektedir. Ancak müfessirlerimizin konuya nasıl yaklaştıkları bizim için önemlidir.

Ömer Neseffî, "Biz bir âyeti nesheder ya da unutturursak, ondan daha hayırlısını ya da benzerini getiririz" âyetinin tefsirine sebep-i nüzûlü vererek başlar. Olayın özü şudur: Yahudiler, "Muhammed, bir şeye sâbit kadem değil, zira bir şeyi emrediyor sonra onu yasaklıyor. Bir şeyi bazen helal kılıyor sonra da onu yasaklıyor" diyorlardı. Bu olaya açıklık getirmesi açısından Allah Teâlâ bunları kendisinin yaptığını Resulullah'ın da kendi inisiyatifi ile yapmadığını, nesh ve tebdil olayının kendisi tarafından gerçekleştirildiğini haber vermiştir. Öte yandan Yahudiler, bu tür nesh ameliyelerini bedâ olarak telakkî ediyorlar ve Musa şariatının nesholmasını

⁶⁷² Cassâs, cilt: II, s. 195; Ebû Ya'lâ, cilt: III, s. 768; Pezdevî, s. 219; Gazzâlî, cilt: I, s. 97; Demirci, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, s. 157.

⁶⁷³ Abdurrezzak b. Hemmâm, cilt: III, s. 220; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nahhâs, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1408, s. 48; Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Selâme, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, thk. Züheyr eş-Şâviş-Muhammed Ken'ân, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1404, s. 18; Ebû Muhammed Said İbn Hazm el-Endelüsî, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm**, thk. Abdülgaffar Süleyman el-Bündârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406, s. 5.

⁶⁷⁴ Bakara Sûresi 2/106:... مَا نُنْشِخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْشِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا .

⁶⁷⁵ Nahl 16/101: وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ .

⁶⁷⁶ Ra'd 13/39: يَحْذَرُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثَبِثُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ .

⁶⁷⁷ Hacc 22/52: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَخَّى أَلْفَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

⁶⁷⁸ A'lâ 87/6-7: سَنُفَرِّقُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى .

asla kabul etmiyorlardı. İşte Allah Teâlâ bu âyeti onların bu anlayışlarını, dogmalarını yıkmak için indirmiştir⁶⁷⁹.

Ra'd Sûresi 13/39 âyetinde "mahv" ve "isbat" kelimeleri hakkında Neseî, Katâde'den nâsihin müsbet, mensuhun ise memhuvv olduğu naklini yapar⁶⁸⁰. Nahl Sûresi 16/101 âyetinde ise "biz bir âyeti diğeri ile değiştirirsek..." ifadesi için nâsih âyetin mensûh olanı ile değiştirilmesi yorumunu yapmıştır⁶⁸¹. Hacc Sûresi 22/52 âyetinde Garânîk kıssasını anlatan Neseî, nesh babında bir yorumda bulunmamıştır⁶⁸². Son olarak A'lâ Sûresi 87/6-7 âyetlerinde geçen nesî kelimesi etrafında yapılan yorumları aktarır⁶⁸³.

Ebû'l-Fütûh Râzî ise konuya usul açısından yaklaşıp nesh konusunun fıkıh usulü konusu olduğunu ve tefsirde zarureten işleneceğini dile getirip şu açıklamaları yapar: "Hak Teâlâ, kime nübüvvet vereceğini iyi bilir. Zaten bu da maslahatın bir gereğidir. Maslahat da zaman ve şahıslar değişmesine rağmen faidenin devam etmesidir. Bir vakit insanlar için en uygun olan Tevrat vardı ve elçi olarak da Musa. Devir değişince onların yerini İncil ve İsa aldı. Sonra da Kur'ân ve Muhammed devreye girdi. İşte şariatlerin değişmesini inkâr eden topluluk-yani Yahudiler-hakkında Allah Teâlâ bu âyeti inzal buyurdu". Bu âyet hakkında nakledilen bir diğer iniş sebebi ise Allah Teâlâ'nın bazı âyetleri ve hükümleri yürürlükten kaldırması yani neshetmesi üzerine müşriklerden kimileri "Muhammed, ne yaptığını bilmez bir durumdadır. Bir şeyi emrediyor sonra da pişman olup onun tersini söylüyor" şeklinde ileri geri konuşmakta idiler. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu⁶⁸⁴.

Ra'd Sûresi 13/39 âyetinde değişik rivâyetleri aktaran Râzî, en son Said b. Cübeyr ve Katâde kanalıyla bundan maksadın şariatlerin neshi olduğunu ve Allah Teâlâ'nın değiştirmek istediği, değiştirdiği, sildiği şeyin mensûh; sabit kıldığı ve bir hükmün üzerine getirdiği şeyin nâsih olduğunu söyler⁶⁸⁵. Nahl Sûresi 16/101 âyetinde geçen tebdil lafzının değiştirme, bir şeyi diğerinin yerine koyma anlamına geldiğini ifade eden müfessir, "biz bir âyetin hükmünü ya da okuyuş/kıraatini değiştirmek/neshetmek istersek..." anlamını vererek konuyla ilgili açıklamaların daha önce yapıldığını dile getirmiştir⁶⁸⁶. Hacc Sûresi 22/52 âyetinde ise Garanik

⁶⁷⁹ Ömer Neseî, 44b.

⁶⁸⁰ Ömer Neseî, 230a.

⁶⁸¹ Ömer Neseî, 242b.

⁶⁸² Ömer Neseî, 277a.

⁶⁸³ Ömer Neseî, 396b.

⁶⁸⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, ss. 98-9.

⁶⁸⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XI, s. 237.

⁶⁸⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XII, s. 97.

Kıssasının ardından Allah Teâlâ tarafından her türlü şeytan vesvesesinin neshedildiğini ve buradaki neshin izâle anlamında olduğunu söyler⁶⁸⁷.

B- Neshin Sözlük ve Terim Anlamı

Neshin, kelime olarak nakil/aktarma ve tahvil/değiştirme anlamına geldiğini söyleyen Neseî, bir kitabın aynen başka bir kitaba nakledilmesi anlamına gelen intisâh kelimesinin bu kökten geldiğini; güneşin gölgeyi gidermesi ve feraiz ilmindeki tenasuh/münâsaha⁶⁸⁸ meselesinin de bu kökten türeyip iptal etme anlamı taşıdığını dile getirir⁶⁸⁹. İstılâhi olarak ise nesh, “hükmün süresinin bittiğinin Şâri’ tarafından bildirilmesi” anlamını taşımaktadır. Bu olgunun nesh olarak adlandırılmasının sebebi de tıpkı kıblenin emredilip daha sonra tahvîli/değiştirilmesi örneğinde olduğu üzere bir hükmün nakledilmesi/değiştirilmesi ya da necva sadakası durumundaki gibi bir hükmün iskatı/iptali/ortadan kaldırılmasıdır. Hakikatte tüm bu örnekler birer hüküm beyanıdır⁶⁹⁰. Önceki hüküm, bu zamana kadar meşrû’ iken artık hükmü ortadan kalkmış oldu⁶⁹¹.

Ebû'l-Fütûh Râzî, neshin arap kelimada tağyîr ve tebdîl anlamında olduğunu n-s-h/نَسَحَ ile m-s-h/مَسَحَ⁶⁹² kökünün benzeştiğini söyler. Neshin bir diğer anlamı tıpkı mesh kelimesindeki gibi tahvil/değiştirmedir. Burada “Biz sizin yaptıklarınızı hep kaydediyorduk”⁶⁹³ âyetindeki istinsah kelimesinin anlamını da göz önünde bulunduran müfessir, kelimenin sözlük anlamlarını sıralamıştır⁶⁹⁴. İstılâhî olarak ise müfessir, neshi “şer’î bir delille sabit olmuş olan bir hükmün, aradan zaman geçmek suretiyle (terâhî/التراحي) başka bir şer’î hüküm vasıtasıyla ortadan kalkması” şeklinde tanımlamıştır⁶⁹⁵.

⁶⁸⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIII, s. 349.

⁶⁸⁸ Miras paylaşılmeden önce varislerden birinin ölmesi üzerine onun payının iptal edilip yeni bir miras denklemi kurulmasıdır. Bkz: Halîl b. Ahmed, cilt: IV, s. 201; Ezherî, cilt: VII, s. 84; Ömer Neseî, **Tılbetü't-Talebe**, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1311, s. 171.

⁶⁸⁹ Ömer Neseî, 44b.

⁶⁹⁰ Buradaki “beyân” lafzının bazı Hanefî usulcülerce özellikle kullanıldığını görmekteyiz. Buna göre, Allah’ın ilminde belli olan fakat bizim açımızdan bilinmeyen süre, nesh ile açıklığa kavuşmuş ve önceki hükmün sürekli olarak konulmayıp geçici bir süre için konulduğu anlaşılmış olur. Ayrıntılar için bkz. Cassâs, cilt: I, s. 149; Serahsî, **Usûl**, cilt: II, s. 54; Pezdevî, s. 219.

⁶⁹¹ Ömer Neseî, 44b.

⁶⁹² Halîl b. Ahmed, cilt: IV, s. 206; İbn Düreyd, cilt: I, s. 599; Ezherî, cilt: VII, s. 91: Bir şeyin yapısında /tabiatında/ tadında değışiklik meydana gelmesine mesh/مَسَحَ denir.

⁶⁹³ Câsiye 45/29: إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ...

⁶⁹⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 99.

⁶⁹⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 100.

C- Müfessirlerin Âyete Yükledikleri Anlamlar

Bu konuya açıklık getirmesi açısından müfessirlerin kıraat farklılıklarını kullanarak nesh kelimesine farklı anlamlar vermesi de ayrı bir husustur. Ömer Nesefî, eğer biz bir âyeti neshedersek.../نُسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا/ âyetinin farklı kıraatler yoluyla farklı anlamlar kazanabildiğini dile getirmektedir. Burada nesh lafzının yanında ikinci kelime olan nesî ya da insâ kelimesi de önemli rol oynamaktadır. Bu kelime iki farklı kökten gelmektedir. Eğer unutturmak/الإنشاء/ anlamını verirse kelime unutmak/نسي⁶⁹⁶ kökünden türemiştir. Eğer bu kelimeyi ertelemek, tehir etmek olarak kullanırsak o zaman da نَسَا⁶⁹⁷ kökünden hemzeli olarak okumak durumundayız. Nesefî'ye göre مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ... ifadesi “biz bir âyetin okunuşu devam etmekle birlikte hükmünü kaldırırız ya da hem hüküm hem de okunuş yönünden insanların zihinlerinden silersek/unutturursak” şeklinde anlaşılabilir. Nitekim buradaki “nünsihâ” kelimesi unutturmak anlamına gelmektedir. Katâde'ye atfolunan âyetin ancak âyetle neshedilebileceği ve Allahın, elçisine dilediği âyeti unutturabileceği görüşünü aktaran Nesefî bu konuda diğer bir delil olarak şu rivâyetten yararlanır: Ebû Ümâme Sehl b. Huneyf şöyle rivâyet ediyor: “Ashabdan birisi gece namazı için kalktığında ezberindeki bir sureyi okuyamıyor. Sonra bir diğeri sonra bir diğeri birkaç kişi bu olayı yaşıyor. Sabahleyin Resulullah'a gelip olayı anlattıklarında kendilerine cevap olarak 'o sure dün gece nesh edildi' deniliyor”⁶⁹⁸.

Buradan anlaşılan, bir surenin ya da Kur'ân'dan bir parçanın Allah Teâlâ tarafından insanların zihninden silinmesidir. Böyle bir şey meydana gelip gelmediği tartışmalıdır. Her ne kadar Nesefî, bu rivayeti verse de sanki bu tür bir neshin

⁶⁹⁶ Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, **Meânî'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Yusuf Necâtî ve dğr., Dârü'l-Misriyye, Mısır, trs., cilt: I, s. 64; Ebû Ubeyde, cilt: I, s. 49; Ezherî, cilt: XIII, s. 55.

⁶⁹⁷ Halîl b. Ahmed, cilt: VII, s. 306; Ferrâ, cilt: I, s. 65; İbn Düreyd, cilt: I, s. 1074.

⁶⁹⁸ Kâsım b. Sellâm, **en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz ve mâ fihi mine'l-Ferâiz ve's-Sünen**, thk. Muhammed b. Sâlih el-Mudeyfir, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, trs., s. 3; Hâris el-Muhâsibî, s. 406; Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, **Nevâsihu'l-Kur'ân**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, 1405, cilt: I, s. 34. Bu rivayet incelendiğinde güvenilir, temel hadis ve tarih kaynaklarında rastlanmaması, rivayetin daha ziyade Nâsihu'l-Kur'ân türü eserlerde yer alması ve ashabdan bu sureyi okumak isteyip de okuyamayan kişilerin kimler olduğu dahası bu söz konusu surenin metninin ne olduğu konusunda en ufak bir ayrıntıya ulaşamamaktayız. Böylesine kapalı bir rivayetler ağı yerine Ferrâ tarafından ileri sürülen görüşün kabul edilmesinin uygun olacağı görüşü kabul edilebilir. Ancak gene de Süleyman Ateş'in de dediği gibi asıl nesh –varsa- bu ayetlerde gerçekleşmiştir. Zaten Kur'ân metninde yer alan her bir ayetin uygulanabilirliği için yer ve zaman muhakkak ortaya çıkacaktır. Süleyman Ateş, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyât, İstanbul, 1988, cilt: I, s. 214.

olmadığını Ferrâ'dan yaptığı bir nakille anlatmak ister. Buna göre “Biz, sana okutacağız. Sen de unutmayacaksın...”⁶⁹⁹ ayetinde Yüce Allah aslında Hz. Peygamber’in unutmamasını istememiştir. Zaten “Rabb’in dilemediği sürece yer ve gök durdukça onlar cennette kalıcıdır”⁷⁰⁰ ayetinde olduğu üzere Allah aslında böyle bir şey dilememiştir. Bu ifade aslında istemese bile kişinin “ben sana yasak koyuncaya dilediğin her şeyi sana vereceğim” deyip aklından alıkoyma fikrini geçirmemesi gibidir⁷⁰¹. Yani eğer Allah dilese her şeyi unutturur. Fakat bunu böyle zikretmesi O’nun kudretini ve nimetini hatırlatması anlamına gelmektedir⁷⁰². Nitekim “Eğer istesek, sana vahyettiğimiz ne varsa hepsini ortadan kaldırırız”⁷⁰³ ayeti ile “Eğer şirk koşarsan, amellerin boşa gider”⁷⁰⁴ ayetlerini göz önüne aldığımızda Allah’ın böyle birşey dilememiş olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Unutturmak anlamındaki نَسِيَهَا lafzının hemzeli olarak نَسَّأُهَا şeklinde okunması halinde kelime tehir etmek/ertelemek anlamına gelir. Nitekim Arapların “nesî”⁷⁰⁵ adeti de buradan gelmektedir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “Biz, bir âyeti neshedersek ya ondan daha hayırlısını ya da benzerini getiririz veya onu tehir ettiririz/geciktiririz de onu mensûh olarak bırakırız”. Ömer Neseî, burada Mucâhid, Katâde, Atâ gibi müfessirlerden görüşler naklederek konuyu açıklamaya çalışmıştır.

Ebû'l-Fütûh Râzî, burada nesh kelimesinin bir anlamda şer’î nesh olduğunu söyleyip şer’î hükmün iptal ve izâlesi için kullanıldığını ileri sürmekte ve âyete İbn Abbas kaynaklı şu anlamı vermektedir: “Biz geçerliliğini kaldırdığımız her hüküm ya da ayetin yerine mutlaka başka bir hüküm ya da ayet getiririz”. Bir diğer İbn Abbas kaynaklı görüşte Câsiye Sûresi 45/29. âyetine⁷⁰⁶ göre “Eğer biz, levh-i mahfuzdan bir âyet ya da hükmü neshedersek ya da tehir ettirirsek mutlaka yerine başka bir âyet getiririz” anlamı uygun düşmektedir⁷⁰⁷.

⁶⁹⁹ A'lâ Suresi 87/6-7: ...إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ... سُنْفُرُكَ فَلَا تَنْسَى

⁷⁰⁰ Hud 11/108: ...خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ...

⁷⁰¹ Ferrâ, cilt: III, s. 256.

⁷⁰² Ömer Neseî, 396b.

⁷⁰³ İsra 17/86: ...وَلَعِنَ شَقْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ...

⁷⁰⁴ Zümer 39/65: ...لَعِنَ أَشْرَكَتَ لَيُخِطَّنَ عَمَلُكَ...

⁷⁰⁵ Arapların takvimlerinde işlerine gelen şekilde değişiklik yapıp ayları ertelemeleri ya da vadeli satış anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil b. Ahmed, cilt: VII, s. 306; Ferrâ, cilt: I, s. 437; İbn Hişâm, cilt: II, s. 548; Cevâd Alî, **el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm**, Dâr'u's-Sâkî, 2001, cilt: XVI, s. 122.

⁷⁰⁶ Câsiye 45/29: ...إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْشِئُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ...

⁷⁰⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 100.

“Kendi ölçüsünde nass ile sabit şer’î delili ortadan kaldıran ve onun hükmünü izale eden şer’î delil” olarak nâsihi tanımlayan Râzî, mensuhu “nâsih olan delilin hükmünü ref ettiği, ortadan kaldırdığı şer’î hüküm” diyerek tanımlamıştır. Ayrıca Hak Teâlâ için de mecâzen dahî olsa nâsih olan hükmü tayin ettiği için nâsih denildiğini de söylemektedir⁷⁰⁸.

Nâsih tanımını yapan Râzî şu hususları da şart kabilinden öne sürmektedir:

- ✓ Nâsih şer’î bir delil olmalıdır. Aklî delille şer’î delil nesh edilemez. Ancak denk olan deliller birbirini izâle edebilirler. Nitekim tavaf, sa’y ve namaz gibi ibadetler taabbüdî bir vasıf taşırlar ve aklen pek hoş telakkî edilmezler.
- ✓ Nâsih hükmü değil hükmün mislini⁷⁰⁹ ortadan kaldırır. Eğer hükmün misli/benzeri değil de bizzat kendisi ortadan kalkarsa bu durumda nesh olgusundan değil bir bedâ olayından bahsedilebilir.
- ✓ Nâsih ile mensûh arasına bir zaman aralığı (terâhî) girmelidir. Eğer nâsih ile mensûh aynı zamanda bir arada bulunurlarsa buna nesh denmez. Lafız umûm ifade ediyorsa tahsîs; lafız husus ifade ediyorsa takyîd durumu söz konusudur.
- ✓ Nesh konusu emir ve nehy ifade eden cümlelere müteallık bir durumdur. Haber cümlelerinde, söyleyenine yalan izafe edilmesi hususu devreye girdiğinden ve de Şâri için bu durum muhal olduğu için nesh söz konusu değildir⁷¹⁰. Ancak cümle inşâî bir özellik taşıyorsa o halde bunu neshi kabul edebilen inşâî cümleler kabilinden sayarız⁷¹¹.

Yukarıda sayılan hususlar, temel usul kitaplarında sayılan şartların bir nevi tekrarıdır. Aslında burada şarttan ziyade bir tanımın öğelerine ayrılıp her bir ibarenin

⁷⁰⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 6.

⁷⁰⁹ Burada söz konusu olan misil ya da hükmün kendisi değil de mislinin neshi konusu, Mu'tezile mezhebinin savunduğu bir konudur. İleride de anlatılacağı üzere Râzî, bazı konularda mu'tezilî bir tutum sergilemiştir. “Misil” kaydının kullanılması neshi bedâdan ayırmak içindir. Eğer benzeri değil de bizzat hükmün kendisi ortadan kalkarsa o zaman bu olgu bedâya dönüşür. Allah için de bedâ caiz değildir. Ayrıntılar için bkz. Kâdî Ebû'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, nşr. Emin el-Hûlî, Matbaatü Dâru'l-Kütüb, 1960, cilt: XVI, s. 97; Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh**, thk. Halîl b. Ahmed el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1403, cilt: I, s. 366; Gazâlî, s. 87; Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mâhiyeti”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Kayseri, sayı: 21, yıl: 2006/2, s. 550.

⁷¹⁰ Cassâs, cilt: II, s. 232; Serahsî, **Usûl**, cilt: II, s. 59. Haber cümlelerinin neshe konu olması ve bunun geniş örnekleri için bkz. Mustafa Zeyd, **en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerim**, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1963, ss. 567- 656.

⁷¹¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 101.

ne anlama geldiği irdelenmiştir. Râzî, hangi delillerin birbirini neshedeceğini anlatırken aklî ve naklî delil ayrımına giderek her ikisinin de farklı alanlara hitap ettiğini vurgulamaktadır. Diğer taraftan müfessir, nasih ile mensuhun yani önceki hüküm ya da emirle sonrakinin arasında belli bir zaman aralığı olması gerektiğini ifade eder.

D- Nesh Çeşitleri

Klasik kaynaklarda nesh çeşitleri anlamında bazı tasniflere gidilmiştir. Bu sınıflandırmalara baktığımızda genelde aynı usulü görmekteyiz. Kur'ân'da neshin varlığını kabul eden âlimler üç kısımda bunu inceleyip tasnif etmişlerdir.

1- Hükümü Mensûh, Metni Bâkî Olan Âyetler

Ömer Neseî, bu başlığa örnek olarak Seyf Âyeti⁷¹² ile mensûh sayılan savaşmama emri, hoşgörülû davranma emri, ve diğer konudaki âyetleri vermektedir. Ancak bunların sayısı fazla olduğu için örnek vermeden geçmiştir⁷¹³. Buna ilaveten Neseî, bu gruba ait olan âyetlerin metninin sabit kalmasını da okunduklarında sevap elde etmek şeklinde açıklamaktadır⁷¹⁴. Mademki sevap elde etmek söz konusu o halde hükümü devam edip metni mensûh olan âyetlerin metinlerinin okunması da sevap olmaz mıydı?

Ebû'l-Fütûh Râzî, hükümü nesholunmuş ancak tilaveti olunan ya da lafzı mevcut olanlara örnek olarak, “İçinizden ölüp de geriye eşler bırakan erkekler, eşlerinin evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler”⁷¹⁵ âyetini verir. Sonrasında da bu âyetin, “İçinizden ölüp de geride kadın bırakanların eşleri, dört ay on gün beklemelidir...”⁷¹⁶ âyetiyle neshedildiğini, kocası ölen kadının iddetinin bir yıldan dört ay on güne indirildiğini vermektedir. Aynı duruma bir diğer örnek da “Necvâ âyeti” olarak da bilinen “Ey İnananlar! Peygamber

⁷¹² Tevbe 9/5: “Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılarlar ve zekâtı verilerse onları serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir /

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوا أَمْوَالَهُمْ وَأَعْيُنُهُمْ كَالْحِمْزِ وَوَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
وَأَتُوا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

⁷¹³ Ömer Neseî'nin, Seyf Ayeti ile nesholunduğunu ileri sürdüğü sekiz âyet şunlardır: Bakara 2/83, Bakara 2/191, Bakara 2/256, Mâide 5/2, Mâide 5/13, En'âm 6/106, A'râf 7/199, Kâfirûn 109/6. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz: Hikmet Akdemir, “Seyf Ayetiyle Mensuh Olduğu İddia Edilen Âyetler Üzerine Bir İnceleme”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 20, Şanlıurfa, 2008, s. 8.

⁷¹⁴ Ömer Neseî, 52a.

⁷¹⁵ Bakara Sûresi 2/240:...وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مِمَّا عَرَسُوا...إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ

⁷¹⁶ Bakara Sûresi 2/234:...وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...

ile gizli bir şey konuşacağınız zaman bu özel görüşme için bir sadaka verin”⁷¹⁷ ayetinin hemen peşinden gelen “Yoksa gizli konuşmadan önce sadaka vermekten çekindiniz mi?” ayetiyle nesholdüğünü belirtir⁷¹⁸.

2- Metni Mensûh, Hükümü Bâkî Âyetler

Nesefî buna örnek olarak Hz. Ömer’den -bazı kaynaklarda da Übeyy b. Ka'b'dan- nakledilen “yaşlı erkek ve kadın zina ettiği zaman...” âyetini⁷¹⁹ verirken⁷²⁰ Râzî de bu başlığa örnek olarak aynı âyeti zikredip Hz. Ömer’in “Eğer insanlar, Ömer kendi ilave etti demeselerdi kendi ellerimle eklerdim”⁷²¹ sözünü de ek bilgi olarak vermiştir⁷²².

3- Hem Hükümü Hem de Metni Mensûh Âyetler

Ömer Nesefî, hem hükümü hem de lafzı/metni neshedilmiş olan âyetlere örnek olarak Hz. Âişe’den gelen “radâ’ âyeti” rivayetini⁷²³ verir. Bazı hadis kaynaklarında âyet diye aktarılan bu metnin, Hz. Peygamber’in vefatı esnasında okunuyor olduğu notu da vardır⁷²⁴. Râzî de kaynaklarda bu başlığa örnek olarak Radâ’ âyetinin geçmekte olduğunu dile getirir. Ancak bu âyetle ilgili rivâyetlerin âhâd niteliğinde olduğunu ve kesinlik taşımadığını belirtir. Nitekim fukaha arasında da bunun kaç emzirme olduğu, ne derecede haramlık ifade ettiğinin tartışma konusu olduğunu da ekler⁷²⁵.

Ayrıca Ömer Nesefî, zikredilen başlıklardan farklı olarak âyetlerin kendi içerisinde nasıl bir evrilme geçirdiğini göstermektedir. Buna göre Nesefî, neshin şu şekillerde gerçekleştiğini dile getirmektedir:

⁷¹⁷ Mücadele Sûresi 58/12: ... يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَجَاسَيْتُمْ الرُّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُؤَاكُم صَدَقَةً...

⁷¹⁸ Mücadele Sûresi 58/12: ... أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُؤَاكُم صَدَقَاتٍ...

⁷¹⁹ Mâlik b. Enes el-Asbahî, **el-Muvatta’**, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Müessesetü Zayid b. Sultan, Abu Dabi, 2004, Recm, 1; İbn Sa'd, cilt: III, s. 334; Ahmed b. Hanbel, cilt: V, s. 132; Buhârî, Ahkâm, 21: Yaşlı erkek ve kadın zina ettikleri zaman Allah'tan caydırıcı bir ceza olmak üzere onları taşıyarak öldürün! / الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

⁷²⁰ Ömer Nesefî, 45a.

⁷²¹ Ahmed b. Hanbel, cilt: I, s. 23; Buhârî, Ahkâm 21.

⁷²² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 102.

⁷²³ Mâlik b. Enes, Radâa, 3; Müslim, Radâ', 6; Tirmizî, Radâ', 3:

كَانَ فِيمَا أُتْرِلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحْرَمْنَ، ثُمَّ تُسَحْنُ، بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ

⁷²⁴ Ömer Nesefî, 45a.

⁷²⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 102.

- Neshin önceki durumu hafifletmesi: Kocas ı ölen kad ının iddetinin bir yıldan⁷²⁶ dört ay on güne⁷²⁷ indirilmesi bu konuya örnek teşkil eder.
- Neshin önceki durumla eşit olması: Kiblenin, Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesi⁷²⁸ bu konuya örnek verilebilecek bir olaydır.
- Neshin önceki duruma göre daha ağır şartları taşıması: Bunun örneği de savaş yerine hoşgörü ifade eden âyetlerin savaşın farziyyetini emreden âyetlerle değiştirilmesidir⁷²⁹.

Ömer Neseffî'nin bu ifadelerinden sonra Ebû'l-Fütûh Râzî de bazı önemli notlar eklemiştir. Ona göre her üç çeşit nesh de vakidir. Fakat o, bu taksimden sadece metni baki hükmü mensûh olanın kabule şayan olduğunu dile getirir. Zira ona göre diğer iki kısmın dayanağını teşkil eden deliller tamamıyla âhâd türden haberler olup kesinlik teşkil eden cinsten değildir⁷³⁰. Aynı görüşü paylaşan çağdaş Şii yazar Muhammed Hâdî Ma'rîfet şunları söylemektedir:

"Hem hükmen hem de lafzen ya da sadece lafzen mensûh olup hükmü devam eden âyetler, bize göre kabul edilesi değildir. Zira bu kitap öyle bir kitaptır ki, *"Ne önünden ne de ardından batıl gelmez"*⁷³¹ diye kendini vasfetmektedir. Kimi erken dönem hadisçiler bu tür neshi isbat için Hz. Âişe'ye ait olan 'radâ'hadisinin sıhhatini ortaya koymaya gayret sarfetmişlerdir. Bu hadise göre bu âyet Peygamber vefat ettiği esnada okunuyordu. Sonrasında ise ortadan kaldırıldı ve unutuldu. Bu durum pek de kabul edilebilecek bir durum değildir. Zira Kur'ân'da tahrifi kabul etmeyen birisi bu hadislere nasıl bel bağlayabilir, anlamak mümkün değil. Neshin bu türünü isbat etmek isterken işin ucu tahrife dayanıyor. Ancak sonraki dönem âlimlerden kimileri ise bu tür neshe itibar etmemişlerdir..."⁷³².

Yukarıdaki sözlerin doğruluk payı vardır. Nitekim Bâkılânî, bu konudaki haberlerin âhâd türünden olduğunu ve Kur'ân'ın inzalinin huccet teşkil etmeyen

⁷²⁶ Bakara 2/240:... وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْخُلُولِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ

⁷²⁷ Bakara 2/234: ... وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبِّصْنَ أَنْفُسَهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...

⁷²⁸ Bakara 2/144:... قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.

⁷²⁹ Ömer Neseffî, 44b.

⁷³⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 102.

⁷³¹ Fussilet 41/42: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

⁷³² Muhammed Hâdî Ma'rîfet, **et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Müessese-i Ferhengî yi Temhîd, Kum, 2007, cilt: II, s. 275.

âhâd haberlerle mevsukiyyet kazanmasının da uygun olmadığını dile getirmektedir⁷³³.

Kur'ân-ı Kerîm'in kendi içerisindeki nesh taksiminden sonra Kur'ân-ı Kerîm-sünnet ilişkisi bağlamında birbirlerini nesh edip edemeyeceği konusunda müfessirlerin görüşleri bellidir. Sünnetin, Kur'ân'ı nesh etmesi konusunda Neseî, *"Vaktiyle Biz, meleklere "Âdem'e secde edin" dediğimizde hepsi secde ettiler. İblis bundan kaçındı ve böbürlenip kâfirlerden oldu"*⁷³⁴ âyetinde secdenin mahiyetini anlatırken şu ifadeleri kullanmaktadır: "...Bu secde, Âdem'e ibadet maksatlı değildi. Zira ibadet sadece Allah'a yaraşır. Geçmişte saygıdan ötürü secde vardı, fakat nesholundu. Yusuf kıssasında Yüce Mevlâ *"Hepsi onun önünde secdeye kapandılar/saygıyla eğildiler"*⁷³⁵ buyururken; Selmân-ı Fârisî de Hz. Peygamber'e secde etmek istemişti. Ancak O, bunu engellemiş ve *"Bir mahlûkun Allah'tan gayrısına secde etmesi yakışık almaz. Eğer bir kulun diğerine secde etmesini emretseydim, kadının kocasına secde etmesini emrederdim"*⁷³⁶ demiştir. Bunun ardından Neseî, Mâtürîdî'ye atıfta bulunarak burada Kitâb'ın sünnetle nesh edildiğine bir delil mevcut olduğunu söyler ve ekler: *"Allah'tan başkasına secde etme ritüeli Âdem ve Yusuf kıssaları ile sabit iken yukarıda zikredilen hadis ile bu durum nesholunmuştur"*⁷³⁷. Kur'ân'ın sünneti neshi bağlamında ise *"...De ki: 'Doğu da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru yola iletir"*⁷³⁸ âyetinin sonunda müfessir, bu âyetin Kur'ân'ın sünneti neshine delalet ettiğini, zira namazın Kudüs'e doğru kılınmasının sünnet kaynaklı olduğunu ve daha sonra Kur'ân tarafından nesh edildiğini söylemektedir. Bunu müteakiben Şâfiî'nin, Kitâbın sünneti neshetmesinin ancak o konuda Peygamber uygulaması yani yine bir sünnetin bulunması durumunda mümkün olabileceği bunun da sünnetin sünnetle neshi olduğu yönündeki görüşünü⁷³⁹ de aktarır⁷⁴⁰. Ömer Neseî, tefsirinde Kur'ân'ı nesheden sünnet

⁷³³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, **el-İntisâr li'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Asım el-Kudât, Dâru'l-Feth, Amman, 2001, cilt: I, s. 114.

⁷³⁴ Bakara 2/34: *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ*

⁷³⁵ Yusuf 12/100: *... وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...*

⁷³⁶ Ma'mer b. Râşid, cilt: XI, s. 301; İbn Ebî Şeybe, cilt: II, s. 261; Ahmed b. Hanbel, cilt: III, s. 158: *لَوْ أَمَرْتُ أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَخِي لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا*

⁷³⁷ Ömer Neseî, 28b.

⁷³⁸ Bakara 2/142: *قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرُبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ...*

⁷³⁹ Şâfiî'nin nesh konusundaki görüşlerinin ayrıntıları için bkz: Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, **er-Risâle**, thk. Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1940, ss. 105–145; Ali Bakkal, "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1997, sayı: 3, ss. 109–132.

⁷⁴⁰ Ömer Neseî, 50b.

hakkında âhâd-mütevâtir şeklinde herhangi bir ayırım yapmamaktadır. Zira yukarıda verdiği delil de yapı itibarıyla âhâd bir haberdir.

Ancak Ebû'l-Fütûh Râzî, Kur'ân'ın sadece mütevâtir sünnetle neshinin mümkün olduğunu âhâd sünnetle neshinin câiz olmadığı görüşündedir. Nitekim *"Sizden öleceğini hisseden herhangi biriniz, geriye mal bırakacaksa; Annesi, babası ve akrabaları için, münasip bir tarzda vasiyet etmesi size farz kılındı"*⁷⁴¹ âyetini açıklarken konuyla ilgili şunları söylemektedir: "...Eğer bu âyetin, Hz. Peygamber'e ait olan "Vârise vasiyet olmaz"⁷⁴² sözüyle mensûh olduğu ileri sürülürse buna cevabımız haber-i vâhid ile Kur'ân'ın neshinin câiz olmayacağı yönündedir. Hatta İmamiyye'den kimi ulemâ mütevâtir haberin dahi Kur'ân'ı neshedemeyeceği fikrini taşımaktadır. Ama kanaatimce birinci görüş-yani Kur'ân'ın haber-i âhâd ile nesh olmayacağı görüşü- doğrudur"⁷⁴³. Genel kanının da bu yönde olduğunu yukarıda ifade etmiştik.

Ebû'l-Fütûh Râzî, tefsirinin bir başka yerinde yine bu konuya ilişkin olarak şunları söylemektedir: "Bizim mezhebimize ve diğer bazı fakihlere göre Kur'ân'ın mütevâtir sünnetle neshi câizdir. Bundan ötürü mütevâtir sünnet ve icma-ı ümmet Kur'ân hükmünde olup Kur'ân'ın Kur'ân ile neshi ya da bu tür sünnet arasında hiç fark yoktur"⁷⁴⁴.

E- Nesh ve Bedâ Ayrımı

Bedâ kelime olarak gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, görünmek, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi gibi anlamlara gelen بدو/b-d-v kelimesinden türemiştir⁷⁴⁵. Terim olarak ise, Allah'ın belli bir şekilde gerçekleşeceğini haber verdiği bir olayın, iradesinin değişimi sonucunda daha sonra farklı bir şekilde meydana gelmesi olarak tanımlanmıştır. Kısacası bedâ, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında meydana gelebilecek değişimleri içerir⁷⁴⁶.

⁷⁴¹ Bakara 2/180: كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ...

⁷⁴² Vâkidî, cilt: II, s. 836; Abdurrezzâk b. Hemâm, cilt: IV, s. 148; Buhârî, Vesâyâ 6: لا وصية لوارث

⁷⁴³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 341.

⁷⁴⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 83.

⁷⁴⁵ Halîl b. Ahmed, cilt: VIII, s. 83; İbn Düreyd, cilt: II, s. 1019; Ezherî, cilt: XIV, s. 142.

⁷⁴⁶ Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'mân, **Tashîhu İ'tikâdâtı'l-İmâmiyye**, thk. Hüseyin Dergâhî, Dâru'l-Müfid, Beyrut, 1414/1993, s. 65-66; Mustafa Zeyd, ss. 20-21; Avni İlhan, "Bedâ", **DİA**, İstanbul, 1992, cilt: V, s. 290; Mahmoud Ayoub, "Divine Preordination and Human Hope, A Study of the Concept of Bada' in Imamî Shi'i Tradition", **Journal of American Oriental Studies**, 1998, cilt: IV, ss. 623-624; İlyas Üzümlü, "İsnâaşeriyye", **DİA**, cilt: XXIII, s. 149.

Ömer Nesefî, nesh konusunu işlediği Bakara Sûresi 2/106 âyetinin başında Yahudilerin bedâ inancına⁷⁴⁷ vurgu yapmaktadır. Onların nesh inancında olmadıklarını ve bu olguyu bedâ olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir⁷⁴⁸. Nitekim Yahudiler, yanlışlığa, Allah'ın ilminde değişikliğe yol açacağı gibi gerekçelerle neshi inkâr yoluna gitmişlerdir⁷⁴⁹. Ehl-i Sünnet çizgisinde bir müfessirden bundan fazlasını beklemek pek de olası bir durum değildir. Zira bu anlayışın uygunsuzluğu ile muhatap değildir. Bedâ anlayışının kendisine yöneltildiği ana zümre Şîa'dır. Tefsir ve kelam alanındaki eserlerinde bu duruma karşılık vermek için gayret sarfetmişlerdir. Temel kaynaklarında bu konunun işlenişini görmek mümkündür. İmam Cafer es-Sâdık'tan gelen "İnsanlar, bedânın ne olduğunu bilseler, onu hiç durmadan konuşurlardı"⁷⁵⁰ rivayeti başta olmak üzere Küleynî, "Kâfî" adlı eserinde bedâ konusunda on altı hadisten oluşan bir bab altında bu konuyu işlemiştir⁷⁵¹. Diğer bazı ilim adamları da bu konuya eserlerinde yer vererek şii inancında önemli bir yere sahip olan bu olguya vurgu yapmışlardır⁷⁵².

Ebû'l-Fütûh Râzî, tefsirinde bir şeye bedâ denmesi için hangi vasıfları taşıması gerektiğini madde madde sıralamıştır. Müfessire göre bedâ, ortaya çıkma, zuhur etme anlamında olup şu dört şartı taşımaktadır:

- Ortada emredilen ya da yasaklanan bir fiil olmalıdır.
- İş yapması ya da yapmaması söz konusu olan bir mükellef olmalıdır.
- İşin helallik-haramlık ifade eden bir yönü olmalıdır.

⁷⁴⁷ Yahudiler, kendi şeraitlerinin İslam şeriatince nesholunmasını kabul etmemektedirler. Böyle olunca da neshi de bedâ ile bir tutarak ikisini de bir tutmaktadırlar. Dolayısıyla Allah'a neshi reva görmemek adına bedâyı da ondan münezzeh kılarak Musâ şeriatinin ebediliğine vurgu yapmaktadırlar. Oysaki, Tevrat'ta geçen "Ve Rab gördü ki, yeryüzünde adamın kötülüğü çoktu ve her gün yüreğinin düşünceleri ve kuruntuları ancak kötü idi. Ve Rab yeryüzünde adamı (Âdem) yaptığına nadim oldu ve yüreğinde acı duydu. Ve Rab dedi: Yarattığım adamı, hayvanları, sürünenleri ve göklerin kuşlarını toprağın yüzü üzerinden sileceğim; çünkü onları yarattığıma pişman oldum" ayetinde Allah'ın -hâşâ- ileriye görememesi ve sonucunu bilmediği bir şeyi yapması dile getirilmektedir. Bkz. **Kitab-ı Mukaddes**, İstanbul, 1976, Tekvîn, 6/5-7. Öte yandan Tanrı'nın pişman olmasını ifade eden I. Samuel 15/10-11 gibi Tevrat ayetleri de bu konuya ilişkin delil teşkil etmektedir.

⁷⁴⁸ Ömer Nesefî, 44b.

⁷⁴⁹ İbn Hazm, **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, s. 8; Abdurrahman Çetin, "Nesih", **DİA**, İstanbul, 2006, cilt: XXXII, s. 579.

⁷⁵⁰ Küleynî, cilt: I, s. 148: لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِي الْقَوْلِ بِالْبَدَاءِ مِنَ الْأَجْرِ مَا فَتَرُوا عَنْ الْكَلَامِ فِيهِ

⁷⁵¹ Küleynî, cilt: I, ss. 146-9.

⁷⁵² Bu konuya yer veren eserlerin tümünü yazmak oldukça fazla yer tutacağından biz bazılarına atıfta bulunacağız. Şeyh Sadûk, **el-İ'tikâdât fi Dîni'l-İlmâmiyye**, thk. İsmâ Abdüsseyyid, Dârul-Müfîd, Beyrut, 1993, s. 40-2; Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, thk. Şeyh İbrahim ez-Zencânî, Dârul-Müfîd, Beyrut, 1993, s. 46; Ebû Cafer et-Tûsî, **el-Ğaybet**, thk. İbâdullah et-Tahrânî, Müessesetü'l-Maârifü'l-İslâmiyye, Kum, 1411, s. 53; Seyyid İbn Tâvûs, **Sa'dü's-Sûûd**, Menşûrâtü'r-Radî, Kum, 1363, s. 40; Meclisî, cilt: IV, ss.92-5; Ayetullah Ebû'l-Kâsım el-Hûî, **el-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an**, Dârul-Zehrâ, Beyrut, 1975, ss. 383-5; Orhan Aktepe, "Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt: XIII, sayı: 23/1, 2011, s. 99.

- İşin yapılması ya da yapılmaması için bir vakit aralığı bulunmalıdır.

Yukarıda sayılan dört şartı tutan durum bir bedâ tanımıdır. Örneği ise şudur: “Bir kişiye ‘dört rekât namaz kıl’ denilse, vakit girdiği halde o kişi namaz kılmadan ona ‘namaz kılma’ denildiği vakit bu bedâ olur. Bedâ da işlerin sonunu, varacağı yeri bilen, kadîm ve muhdes ilmin sahibi Allah Teâlâ için muhaldır. Düşünün ki Yüce Yaratıcı bir konuda maslahat gereği bir şey buyurup yine ortaya çıkan bilgi neticesi onda bir maslahat olmadığı gerekçesiyle –hâşâ- pişman olup onu yasaklıyor. Bu Allah Teâlâ’ya revâ mıdır? Biz de zaten bu sebepten ötürü neshi, hükmün kendisi değil de mislinin ortadan kalkması şeklinde tanımlamıştık. Mez-kûr dört şarttan biri olmasa bedâ meydana gelmez, fakat nesh gerçekleşebilir”⁷⁵³.

Bedânın şartlarını böyle açıklayan Râzî, nesh ile bedâ arasındaki diğer bir farkı da şöyle dile getirir: “Bizim mezhebimize (İmamiyye), Ebû Hanife ve kelmacıların çoğunluğuna göre bir şey yapılmadan evvel nesholunursa câiz iken bir şeyin zamanı gelmeden nesholunması bedâ olduğu gerekçesiyle câiz değildir”⁷⁵⁴. Tüm bunların sonunda diyebiliriz ki Ebû'l-Fütûh Râzî, İmâmiyye mezhebinin görüşü olarak Allah Teâlâ hakkında bedâ anlayışının muhal olduğunu dile getirerek mezhebin bedayı kabul etmeyen ya da meydana gelmeyeceğine inanan grubunda yer almıştır. Aynı şekilde mütekellim ve müfessirlerinin bedâ kavramını sözlük anlamında kullanmayı tercih ettikleri de bir gerçektir⁷⁵⁵.

F- Nâsih ve Mensûh Âyetler

Bu başlığın ana teması, “Kur’ân’da neshedilmiş âyet var mıdır” sorusudur. Yahudilerin neshi kabul etmeyip buna bedâ dediğini Ömer Neseffî’nin ağzından dile getirmiştik. İslam âlimlerinden neshin olmadığını savunanların en önde geleni, Ebû Müslim b. Bahr el-İsfehânî (v. 322/934)’dır. İsfehânî de bizzat Kur’ân’ın kendi içerisinde varolan bir neshten değil de önceki şeriatleri neshetmesi yönünde bir neshten bahsedilebileğini savunmuştur⁷⁵⁶. Ancak İsfehânî önceki cümledeki açıklamaya bakılmaksızın neshi tümünden reddediyormuşçasına bir yapıya sokularak tüm eleştirilerin odak noktası haline getirilmiştir.

⁷⁵³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 101.

⁷⁵⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 102.

⁷⁵⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz: Cemil Hakyemez, “Bedâ Düşüncesi ve Şii-İmamet Tartışmalarındaki Yeri”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006/2, cilt: V, sayı: 10, s. 31.

⁷⁵⁶ Fahreddîn Râzî, cilt: V, s. 88; Muhammed Mahmud Nedâ, **en-Nesh fi'l-Kur'ân beyne'l-Müeyyidîn ve'l-Muârizîn**, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Sudan, 1996, s. 25.

Neshin varlığını kabul edenler ise bazı şartlar öne sürmüşlerdir. İlgili şartlar arasında bazı usulcülere göre Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmiş olması gereklidir. O'nun vefatından sonra nesh olgusundan bahsedilemeyeceğine göre bu kadar nâsih ve mensûh âyet nereden geldi diye sormak gerektir. Dahası Peygamberin bizzat kendi ağzından “şu âyet şu âyeti nesh etti” şeklinde kavli sünnet babından bir açıklama da yoktur. Ancak Müslim'in eserinde naklettiği fi'lî sünnet örneğine göre Peygamber, tıpkı Kur'ân'ın kendi içinde nesh olayı olduğu gibi hadislerini de nesh etmekteydi⁷⁵⁷.

M. Said Şimşek, yukarıda zikredilen Hz. Ali hakkındaki rivayet için şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Bu haber, Kur'ân-ı Kerîm'de neshin bulunduğu delil olamaz. Biz biliyoruz ki, o dönemlerde halka kıssa anlatan kişilerin kullandığı malzeme daha çok İsrâiliyât cinsindendi. Büyük bir ihtimalle bu vâiz de Kur'ân kıssalarıyla Tevrat'ta anlatılan kıssaları birbirine karıştırıyor ve Ehl-i Kitâbın eserlerini vaazlarına esas alıyordu. Böylece Hz. Ali, bu sözleriyle geçmiş kitapların Kur'ân'la neshedildiklerini bildiriyordu. Değilse, vaaz vermekle meşgul bir kıssacının Kur'ân bünyesinde bir nâsih-mensûhla ne ilgisi olabilir?”⁷⁵⁸ Bu rivâyetteki neshe şüpheyile yaklaşan Dumlu ise şu sorgulamayı yapar: “Acaba konu nedir, Hz. Ali'yi tedirgin eden husus nedir ve nesh diye anlaşılan bu olayın gerçekten çok sonraları oluşturulan neshle bağlantısı var mıdır?”⁷⁵⁹ Elimizde mevcut bulunan nesh külliyatının sonraki dönemde oluştuğunu artık dile getirmemize gerek yoktur.

Ömer Neseî, nâsih ya da mensûh ayetlerin sayısı hakkında bir yorumda bulunmaz. Aynı şekilde diğer tefsirlerde nâsih/mensûh sayılan ayetler hakkında tahfîf⁷⁶⁰ ifadesini de kullandığı için tam bir yekûn elde edemiyoruz. Zamansal olarak da bilgiler verdiği ayetler olmuştur. Nitekim “necvâ ayeti” tefsirinde bu ayetin sadece günün bir kısmında işlerlik kazandığını ve hükmünün kaldırıldığını Kelbî'ye dayandıran Neseî, Mukâtil b Hayyân'a göre de ilgili ayetin on günlük bir süreçte nesholunduğunu söyler.

Ebû'l-Fütûh Râzî ise nâsih ayetlerle ilgili net bir ifadede bulunmamakla birlikte surenin girişinde o surede nâsih/mensûh ayet bulunup bulunmadığını belirtmektedir. Örneğin Sebe Sûresinin girişinde “Bu sure Mücâhid, Katâde ve

⁷⁵⁷ Müslim, Hayz, 21: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْسَخُ حَدِيثَهُ بَعْضُهُ بَعْضًا كَمَا يَنْسَخُ الْقُرْآنُ بَعْضُهُ بَعْضًا

⁷⁵⁸ M. Said Şimşek, **Günümüz Tefsir Problemleri**,

⁷⁵⁹ Dumlu, **Yöntem**, s. 81.

⁷⁶⁰ Örnek olarak bkz: Ömer Neseî, 179b.

Hasen Basrî'nin görüşüne göre mekkîdir ve bu surede nâsîh ve mensûh yoktur"⁷⁶¹ cümlesine yer vermiştir. Aynı açıklama Ra'd⁷⁶², Mü'minûn⁷⁶³, Neml⁷⁶⁴, Yasin⁷⁶⁵ ve Mü'min⁷⁶⁶ surelerinin başında da mevcuttur. Müfessir, mekkî surelerde yukarıda verilenler dışında pek nâsîh ya da mensûh ayet ifadesi kullanmazken medenî surelerde dolayısıyla ahkâm ifade eden ayetlerde nesh olgusunu kullanmaktadır. Nitekim yapılan bir araştırma mensûh ayet sayısının yirmiden az olduğunu ortaya koymuştur⁷⁶⁷. Bu sayı, nâsîh-mensûh ayet tartışmasında telaffuz edilen sayılara yakınlık arz etmektedir⁷⁶⁸. Burada sayının az ya da çok olmasının nedeni tearuz durumunda müfessirin telife yanaşmadan doğrudan ayeti nâsîh ya da mensûh kabul etmesi ya da tadrîcîlik prensibini uygulayarak her ayetin bir uygulama ortamının olacağına kanaat getirmesidir.

Nâsîh ve mensûh ayetler konusuna taalluk eden diğer bir konu da haberî cümlelerde neshin olup olmayacağıdır. Neseffî, "Göklerde ve yerde ne varsa Allah'ındır. İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de, Allah sizi onunla sorguya çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azab eder. Allah, her şeye güç yetirendir"⁷⁶⁹ ayetinin tefsirinde Hz. Aişe ve Hasen Basrî'den görüşler aktardıktan sonra pek çok tefsirde bu ayet inince sahabeden kimisinin bu konuda tedirgin olmaları üzerine Bakara Suresi son iki ayetinin indiği bilgisini verir. Zira burada önemli olan akıldan geçen değil faaliyete geçirilen davranış olduğunu vurgulayan müfessir, bazı tefsirlerde geçtiğine göre zaten bu ayetin sonraki iki ayet ile neshedildiğini dile getirmektedir. Usul âlimlerine göre neshin haberlerde değil de hükümlerde meydana gelebileceğini söyleyen Ömer Neseffî, bu ayetin haber ifade ettiğini ve çoğu rivayette de nesh lafzının geçmediğini ancak bu ayetten sonra gelen

⁷⁶¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVII, s. 31: این سوره مکی است به قول مجاهد و قتاده و حسن، و در او ناسخ و منسوخ نیست

⁷⁶² Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XI, s. 173.

⁷⁶³ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XIV, s. 1.

⁷⁶⁴ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XV, s. 1.

⁷⁶⁵ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 128.

⁷⁶⁶ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XVII, 1.

⁷⁶⁷ Nâdialî Âşûrî, "Nesh ez Dîdgâh-ı Ebû'l-Fütûh Râzî", **Mecelle-i Havza-i İsfahân**, İsfahân, 1379, sayı: 2, s. 57.

⁷⁶⁸ Mensûh ayetlerin sayısı konusundaki ihtilaf meşhurdur. Bu sayı, İbn Hazm'a göre 214; Nehhâs'a göre 134; İbnü'l-Cevzî'ye göre 247; Suyûtî'ye göre 20; Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'ye göre ise 5'tir. Çağdaş araştırmacı Mustafa Zeyd, eserinde geleneğin nesh olarak kabul ettiği vakaların tahsis, istisna, mübhemnin tefsiri vb. gibi konulardan müteşekkil olduğunu dile getirirken bunları Mushaf sırasına göre inceleyip mensûh sayılması gereken ayetlerin sayısının iki elin parmaklarını geçmeyecek kadar az olduğunu da ifade eder.

⁷⁶⁹ Bakara 2/284: لِلّٰهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُخْرِجْكُمْ بِهِ اللّٰهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ
وَاللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

ayetlerin beyan anlamında olduğunu yani insanın aklına gelenlerden sorumlu tutulamayacağını, bu tür durumların insanın takatinde olmadığını ifade etmektedir⁷⁷⁰.

Ebû'l-Fütûh Râzî de Nesefî gibi neshin olabilmesi için cümlelerin emir ya da nehiy cümlesi olması ya da bu manayı içeren haber cümlesi olması gerektiğini söyler. Haber-i mahz denilen sadece haber ifade eden sözlerde neshin sözkonusu olmadığını da ekler⁷⁷¹. Râzî, “*Hoşlanmasanız da savaşmak size farz kılındı*”⁷⁷² ayetini ele alırken İkrime’den bu âyetin “*İstittik ve itaat ettik*”⁷⁷³ ayetiyle neshedildiği görüşünü naklettikten sonra bunun doğru bir yaklaşım olmadığını zira haber ifade eden cümlelerde nesh olayının meydana gelmediğini; neshin sadece emir ve yasaklarda olabildiğini dile getirmektedir⁷⁷⁴.

Kimi âlimler tarafından son derece keskin bir dille, ayetleri telif amacı gütmeyen nâsih-mensûh şeklinde oluşturulan literatüre karşın bir de Kur’ân’da hiçbir ayetin nesh olmadığını, her bir ayetin kullanım alanının ve şartlarının yine yeniden ortaya çıkabileceğini ileri sürenlerin de olduğu bir gerçektir. Bunlar da sanki nesh değil insâ yani hükmün ileri bir tarihe/ortama ertelenmesi görüşündedirler. Buna göre Kur’ân metninde bulunan âyet mensûh da olsa onun metinde kalması sanki bir hikmet gereğidir.

Ayrıca bu konuda eser yazarların aynı ayetlerde uzlaşamaması da bu konunun tamamen kişisel yaklaşımlarla örüntülendiğini göstermektedir. Hem aynı zamanda Kur’ân’ın indirilişindeki tedricîliği de göz önünde bulundurursak her bir ayetin kendine has ortamının bulunabileceği fikri gayet makul bir düşüncedir. Bu bağlamda ilk dönemlerde tenkid edilen Ebû Müslim İsfehânî çizgisine yeniden dönülüyor olması da manidardır.

VI- Vücûh ve Nezâir Konusuna Yaklaşımları

Bütün dillerde olduğu veçhile arap dilinde ve dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm’de kelimelerin eşseslileri ve eşanlamlıları kullanılmıştır. Bu tür kelimelerden eşsesli olanını Kur’ân ilimleri havzasında “vücûh”; eşanlamlı olanını da “nezâir” kavramı karşılamaktadır. Vücûh, Arapçada yüz, bir şeyin ön tarafı, bir kavmin efendisi,

⁷⁷⁰ Ömer Nesefî, 75a.

⁷⁷¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 100.

⁷⁷² Bakara 2/216: ... كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ...

⁷⁷³ Bakara 2/285: ... سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ...

⁷⁷⁴ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 192.

mevki, mezheb, şekil gibi anlamlara gelen vech/⁷⁷⁵وجه kelimesinin çoğuludur. Terim olarak “bir lafzın Kur’ân’da birden fazla anlama gelmesi” şeklinde söylenebilir.

Nezâir kelimesi de köken itibariyle bir şeyin dengi, aynısı, benzeri anlamına gelen nazîre/⁷⁷⁶نظيرة lafzının çoğulu olup; Kur’ân ilimleri anlam coğrafyasında nezâir denildiğinde ilk olarak akla gelen aynı anlamın farklı lafızlarla ifade edilmesidir. Ancak nezâir ıstılâhı aynı zamanda istisnaları hariç bir lafzın Kur’ân-ı Kerîm’de devamlı aynı anlama geldiğini ifade için de kullanılmıştır⁷⁷⁷.

A- Vücûh Konusunun İşlenişi

Ömer Neseî, tefsirinde vücûh ilminden faydalanmış ve bunu tefsirine yansıtmıştır. Müfessir, kelimenin ilk geçtiği yerde “bu kelime, Kur’ân’da çeşitli anlamlarda kullanılmıştır/ *الْكَلِمَةُ فِي الْقُرْآنِ ذِكْرٌ لِمَعَانٍ /لَوْجُو*” ifadesiyle konuya dikkat çekmektedir. Örnek vermek gerekirse Neseî, “Onların meseli, aydınlanmak için ateş yakan kimse gibidir...”⁷⁷⁸ ayetinde geçen *mesel* lafzının Kur’ân’da dokuz farklı anlama sahip olduğunu belirtmiştir. Bu anlamları şöyle sıralayabiliriz⁷⁷⁹:

- 1- Sıfat: “En yüce sıfatlar, Allah’ındır”⁷⁸⁰.
- 2- Teşbih: “Artık Allah için emsaller(benzetmeler) göstermeye çalışmayın...”⁷⁸¹.
- 3- Çeşit/Tür: “Gerçekten Biz, bu Kur’ân’da insanlar için her türlü temsil getirdik”⁷⁸².
- 4- İbret: “Ve onları sonrakiler için bir geçmiş ve ibret kıldık”⁷⁸³.

⁷⁷⁵ Halîl b. Ahmed, cilt: IV, s. 66; Yahya b. Sellâm el-Kayrevânî, **et-Tesârîf liTefsiri'l-Kur’ân mimmâ ‘Ştebehet Esmâüh ve Tesarrafet Meânih**, thk. Hind Şelebi, Şeriketü’t-Tûnisiyye li’t-Tevzî’, Tunus, 1979, ss. 156-7; İbn Düreyd, cilt: I, s498.

⁷⁷⁶ Halîl b. Ahmed, cilt: VIII, s. 156; Ezherî, cilt: XIV, s. 266; Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâir’in Terimleşme Süreci”, **Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü**, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009, s. 443.

⁷⁷⁷ Bu konunun ayrıntıları için bkz: Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Luğavî, **Efrâdû Kelimâtî’l-Kur’âni’l-Kerîm**, thk. Hatim Salih ed-Dâmin, Dârü’l-Beşâir, Dimaşk, 2002.

⁷⁷⁸ Bakara 2/17: *مَثَلُهُمْ لَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا...*

⁷⁷⁹ Ömer Neseî, 18b.

⁷⁸⁰ Nahl 16/60: *...وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى...*

⁷⁸¹ Nahl 16/74: *...فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ...*

⁷⁸² Zümer 39/27: *...وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ...*

⁷⁸³ Zuhurf 43/56: *...فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ...*

5- Hal/Durum: “Onların meseli, aydınlanmak için ateş yakan kimse gibidir...”⁷⁸⁴

6- Akıbet/Sonuç: “Onların bu dünyada harcadıklarının durumu bir rüzgar gibidir ki...”⁷⁸⁵.

7- Misâl: “Dünya hayatının misali gökten indirdiğimiz bir su gibidir...”⁷⁸⁶.

8- Sıla/Zâidlik: “(Onların durumu) kendilerinden öncekilerin durumuna benzer...”⁷⁸⁷. Burada verdiği örnekte mesel lafzı zaid olarak kullanılmıştır.

9- Azâb: “kendilerinden öncekilere (azabına) benzer...”⁷⁸⁸.

Nesefî, buna benzer şekilde “جَعَلَ/ca'l” kelimesini de vücut alanında bir örnek

olarak sunar. Ona göre kelimenin pek çok anlamı vardır. Bu anlamları şu şekilde sıralayabiliriz⁷⁸⁹:

1- Yaratma: “Karanlıkları ve aydınlığı yarattı”⁷⁹⁰.

2- İndirme: “Biz, Kur'ân'ı Arapça olarak indirdik”⁷⁹¹.

3- Hapsetme/Yerleştirme: “Sonra da onu sağlam bir yere yerleştirdik”⁷⁹².

4- Koymak: “Onların erzak almak için bize verdikleri malları yüklerinin içine koyun”⁷⁹³.

5- Sokma: “Parmak uçlarını kulaklarına soktular/kulaklarını tıkadılar”⁷⁹⁴.

6- Toplama: “Bizimle onlar arasında bir set yapman karşılığında sana vergi toplayalım mı?”⁷⁹⁵.

7- Bina/İnşâ Etme: “Bizimle onlar arasında bir set yapman karşılığında sana vergi toplayalım mı?”⁷⁹⁶.

⁷⁸⁴ Bakara 2/17: ...مَثَلُهُمْ لَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا...

⁷⁸⁵ Âl-i İmrân 3/117: ...مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لَمَثَلِ رِيحٍ...

⁷⁸⁶ Yunus 10/24: ...إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ...

⁷⁸⁷ Haşr 59/15: ...لَمَثَلِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...

⁷⁸⁸ Haşr 59/15: ...لَمَثَلِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...

⁷⁸⁹ Ömer Nesefî, 21a.

⁷⁹⁰ En'âm 6/1: ...وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ...

⁷⁹¹ Zuhuf 43/3: ...إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...

⁷⁹² Murselât 77/21: ...فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ...

⁷⁹³ Yusuf 12/62: ...اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ...

⁷⁹⁴ Bakara 2/19: ...يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ...

⁷⁹⁵ Kehf 18/94: ...فَهَلْ يُجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا...

⁷⁹⁶ Kehf 18/94: ...فَهَلْ يُجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا...

- 8- Başa geçirme/Görevlendirme: “Yusuf: ‘Beni bu ülkenin hazinelerinden sorumlu kıl. Ben onu korur ve nasıl harcanacağını iyi bilirim’ dedi”⁷⁹⁷.
- 9- Niteleme: “Allah ile birlikte başka bir tanrı kabul etme/şirk koşma”⁷⁹⁸.
- 10- Gönderme: “Bana ailemden bir yardımcı gönder”⁷⁹⁹.
- 11- Değiştirme: “Derken onları yenik ekin yaprağı gibi yapıverdi”⁸⁰⁰.
- 12- Dönüştürme: “İnsanların kalplerini oraya meylettir”⁸⁰¹.
- 13- Bırakmak/Terketmek: “Dilediğini de kısır bırakır”⁸⁰².
- 14- Vermek: “Ben ona alabildiğince servet verdim”⁸⁰³.
- 15- Edinmek: “Allah’ın size indirdiği rızkın bir kısmını haram, bir kısmını helal kıldınız?”⁸⁰⁴.
- 16- Teshîr: “Ve binmeniz için gemiler ve evcil hayvanları sizin hizmetinize sunandır”⁸⁰⁵.
- 17- Yükseltme: “Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık”⁸⁰⁶.
- 18- Yayma: “O Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek gibi yayandır”⁸⁰⁷.

Ömer Neseî, bu şekilde din⁸⁰⁸, kitab⁸⁰⁹, hamd⁸¹⁰ ve istivâ⁸¹¹ gibi daha birçok kelimeyi de bu minval üzere işlemektedir. Bu tür kelime açıklamalarını kelimenin ilk geçtiği yerde yaptığı için hemen hemen çoğu kelime hakkındaki vücûh açıklaması tefsirin ilk bölümünde göze çarpmaktadır. Ancak burada görülen şey, Neseî’nin daha önceden bu alanda yazılmış olan eserlere göre fazla kelime işlememesine karşın kelimenin vücûh yönünü daha ayrıntılı işlemesi ve aralarında nüans olmakla birlikte birkaç ana başlıkta işlenecek konuyu oldukça dallanıp budaklandırmasıdır.

⁷⁹⁷ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمَ: Yusuf 12/55

⁷⁹⁸ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ...: İsrâ 17/22

⁷⁹⁹ وَاجْعَلْ لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي: Taha 20/29

⁸⁰⁰ فَجَعَلْنَاهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ: Fil 105/5

⁸⁰¹ ...فَجَعَلْنَا أَفْيِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ...: İbrahim 14/37

⁸⁰² ...وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا...: Şura 42/50

⁸⁰³ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَّمْدُودًا: Müddessir 74/12

⁸⁰⁴ ...فَجَعَلْنَاهُ خَرَامًا وَخِلَافًا...: Yunus 10/59

⁸⁰⁵ وَجَعَلْ لَّكُمْ مِنَ الْقُلُوكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ...: Zuhuruf 43/12

⁸⁰⁶ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَفْهًُا مُحْفُوظًا...: Enbiyâ 21/32

⁸⁰⁷ الَّذِي جَعَلَ لَّكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا...: Bakara 2/22

⁸⁰⁸ Ömer Neseî, 7a.

⁸⁰⁹ Ömer Neseî, 12a.

⁸¹⁰ Ömer Neseî, 5b.

⁸¹¹ Ömer Neseî, 26a.

Ebû'l-Fütûh Râzî de tefsirinde vücûhtan yani kelimelerin eşanlamlılarından istifade etmiştir. Zira tefsiri arap dili açısından çok zengin bir muhtevaya sahiptir. Tefsirinde kelimenin geçtiği yerde “bu kelime lugatte çeşitli vecihlere sahiptir/ در لغت بر وجوه مختلف آمد” ifadesini kullanmaktadır. Mesela “O, din gününün sahibidir”⁸¹² ayetini işleyen Râzî, buradaki din kelimesini ele alır. Söz konusu lafzın anlamlarını Kur’ân’da geçtiği yerlerde kazandığı şekliyle aktarmaya çalışır. Bunu yaparken de aslında konuyla doğrudan ilgisi olmamasına rağmen hadislerden ve arap şiirinden yararlanır. Nitekim vücûh ilmi kelimenin Kur’ân’daki açıklamalarını ortaya koymak üzerine bina olmuştur. Ancak Râzî dışarıdan da materyal kullanması sebebiyle Nesefî’ye göre bu alanda biraz etkisiz kalmaktadır. Detaylandırmak gerekirse müfessir konuyu şu şekilde işler:

“Din, dilde çeşitli, anlamlara sahip olup bir anlamı da Arapların “karşılık/الْجَزَاءُ”tır. Nitekim Araplar, dilimizde de kullanılmakta olan “ne ekersen onu biçersin” anlamında “كَمَا تَدِينُ تُدَانُ” meselini⁸¹³ kullanmaktadırlar. “Gerçekten amellerimizin karşılığı mı verilecek?”⁸¹⁴ ayeti de bu anlamı yansıtan bir ifadedir.

Din kelimesi, bir yönüyle de “İşte doğru hesap budur”⁸¹⁵ ayetinde olduğu üzere “hesap” anlamına gelmektedir. Bu meyanda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Akıllı kişi, kendisini hesaba çekip ölümden sonrasına hazırlık yapandır”⁸¹⁶. Din kelimesinin taşıdığı bir diğer anlam ise üstünlük kurmak ve galebe çalmaktır. Arapların kullandığı şekliyle “Ona üstünlük kurdum, o da boyun eğdi/ دَنُّهُ” ifadesi⁸¹⁷ bunun örneğidir”⁸¹⁸.

⁸¹² Fatiha 1/4: مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ.

⁸¹³ Halîl b. Ahmed, cilt: VIII, s. 73; el-Meydânî, s. 156. Bu mesel aynı zamanda hadis olarak da geçmektedir. Ma’mer b. Râşid, cilt: XI, s. 178; Buhârî, Tefsir, 1: الْبِرُّ لَا يَبْلَى، وَالْإِيمَانُ لَا يُنْسَى، وَالذِّيَانُ لَا يَمُوتُ، فَمَنْ كُنْ كَمَا شِئْتَ كَمَا تَدِينُ تُدَانُ.

⁸¹⁴ Sâffât 37/53: أَلَا إِنَّا لَحَدِيثُونَ...

⁸¹⁵ Tevbe 9/36: ... ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُ...

⁸¹⁶ Ahmed b. Hanbel, cilt: IV, s. 124; İbn Mâce, Zühed, 31; Tirmizî, Rekâik, 25: الْكَتِيسُ مِنْ دَانَ نَفْسَهُ وَ عَمِلَ لَهَا

بعد الموت

⁸¹⁷ Ebû Ali el-Fârisî, Mücmelü'l-Luğa, s. 342; Ezherî, cilt: XIV, s. 128; Cevherî, cilt: VI, s. 396.

⁸¹⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 78.

Râzî, kelime açıklamasında kullandığı kaynaklardan olan Sa'leb'e atıfta bulunarak "dîn" lafzının ezdâd⁸¹⁹ türü kelimelerden olduğunu kişinin itaat ettiğinde de isyan ettiğinde de; güçlü ve üstün olduğunda da zelil olduğunda da bu kelimenin kullanıldığını söyler.

Din kelimesinin bir diğer anlamı ise "itaat"tır. Burada kelimemiz, kendisi vasıtasıyla Allah'a itaat edilen millet/مِلَّةٌ yani din formuna girer. Bu anlamı için Züheyr b. Ebî Sûlmâ'nın şu beytinden istişhad eder:

"Eğer Esedoğullarına ait bir yerde konaklarsan

Amr'ın dininde ve ikimizin arasında Fedek bulunursa. . ."⁸²⁰

Müfessire göre dinin diğer bir manası adet, gelenektir. Bu anlamını delillendirmek için de Müsakkıb el-Abdî'nin şu beytinden yararlanır:

"Onun için yükünü bağlamak üzere örtümü yere serince der ki:

Ebediyyen onun dini (âdeti) ve benim dinim (âdetim) böyle mi olacak?"⁸²¹.

Râzî, bu bilgileri verdikten sonra bazı müfessirlerin hangi anlamları tercih ettiklerini sırasıyla verir. Din kelimesinde *hesap* anlamını İbn Abbas, Süddî ve Mukâtil'in; *karşılık* anlamını Katâde ve Dahhâk'ın; *galip gelme, üstünlük kurma* anlamını Yemân b. Rebâb'ın; *itaat* anlamını da Hüseyin b. Fadl'in tercih ettiğini söyler⁸²². Buradan da anlaşıldığı gibi Râzî, kelimelerin diğer anlamlarını hem Kur'ân hem de arap şiiri ve meselleri yoluyla açıklama gayretinde olmuştur. Bu yönüyle sadece nakilde bulunan Neseffî'ye göre üstün lakin Kur'ân dışı örneklemelere gittiği için bir yönüyle de ondan farklı olduğu yönünde bir değerlendirmede bulunmak doğru olsa gerektir. Zira bu başlık altında önemli olan kelimenin Kur'ân lughatında ne anlam ifade ettiği konusudur. Yoksa arap dili, şiiri ve emsali bunlardan hâlî değildir. Ancak Neseffî, din kelimesinin yedi farklı anlamı olduğunu söyleyerek bunları ayetlerle delillendirmiştir. Râzî sadece *karşılık* ve *hesap* anlamlarını ayetlerle müdellel kılarken Neseffî din kelimesinin hesap ve karşılık anlamlarında Râzî'nin

⁸¹⁹ Birbirine zıt iki anlamı da içeren lafızlara denir. Ancak bu konuda doyurucu bilgi için bkz. Muharrem Çelebi, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir, 1987, sayı: IV, ss., 35-50; Çelebi, "Ezdam", **DİA**, İstanbul, cilt: XII, ss. 47-8.

⁸²⁰ Züheyr b. Ebî Sûlmâ, **Dîvânü Züheyr b. Ebî Sûlmâ**, şrh. Hamdû Tammâs, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2005, s. 44: *لَمَّا حَلَلْتُ بَوَادِ فِي بَنِي أُسْدٍ - فِي دِينِ عَمْرٍو وَحَالَتِ بَيْنَنَا فَدَكَ*.

⁸²¹ Müsakkıb el-Abdî, **Divan**, thk. Hasan Kamil Sayrafi, Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, yrs., 1971, s. 195: *تَقُولُ وَ قَدْ دَرَأَتْ لَهَا وَضِيئِي أَ هَذَا دِينُهُ أَبَدًا وَ دِينِي* : 195

⁸²² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 79. Râzî'nin bu konudaki diğer örnekleri için bkz: Hüda, cilt: I, s. 98; Vech, cilt: II, s. 125.

serdettiği ayetleri kullanır. Diğer yandan hüküm/kazâ anlamında “*Padişahın yasasına göre kardeşini alıkoyma hakkı yoktu*”⁸²³ ayetini; tevhîd anlamında “/” “*Dikkat edin, her türlü şaibeden uzak din/tevhid sadece Allah’a aittir*”⁸²⁴ ayetini kullanan Nesefî, itaat anlamında Râzî gibi Züheyr b. Ebî Sûlmâ’nın şiirinden yararlanır. Üstünlük/galip gelme anlamını yine Râzî tarafından da kullanılan Yemân b. Rebâb kaynaklı “*دِنَّهُ فَدَانَ*” sözünü ve âdet/gelenek anlamını da Râzî gibi Müsakkıb el-Abdî’nin şiiriyle destekler⁸²⁵.

Nesefî gibi Râzî de “ca’l” lafzı konusunda bu kelimenin değişik anlamlara geldiğini söylemiş ve şu anlamları vermiştir:

- 1- Yaratma: “*Karanlıkları ve aydınlığı yarattı*”⁸²⁶.
- 2- Dönüştürme: “*Sizin için yeri döşek yapandır O*”⁸²⁷.
- 3- İsimlendirme: “*Allah’ın kulları olan melekleri dişi olarak kabul ettiler/onları dişi saydılar*”⁸²⁸.

Müfessirimiz Râzî bu maddeleri sayarken bir de değerlendirme yapmakta ve Kur’ân genelinde en fazla ikinci maddede geçen değişim dönüşüm anlamının ağır bastığını belirtmektedir⁸²⁹.

Kur’ân’da yer alan eşsesli kelimelerin aslında kaç farklı nesneye/olguya işaret ettiği konusunda ilim adamları görüş birliğine varabilmiş değildir. Bu alanda yazılmış eserler, sözlükler ve tefsir kitaplarının ilgili yerlerine baktığımızda açıkça her yazarın kendi yorumunu ve istinbat gücünü görürüz. Önemli olan kelimenin ne kadar çok anlamının olduğunu bulmak değil onun bağlamına bakarak gerçekten doğru yerde doğru anlamda kullanıldığının tesbiti gerekir.

B- Nezâir Konusunun İşlenişi

Aynı anlamı ifade eden farklı lafızlar demek olan nezâir konusunda müfessirlerimizin yaklaşımlarına bakarsak bu konuda vücûh başlığı kadar

⁸²³ Yusuf 12/76: ... مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ ...

⁸²⁴ Zümer 39/3: ... أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ...

⁸²⁵ Ömer Nesefî, 7a.

⁸²⁶ En’âm 6/1: ... وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ...

⁸²⁷ Bakara 2/22: ... الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا ...

⁸²⁸ Zuhurf 43/19: ... وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا ...

⁸²⁹ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 153.

malzemenin olmadığını söylemeliyiz. Ömer Nesefî, tefsirinde nezâir ifadesinin tekilini kullanmış ve “Kur’ân’da bunun anlamca benzeri ...dir/ ... وَنَظِيرُهُ فِي الْقُرْآنِ” kalıbıyla bunu ifade etmiştir. Mesela Nesefî, “O, Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek ve göğü de tavan gibi yarattı...”⁸³⁰ ayetinde geçen “firâş” kelimesini açıklarken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu ismin (firaş) anlamca benzeri/nazîri Kur’ân’da “mehd”, “mihâd” ve “bisât” kelimeleridir. Zira “Biz, yeryüzünü bir döşek yapmadık mı?”⁸³¹ ayetinde “mihâd” kelimesi geçerken “Yeri genişçe yaydık ve ne de güzel döşedik.”⁸³² ayetinde ise hem firâş hem de mehd kökünden iki kelime aynı ayette kullanılmıştır. Ayrıca cümlelerin devamında tüm bu kelimelerin ilintili olduğu arz/الأرض kelimesinin geçtiği ayetlere⁸³³ değinmiştir. Buradan hareketle Nesefî’nin Kur’ân bütünlüğü çerçevesinde kelimelerin eşsesli ve eşşanlımlarını iyi tesbit ettiğini söyleyebiliriz.

Nesefî, “salat/الصَّلَاةُ” kelimesi etrafında Kur’ân’da geçen kelimeleri sıralarken zaten doğrudan namaz anlamı dışında on farklı kelimenin bu anlamı çağrıştırdığını, bu anlama geldiğini en azından bu niyetle kullanıldığını söylemektedir. Buna göre “O halde akşam olunca Allah’ı anın”⁸³⁴ ayetindeki tesbih; “Allah, inancınızı zayi edecek değildir”⁸³⁵ ayetindeki iman; “Sabah namazını da kıl”⁸³⁶ ayetindeki Kur’ân; “Şüphesiz iyilikler kötülükleri ortadan kaldırır”⁸³⁷ ayetindeki hasenât; “Ey Meryem, Rabbine gönülden itaat et”⁸³⁸ ayetindeki kunût kelimesi; “Allah’a ibadet edenlerle birlikte siz de ibadet edin”⁸³⁹ ayetindeki rükû; “geceleri secdeye kapanırlar”⁸⁴⁰ ayetindeki sücûd; “Biz, sorumluluğu göklere... teklif ettik”⁸⁴¹ ayetindeki emanet; “Öyle insanlar vardır ki

⁸³⁰ Bakara 2/22: الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً...

⁸³¹ Nebe’ 78/6: أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا.

⁸³² Zâriyât 51/48: وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ.

⁸³³ Nuh 71/19: Allah yeri sizin için genişçe yaymıştır/ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا; Neml 27/61: Peki kimdir yeryüzünü yerleşmeye uygun kılan?../... أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا...; Nâziât 79/30: Bundan sonra da yeri yayıp döşemiştir / وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا / Şems 1/6: Yere ve onu döşeyene (andolsun) / وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا.

⁸³⁴ Rum 30/17: فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ...

⁸³⁵ Bakara 2/142: ... وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّكُمْ...

⁸³⁶ İsrâ 17/78: ... وَقُرْآنَ الْفَجْرِ...

⁸³⁷ Hud 11/114: ... إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ...

⁸³⁸ Al-i İmrân 3/43: يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ...

⁸³⁹ Bakara 2/43: ... وَارْكُعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ...

⁸⁴⁰ Al-i İmrân 3/113: ... أَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ...

⁸⁴¹ Ahzâb 33/72: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ...

onları Allah'ı anmaktan hiçbirşey alıkoymaz"⁸⁴² ayetindeki zıkr ve "Seherlerde af dileyenler"⁸⁴³ ayetindeki istiğfar kelimeleri namaz anlamında kullanılan ifadelerdir⁸⁴⁴.

Râzî de tefsirinde eşanlamlı kelimeler hakkında malumat vermiştir. Onun bu konuyu aktarırken "... ve... kelimeleri nezairdir" şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Örneğin "...Bu Allah'a içten inananlardan başkasına ağır gelir"⁸⁴⁵ ayetinde geçen huşû' kelimesi hakkında şunları söylemektedir: "Huşû'/خشوع, hudû'/خضوع, tezellül/تذلل ve ihbât/إخبات nezâirdirler. Huşû' kelimesinin zıddı da istikbâr kelimesidir"⁸⁴⁶.

Râzî, yine aynı şekilde "Biz onlara: 'Oradan ininiz' dedik"⁸⁴⁷ ayetinde geçen hübût/هبوط lafzını açıklarken hübût/هبوط, nüzûl/نزول ve vukû'/وقوع kelimelerinin nezâir yani benzer anlama sahip lafızlar olduğunu söylerken zıt anlamlısının ise yükselmek anlamına gelen suûd/صعود lafzı olduğunu belirtir. Nitekim hübût düşmek, inmek anlamlarına gelirken suûd yerden yukarı çıkmak anlamındadır⁸⁴⁸. Yine "Onların çoğunun sözünde durmadığını gördük"⁸⁴⁹ ayetinde geçen vecd/وجد kelimesi hakkında müfessir, vücdân/وجدان, ilfâ/إلفاء, idrâk/إدراك ve musâdefe/مصادفة lafızlarının; ahd/عهد kelimesi hakkında da ahd, akd/عقد, mîsâk/ميثاق ve yemîn/يمين lafızlarının nezâir olduğunu belirtmiştir.

Bu konuda söylememiz gereken husus, Neseî'nin bu konuda Râzî'ye nazaran daha ilkeli davrandığıdır. Kur'ân dışına taşmaksızın kelimenin sadece Kur'ân havzasına dikkat çekmektedir. Oysaki Râzî, kelimenin arap dilindeki kullanımını da vermektedir. Nezâir açısından bakarsak Râzî'nin hem eşanlamlı kelimeleri hem de kelimenin zıt anlamlısını Kur'ân'da geçtiği gibi vermesi bir artı olarak göze çarparken nezâir diye verdiği kelimelerin Kur'ân karşılığını veya kelimelerin geçtiği ayetleri vermemesi bir handikaptır. Râzî yine vücûh konusunda

⁸⁴² Nur 24/37: رَجَالٌ لَا تُلْمِهِمْ بِحَارَةٍ وَلَا يَنْبَغُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ...

⁸⁴³ Al-i İmrân 3/17: ... وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالسَّحَارِ ...

⁸⁴⁴ Ömer Neseî, 13a.

⁸⁴⁵ Bakara 2/45: وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ.

⁸⁴⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 257.

⁸⁴⁷ Bakara 2/38: قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ...

⁸⁴⁸ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 224.

⁸⁴⁹ A'râf 7/102: ... وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ ...

olduğu gibi burada da Kur'ân dışı Neseffî'nin kelime bağlantısını kurduktan sonra “bu özelliğe yakınlık arzeder/ وَقَرِيبٌ مِنْ هَذِهِ الصِّفَةِ” diyerek sınırı biraz daha geniş tutmayı hedeflemiştir. Bu da yakın anlamlı ayetlerle bir bütüncüllük oluşturma gayesini güttüğünü ortaya koymaktadır.

VII- Garîbü'l-Kur'ân

Garîb kelimesi, Arapça'da غرب (ğarube) kökünden türemiştir ve sözlükte yurdundan uzak kalan, tek ve nadir olan, kendi cinsi arasında eşi ve benzeri olmayan, bilinmeyen, müphem ve kapalı olan anlamlarına gelir⁸⁵⁰. Yani az kullanılması nedeniyle, manası sözlüklere başvurulmadan bilinmeyen kelimelere garîb denir⁸⁵¹. Bu tür kelimelerin açıklanmasıyla uğraşan ilme de “Garîbü'l-Kur'ân” adı verilir⁸⁵². Kur'ân'da Kureyş lehçesi dışında Tayy, Himyer, Kinâne gibi diğer arap lehçeleri ile Habeşçe, Yemence, İbrânca, Süryânca, Rumca, Farsça gibi komşu kültürlerle ait dillerden kelimelerin bulunduğu konusunda bir çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlar konuyla ilgili eserlerde tartışılmış ve bu eserlerde genel olarak lafzın Kureyş lehçesindeki karşılığı, muarreb olup olmadığı, İslam öncesi ve sonrası lafzın farklı anlam kazanması ve Kur'ân ve sözlükbilim alanında kelimenin ne farklılıklar arzettiği açıklanmaya çalışılmıştır⁸⁵³.

Ömer Neseffî, tefsirinde garîb lafızların açıklamasına yer vermiştir. Hem muarreb lafızlara hem de arap lehçelerindeki lafızlara yeri geldiğinde açıklık getirmiştir. Müfessir, “*Bizi doğru yola ilet*”⁸⁵⁴ ayetinin tefsirinde yol/الصِّرَاطُ kelimesini açıklarken hem kelimeyi hem de Kur'ân'da yabancı bir dilden kelime olup olmadığı meselesini vuzuha kavuşturmaktadır. Kendi ifadesiyle aktaracak olursak Neseffî şunları söylemektedir: “Sırât, sebîl, yol anlamındadır. Bir görüşe göre dosdoğru yol, diğer bir görüşte ise apaçık yol anlamındadır. Bazıları ise bu kelimenin kökeninin Rumca olduğunu söylemektedir. Oysa Ebû Ubeyd'e göre Kur'ân'da Arapça dışında bir dile ait kelime yoktur. Araplar bir kelimeyi konuşmalarında kullanırlarsa o kelime

⁸⁵⁰ Halil b. Ahmed, cilt: IV, ss. 409-412; İbn Düreyd, cilt: I, s. 321; Ezherî, cilt: VIII, s. 117.

⁸⁵¹ Hüseyin Elmalı-Şükrü Arslan, “Garîb”, *DiA*, İstanbul, 1996, cilt: XIII, s. 374.

⁸⁵² Sadrettin Gümüş, “Garîbü'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987-8, sayı: 5-6, s. 11.

⁸⁵³ Ali Bulut, “Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 1999, sayı: 12-13, s. 394.

⁸⁵⁴ Fatiha 1/6: اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ.

Arapçalaşır. Bu görüşe göre kelime iftial vezninde yutmak anlamına gelen اسْتَرْطَ⁸⁵⁵ fiilinden gelir. Fiilin kökündeki tâ/ط harfine uygunluk açısından sin/س harfi sâd/ص harfine dönüşmüştür⁸⁵⁶.

“Gerçekten de insan Rabbine karşı çok nankördür”⁸⁵⁷ ayetinde Neseî şu ifadeleri kullanmaktadır: “İbn Abbas’ın dediğine göre “kenûd” kelimesi, Benû Mâlik ve Kinâne lehçesinde elindekini sakınan, kölesini aç bırakan ve etrafına faydası olmayan cimri, pinti anlamlarına gelir. Diğer bir lehçede nimete nankörlük eden; Hadramevt lehçesinde Rabbine isyan eden; Maad lehçesinde de verilen nimetleri hiçe sayan anlamlarını taşımaktadır”⁸⁵⁸.

Yukarıdaki ilk örnekten anlaşıldığı üzere Ömer Neseî, Kur’ân’da Arapça dışında kelime olmadığı görüşüne sahiptir. Eğer bir kelime konuşuluyor ve kullanılıyorsa o Arapça bir kelimedir. Bunun yanında diğer dillerden gelen kelimeler olduğu fikrini de kıl tarîkinden vermektedir. İkinci örnekte ise bize Kureyş lehçesi dışında diğer lehçelerden de kelimelerin Kur’ân’da var olduğunu göstermektedir.

Ancak Ömer Neseî, “O, Adem’e bütün isimleri öğretti”⁸⁵⁹ ayetini izah ederken de kimi alimlerin Kur’ân’ın, herkese yönelik bir hitap olduğu için her dilden kelimeyi ihtiva ettiği görüşünde olduklarını söyler. Buna karşın “Muhakkak biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik...”⁸⁶⁰ ayetinin fehvasınca Kur’ân’da Arapça dışı kelimelerin bulunmasının caiz olmadığı görüşünü nakleden Neseî, Ali b. Huseyn b. Vâkîd’dan “Kur’ân’da Nebatça, Habeşçe, Yemence’den kelime olmadığı ancak o dillere uygun düşen Arapça kelimelerin var olduğu” vurgusunu yapmaktadır. Ebû Ubeyd’den de “Kelimelerin kökü yabancı olsa da Arapların onu kullanarak Arapçalaştırdıklarını; mesela Süryanca Tur/الطور kelimesinin Arapça dağ kelimesine karşılık geldiği” görüşünü aktararak Kur’ân’da başka dilden kelime olmadığı fikri lehinde bolca argüman kullanarak bize göre görüşünü belli etmiştir⁸⁶¹.

⁸⁵⁵ Halîl b. Ahmed, cilt: VII, s. 211; İbn Düreyd, cilt: II, s. 713.

⁸⁵⁶ Ömer Neseî, 10b.

⁸⁵⁷ Âdiyât 100/6: إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ.

⁸⁵⁸ Ömer Neseî, 403a.

⁸⁵⁹ Bakara 2/31: ... وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا .

⁸⁶⁰ Zuhurf 43/3: ... إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا.

⁸⁶¹ Ömer Neseî, 27b.

Ebû'l-Fütûh Râzî, yukarıdaki “sırât” kelimesi hakkında onun Arapça kökenli bir lafız olduğunu söylerken onun yabancı bir kelime olduğuna hiç değinmez. “Kenûd” kelimesi hakkında da Nesefî gibi çeşitli kabile lehçelerindeki anlamlarını değişik kaynaklara izafe ederek şunları söyler: “Bu kelime, İbn Abbas, Mücâhid, Rebî ve Katâde’ye göre Allah’ın nimetlerini inkâr eden anlamındayken; Kelbî’ye göre Kinde, Hadramevt ve Maad lehçesinde ve hatta Rebîa, Mudar ve Kudâa lehçelerinde de nankörlük anlamına gelmektedir. Simâk b. Haraşe (v. 11/632)’ye göre bu kelime kökünden gelen Kinde kabilesinin bu isimle anılması, atalarının iyiliklerini unutmaları sebebiyledir”⁸⁶². Ayrıca Râzî, tûr/طور kelimesinin Süryancada dağ anlamında olduğunu⁸⁶³; sûr/سور kelimesinin de Yemencede boynuz anlamına geldiğini⁸⁶⁴ zikretmektedir.

Bu örnekler muvacehesinde Râzî’nin Kur’ân’da Arapça dışında bir kelime olabileceği olgusunu kabul ettiğini söylememiz mümkündür. Zira Yüce Allah, her peygamberi kendi milletinin diliyle yolladığını açıkça söylemektedir⁸⁶⁵. Lakin bu esasa göre Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderildiği için her milletin dilinin Kur’ân’da varolduğu sonucuna ulaşmak da bir zorlamadır. Mekke ve çevresinin bir kültür ve ticaret havzası olması nedeniyle insanlar arası etkileşim kaçınılmazdır. Bu durumda insanların konuşup dillerine uydurdukları ve kullandıkları kelime yabancı da olsa o kültürün bir varlığıdır.

⁸⁶² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 377.

⁸⁶³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 319.

⁸⁶⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VII, s. 335.

⁸⁶⁵ İbrahim 14/4:...وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا يَلْسَنُ قَوْمِهِ لِیُبَيِّنَ لَهُمْ.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Yöntem Açısından Tefsirler

Tefsir tarihinde, tefsir faaliyeti ve bu faaliyet sonucunda oluşan tefsirler, rivayet tefsiri ve dirayet tefsiri olmak üzere genel anlamda ikili bir tasnife tabi tutlmaktadır. Rivayet tefsirinin aşamaları, Kur'an'ın; Kur'an ile, Hz. Peygamber'den nakil ile, sahabe ve tabiûn sözü ile tefsir edilmesi olarak, dirayet tefsirinin aşamaları ise, kaba hatlarıyla dil/lügate dayalı tefsir, ayetlerin fıkhi, kelami ya da tasavvufî yönden tefsir edilmesi olarak kabul edilmektedir.

Ancak tefsirde rivayet-dirayet ayrımının ilk dönemlerde olmadığı, bunun son dönem çalışmalarının bir neticesi, eseri olduğu ileri sürülmektedir⁸⁶⁶. Taberî'nin, rivayet tefsirindeki önemi ve üstünlüğü dikkate alındığında sanki karşımıza "salt bir rivayet tefsiri/et-Tefsiru'l-Me'sûr" çıkacağını öngörürüz. Oysaki esere baktığımızda rivayet ağırlıklı, yorumlar arasında tercihin de ön planda olduğu son tahlilde dirayetin de bulunduğu rivayet ağırlıklı/et-Tefsir fihî'l-Me'sûr bir tefsir karşımızda durmaktadır⁸⁶⁷. Matürîdî rivayet dediğimiz kısma tefsir adını verirken dirayet kısmına da te'vîl karşılığını kullanmaktaydı. İbn Teymiyye (v. 728/1327) "tefsir yollarının en güzeli hangisidir?" sorusuna Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesi, daha sonra sırasıyla sünnet ile tefsiri, sahabe sözüyle ve tabiûn sözüyle tefsiri olarak cevaplamaktadır⁸⁶⁸.

Bu açıdan Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri bir yönüyle dirayete dayanmaktadır. Öte yandan müfessirlerin dilbilimsel, fikhî, kelâmî, tasavvufî alanlarda yapmış oldukları yorumların önceki müfessirlerin yaptıklarının üzerine neler koyduğu da ayrı bir muammâdır. Eğer dirayet adıyla öncekilerin görüşleri naklediliyorsa bunun adı düpedüz rivayettir. Yani dirayet söz konusu olduğunda müfessir, öncekilerin görüşleriyle çağın gerekliliklerini ve ihtiyaçlarını harmanlayabilen kişidir. Dolayısıyla aslında her iki açıdan da tefsir, aklın Kur'ân, sünnet, sahabe görüşü ve diğer tefsir görüşlerini harmanlayarak yaptığı bir ameliyedir. Ana unsur olarak akıl göz önünde

⁸⁶⁶ Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", **Bilimnâme**, cilt: V, 2004/2, ss.45–60. Ayrıca rivayet tefsiri ile ilgili bir değerlendirme için bkz.: Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel bir Yaklaşım", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 20, 2009/2, ss. 1-32.

⁸⁶⁷ Muhammed Tâhir İbn Aşur bu konuda şunları dile getirmektedir: "Taberî, kendisini sadece sahabe ve tabiûndan nakledilenlerle yetinmekle yükümlü tutmasına rağmen, o bu rivayetlerden kendi seçtiğini eserine almış ve Arap şiirinden de delil getirmek suretiyle bu rivayetlerden bazısını bazısına tercih etmiştir. Bu bile kendi çizmiş olduğu, mesur tefsirle yetinme sınırını, aştığını göstermeye yeter. **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dâru Sehnûn, Tunus, 1997, cilt: I, s. 33.

⁸⁶⁸ Takıyyüddin Ahmed b. Abbas İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsir**, thk. Adnan Zarzûr, yrs. 1972, s. 93.

durmaktadır. Eğer akıl olmasa aynı rivayetten bu kadar farklı anlayışa nasıl ulaşılabilirdi ki? Şimdi bu konuları Nesefî ve Râzî örneğinde görelim.

I- Rivayet Yöntemi

Rivayet tefsiri, kaynaklarda “et-tefsiru’l-menkûl” ya da “et-tefsir bi’l-me’sûr” adıyla zikredilen tefsir anlayışına verilen isimdir. Bu isim için kullanılan rivayet, nakil ya da eser lafızlarının hemen hepsinde öncekilerden bir şeyin nakledildiği, aktarıldığı anlamı mevcuttur. Teknik olarak, Kur’ân’ın Kur’ân ile, sünnet ile, sahabe ve selef görüşleri ile tefsirine bu isim verilmektedir. Ancak bu isimlendirme asırlardır kullanılmakta olan bir tasnif olmayıp Muhammed Abdülazîm Zerkânî (v. 1367/1948) ile başlamış ve şöhret kazanmıştır⁸⁶⁹.

A- Kur’ân’ın Kur’ân ile Tefsiri

İbn Teymiyye’nin deyimiyle “tefsir yollarının en güzeli”⁸⁷⁰ olan bu kısım tefsirin en temel konularındandır. Nitekim Kur’ân kendini “*apaçık bir kitap*”⁸⁷¹, “*apaçık bir Kur’ân*”⁸⁷² olmakla nitelerken, Yüce Allah da “*O’nun açıklaması bize düşer*”⁸⁷³ diyerek onu kendinin açıklayacağını ifade etmektedir.

Öte yandan Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsir denildiği vakit Kur’ân lafızlarının, terkiplerinin Kur’ân bütünlüğü içinde diğer âyet, kelime ve ifadelerle açıklanmasını anlıyoruz. Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde mücmel olan diğer bir yerde mufassal olabilirken, kimi yerde müşkil olarak kabul edilen başka bir yerde tavzih edilmektedir⁸⁷⁴. Hz. Ali de “Kur’ân’ın ayetleri birbiri hakkında konuşur ve birbirlerine şahitlik ederler”⁸⁷⁵ sözüyle bunu destekler mahiyettedir.

⁸⁶⁹ Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, **Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1996, cilt: II, s. 10. Tefsirlerin rivâyet ya da dirâyet şeklinde isimlendirilmesinin tarihi süreci için bkz: Karagöz, “Tefsirde Rivâyet Dirâyet Ayrımı...”, ss. 46-59.

⁸⁷⁰ Takıyyüddin Ahmed b. Abbas İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli’t-Tefsir**, thk. Adnan Zarzûr, yrs. 1972, s. 93.

⁸⁷¹ الرِّبِّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ: Yusuf 12/1.

⁸⁷² الرِّبِّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ: Hicr 15/1.

⁸⁷³ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا نَبَأَهُ: Kiyâme 75/19.

⁸⁷⁴ Hâlid Abdurrahman el-Akk, **Usûlü’t-Tefsîr ve Kavâidüh**, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1986, s. 79.

⁸⁷⁵ Ebû’l-Hasen Muhammed b. Huseyn eş-Şerif er-Radî, **Nehcü’l-Belâga**, thk. Şeyh Fâris el-Hassûn, Matbaatu Sitâre, Necef, 1419, s. : ... وَ يَنْطِقُ بِغَضِهِ بَعْضٌ وَ يَشْهَدُ بِغَضِهِ عَلَى بَعْضٍ...

Ömer Nesefî de diğer müfessirler gibi bu üsluptan yararlanmış, tefsirinde bu konunun örneklerini ortaya koymuştur. Bunu yaparken “şu ayette olduğu gibi/ كَقَوْلِهِ” ya da “şu ayette de buna benzerdir/ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى” kalıplarını daha çok kullanmıştır. Mesela müfessir, “...Sonra da İbrahim ve İsmail’e... emretmiştik”⁸⁷⁶ ayetindeki ahd/عهد kelimesinin “... olduğunu size emretmedim mi?”⁸⁷⁷ ve “Andolsun ki Biz, Adem’e... emretmiştik”⁸⁷⁸ ayetlerindeki gibi emretmek, salık vermek anlamlarını içerdiğini söylemektedir⁸⁷⁹.

Diğer bir örnekte ise “Bunda sizin için Rabbiniz tarafından büyük bir sınaama vardı”⁸⁸⁰ ayetindeki sınaama/بَلَاءٌ lafzını işleyen müfessir, burada lafzın “Ve Allah, bunu inananları güzelce sınamak için yaptı”⁸⁸¹ ayetindeki gibi olumlu anlamda sınaama olduğunu söylemiştir. Buna göre Allah, kulun şükürünü ölçmek için nimetlerle sabrını ölçmek için ise zorluklarla onu dener. Yine Kur’ân’da “Biz, sizi bir sınaama olarak kötülükle de iyilikle de denemekteyiz”⁸⁸² ayetini delil gösteren Nesefî “Onları, hem iyiliklerle hem de kötülüklerle sınadık”⁸⁸³ ayetinin de bu lafzın anlaşılmasına katkıda bulunacağını söylemektedir⁸⁸⁴.

Râzî de tefsirinde bu olguyu kullanan yorumculardandır. Bu bağlamda “Size bildirilecek olanlar dışındaki hayvanlar size helal kılındı”⁸⁸⁵ ayetinin tefsirinde bu ayetin mücmel olduğunu söyleyen müfessir, buradaki icmalin açıklamasının “Sekiz çift: bir çift koyun bir çift de keçi...”⁸⁸⁶ ayetiyle ortadan kalktığını ifade etmektedir. Buradaki “en’âm” kelimesi deve, inek ve koyun türünü içine alan bir cins isimdir. Zira bu lafzın içinde yer alan hayvanlar diğer bir ayette şu şekilde zikredilmektedir: “Hayvanları da O yarattı. Onlarda sizi ısıtacak şeyler ve birçok faydalar vardır. Ve siz

⁸⁷⁶ Bakara 2/125:... وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ ...

⁸⁷⁷ Yasin 36/60: ... أَلَمْ أُعْهِدْ إِلَيْكُمْ ...

⁸⁷⁸ Taha 20/115: ... وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ ...

⁸⁷⁹ Ömer Nesefî, 47b.

⁸⁸⁰ Bakara 2/49: ... وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ...

⁸⁸¹ Enfal 8/17: ... وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا ...

⁸⁸² Enbiya 21/35: ... وَلِتُكْلَمَهُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ...

⁸⁸³ Araf 7/168: ... لِيُؤْتَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ...

⁸⁸⁴ Ömer Nesefî, 33a.

⁸⁸⁵ Maide 5/1: ... أَجَلَّتْ لَكُمْ بِحِمَّةِ الْأَنْعَامِ ...

⁸⁸⁶ En’âm 6/143: ... تَمَائِيَّةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ الثَّنِينِ ...

onlardan bir kısmını da yersiniz”⁸⁸⁷. Ancak bu hayvanların dışında olanlar da “*Hem binmeniz, hem de zinet olsun diye atlar, katırlar, merkepler yarattı*”⁸⁸⁸ ayetiyle zikredilerek bunların “en’âm” diye bilinen gruptan olmadığına vurgu yapılmıştır⁸⁸⁹. Râzî, bu ayetlerle en’âm keliesindeki mücmelliği ortadan kaldırmak amacıyla yine Kur’ân’ın kendisine müracaat etmektedir.

Ebû'l-Fütûh Râzî, yine aynı konudan olmak üzere “*Allah, onların ortak koştukları şeylerden uzaktır ve yücedir*”⁸⁹⁰ ayetinde geçen “sübân” kelimesini şöyle açıklamaktadır: “Allah, onların şirk koştuklarından münezzehtir ve yücedir. Tesbîh- sübhân- lafzı dilde üç anlama gelmektedir. Birincisi, “*Kulunu bir gece Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah her türlü eksiklikten münezzehtir*”⁸⁹¹ ayetindeki gibi tenzih etme ve uzaklaştırma anlamı olup en fazla kullanılanı budur. İkincisi, “*Keşke rabbinizi istisna etseydiniz*”⁸⁹² ayetindeki gibi istisna anlamıdır. Üçüncüsü, “*Şayet Allah’ı çok zikreden ibadetli kullarından olmasaydı...*”⁸⁹³ ayetinde olduğu üzere ibadet, zikir manasıdır. Bu örnekte kısmen vücut ilmine bir giriş olsa da aynı kelimenin Kur’ân’da farklı yerlerde nasıl tefsir edilmesi gerektiği ve Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsirinde vücut ilminin önemine, kelimenin bulunduğu bağlamın dikkate alınmasının faydasına dikkat çekilmiştir⁸⁹⁴.

Son örnek olarak Gâşiye Suresi ilk ayeti hakkında söylenenleri zikrederim. Ömer Nesefî, “*Dehşeti her şeyi sarıp sarmalayacak olan şeyin haberi sana geldi mi?*”⁸⁹⁵ ayetindeki “gâşiye” kelimesinin cehennem anlamında olduğunu “*O gün azab, onları hem üstlerinden hem de ayaklarının altlarından saracak...*”⁸⁹⁶ ayetini kullanarak açıklar ve son olarak da “*Onlar için Cehennem ateşinden döşek hem de üstlerine örtüler vardır*”⁸⁹⁷ ayetiyle de orasının sarıcı, kaplayıcı bir vasfı haiz olduğunu ortaya koyar⁸⁹⁸. Ebû'l-Fütûh Râzî ise aynı ayeti açıklarken Said b. Cübeyr

⁸⁸⁷ Nahl 16/5: وَ الْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَ مَنَافِعُ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ.

⁸⁸⁸ Nahl 16/8: وَ الْحَيْلَ وَ الْبَغَالَ وَ الْحُمَيْرَ لَتَرْكَبُوهَا وَ زِينَةً.

⁸⁸⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 218.

⁸⁹⁰ Nahl 16/1: ...سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ.

⁸⁹¹ İsrâ 17/1: ...سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ.

⁸⁹² Kalem 68/28: ...لَوْ لَا تُسَبِّحُونَ.

⁸⁹³ Sâffât 37/143: فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ.

⁸⁹⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XII, s. 7.

⁸⁹⁵ Gâşiye 88/1: هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ.

⁸⁹⁶ Ankebût 29/55: ...يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ.

⁸⁹⁷ A'râf 7/41: ...هُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مَهَادٌ وَ مِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ.

⁸⁹⁸ Ömer Nesefî, 396b.

ve Muhammed b. Ka'b el-Kurazî kanalıyla "gaşiye"nin cehennem olduğunu "...Yüzlerini de ateş kaplar"⁸⁹⁹ ayetiyle açıklar⁹⁰⁰. Bu örnek bize müfessirlerin rivayet tefsirinde bile tercihlerinde ne derece ayrıştıklarını göstermesi açısından önemlidir.

Her iki müfessir de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri babında genelde kelime açıklaması yoluna gitmişlerdir. Bir kelimenin Kur'ân'da geçtiği yerlerde hangi anlamları içerdiğini göstermeye çalışmışlardır. Bu durum bir yönüyle de vücûh ilmini çağrıştırmaktadır. Bu anlamda tefsirde bu olguyu kullanan müfessirlerin siyak-sibak bilgisine ve aynı anda da Kur'ân hakkında bütüncül bir bakış açısına sahip olmaları zaruridir. Öte yandan bu bütüncül yaklaşıma paralel olarak Kur'ân metninden kaynaklanan öznellik de burada rol oynamaktadır. Zira Kur'ân bir metin olarak kelimî, fikhî farklı anlayışlara yol açan, farklı anlaşılan bir kitaptır. İlgi ve yönelişler farklılaştıkça yorumun da ona göre şekilleneceği şüphesizdir⁹⁰¹.

Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri konusunda son olarak söylememiz gereken konu, bu başlığın büyük ölçüde dirayet yani rey ile tefsir ya da tevil başlığı altında olması gerektiğidir. Nitekim müfessir, ayetin ayetle açıklanması esnasında ona uygun düşecek doneleri ararken ve kullanırken belli bir zihin egzersizi yapmakta ve akıl ögesini kullanmaktadır. Mademki sadece "önceki"ni nakil yoktur ve tercih söz konusudur, öyleyse burada dirayet/reşy ön plandadır.

B- Kur'ân'ın Sünnetle Tefsiri

Tefsir yollarının en güzeli olan Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinden sonra başvurulacak en mühim kaynak, hiç şüphesiz Hz. Peygamber'dir⁹⁰². Çünkü mutlak olarak Kur'ân'ı en iyi bilen O'dur. Kur'ân'ı tebliğ ve tebyin etme görevi de O'na verilmiştir. "*Ey Peygamber! Rabbinden indirileni tebliğ et. Eğer yapmazsan Allah'ın elçiliğini tebliğ ve ifâ etmiş olmazsın*"⁹⁰³ ayeti Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesine işaret ederken "*Habibim! Biz sana Kur'ân'ı indirdik ki, insanlara ne indirildiğini açıkça anlatsın ve onlar da fikirlerini iyice kullansınlar*"⁹⁰⁴ ayeti ise yine Hz. Peygamber'in ümmete olan açıklama/tebyîn görevini vurgulamaktadır.

⁸⁹⁹ İbrahim 14/50: ... وَ تَغْشَىٰ وُجُوهُهُمُ النَّارُ...

⁹⁰⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 243.

⁹⁰¹ Kur'ân'a bütüncül yaklaşım konusunda ayrıntılar için bkz: Halis Albayrak, **Tefsir Usûlü** (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler), Şule Yayınları, İstanbul, 1998, s. 149; Dumlu, **Yöntem**, s. 155.

⁹⁰² İbn Teymiyye, s. 93.

⁹⁰³ Maide 5/67: ... يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...

⁹⁰⁴ Nahl 16/44: ... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ...

Diğer yandan mutlak anlamda şâri' olan Allah'ın yanında Hz. Peygamber mecâzen kanun koyucudur. "...Herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, -eğer gerçekten Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız- onu Allah ve Resulüne götürün..."⁹⁰⁵ ve "Aralarında hükmetmesi için Allah'a ve Resulüne çağrıldıkları zaman müminlerin sözü ancak: 'İşittik ve itaat ettik' demeleridir ..." ⁹⁰⁶ ayetleri bunu göstermektedir. Nitekim Resulullah'ın çeşitli olaylar karşısında vermiş olduğu hükümler vahiy süzgecinden geçiyor⁹⁰⁷, uygun olmayan hükümler de Şâri' tarafından yeri geldikçe ikaz⁹⁰⁸ yoluyla haber veriliyordu. Kaldı ki, Hz. Peygamber bir hadislerinde "Bana Kur'ân ve onun bir benzeri verildi"⁹⁰⁹ buyururken âlimler bunun sünnet olduğu görüşünü savunmuşlardır.

Bu konuda ele alınması gereken diğer bir husus ise Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan tefsirini yaptığı ayetlerin nicelik ve niteliğidir. İlk müfessir olan Hz. Peygamber tarafından yapılan tefsirin miktarında âlimlerce değişik görüşler ileri sürülmüştür. Kimi Kur'ân'ın tümünün O'nun tarafından tefsir edildiği fikrini taşıran kimi de çok az bir ayetin tefsir edildiğini savunmuşlardır. En doğru görüş ise bugün elimizdeki hadis mecmualarında bulunan tefsir bölümlerinde yer aldığı üzere çok az değil ama aynı zamanda Kur'ân'ın tamamı da olmamak üzere belli bir miktar tefsir ettiğidir⁹¹⁰.

1- Şîa'nın Hadis Anlayışı

Burada önemli olan bir diğer konu ise müfessirlerimizden Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Şîi'îlmâmî olması hasebiyle Şîa'nın hadis/sünnet anlayışıdır. Ehl-i Sünnet ve Şîa, sünnet ve hadisi Kur'ân'dan sonra İslamın ikinci kaynağı olarak kabul etmektedirler. Ayırttıkları nokta ise Şîa'nın 'sünnet' ve 'hadis' kavramlarına farklı anlamlar yüklemesi, onları farklı tanımlaması, dolayısıyla farklı muhtevada bir 'sünnet' tasavvuruna sahip bulunmasıdır. Şîa'ya göre hadîs "Ma'sûmun yani Hz. Peygamber'in veya 12 imam'dan birinin sözünü, fiilini veya takrîrini anlatan

⁹⁰⁵ Nisa 4/59: ...فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...

⁹⁰⁶ Nur 24/51: ...إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا...

⁹⁰⁷ Necm 53/3: وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ.

⁹⁰⁸ Tevbe 9/43: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ.

⁹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, cilt: IV, s. 130; Ebû Dâvud, Sünne, 6: ^{مع}...
...إلا أني أوتيت الكتاب ومثله معه إلا أني أوتيت القرآن ومثله

⁹¹⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammed Abdürrahim Muhammed, **et-Tefsîru'n-Nebevi Hasâisuh ve Masâdiruh**, Mektebetü'z-Zehrâ, Kahire, 1992, ss. 7-17 Suat Yıldırım, **Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri**, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 35-53; Dumlu, **Yöntem**, ss. 32-43.

2- Hadislerden Yararlanma Şekilleri

Ömer Nesefî ve Ebû'l-Fütûh Râzî de tefsirlerinde ikinci kaynak olarak hadislerden yararlanırlar. Genel olarak sened zikretmeyip ilk ravinin adını vermekle yetinirler. Ayetin genel anlamını destek amaçlı olarak rivayetleri kullanan müfessirlerimiz, ayette geçen muğlak, mücmel, mübhem kelimelerin açıklanmasında da hadislerden faydalanmaktadır. Öte yandan fikhî konuları açıklamada, kıraatlere delil getirmede, fezâil konusunda, âyet ve surelerin mekkî medenî oluşlarını açıklamada da hadisler, müfessirlerimizin ilk kaynaklarından olmuştur. Konuyu daha iyi anlayabilmek amacıyla birkaç örnek vermekte fayda mülâhaza ediyoruz.

Ayette geçen bir ya da birkaç kelimenin açıklaması için hadisin kullanılması babında örnek olarak “Boşanmış kadınlar, (yeni bir nikah yapmadan önce) üç temizlik müddeti beklesinler”⁹¹⁶ ayetini verebiliriz. Nesefî, ayette geçen kur’/الْقُرْءُ lafzının müşterek lafızlardan olduğunu, Hanefilere göre hayz, Şafiilere göre ise temizlik anlamının kabul edildiğini ve her iki anlamın da hadislerde mevcut olduğunu söyler. Hanefilerin savunduğu hayz anlamının dayanağının Hz. Peygamberin, kendisine sorulması üzerine Fatıma bt. Hubeyş’e verdiği “...Adet halindeyken namazı bırak. Sonra yıkan ve namazını kıl”⁹¹⁷ şeklindeki cevap olduğunu söyleyen Nesefî, Şafiîlerin ise Hz. Peygamber’in, eşini hayızlı günlerinde boşayan Abdullah b. Ömer hakkında babası Hz. Ömer’e söylediği “Ona emret, eşine dönsün, hayızdan temizleninceye kadar onu evde tutsun, sonra yeniden hayız görüp, tekrar temizlenince, isterse ona dokunmadan, yeniden boşasın”⁹¹⁸ sözlerinden yola çıkarak kur’ kelimesinin temizlik anlamı ifade ettiği görüşünde olduklarını belirtir⁹¹⁹.

Ebû'l-Fütûh Râzî aynı ayette kelime açıklaması yaparken fukahanın bu lafız hakkında ihtilaf ettiklerini söyler. Hz. Ömer, bir rivayete göre Hz. Ali, İbn Mesud, Ebû Musa el-Eş’arî, Mücahid, Mukatil b. Hayyân, Ebû Hanife, Süfyân-ı Sevrî gibi fakihlerin kur’ kelimesinin hayz anlamında olduğu fikrini savunduklarını söyleyen Râzî, yukarıda kullanılan “malum günlerde namazı bırak” hadisinin bu grubun delili olduğunu belirtip ilaveten Hz. Ali’nin, hanımını bir ya da iki talak ile boşayan kimseye

⁹¹⁶ Bakara 2/228:...وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَضَّيْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ.

⁹¹⁷ Abdurrezzak, cilt: I, s. 304; Ahmed b. Hanbel, cilt: VI, s. 262; Buhârî, Hayz, 19: فَإِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةَ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَذْبَرَتْ الْحَيْضَةَ فَأَغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ، ثُمَّ صَلِّي

⁹¹⁸ Malik b. Enes, cilt: IV, s. 830; Abdurrezzak, cilt: VI, s. 309; Ahmed b. Hanbel, cilt: II, s. 43: لِيَرَا جَعَهَا ثُمَّ

ثُمَّ تَحِيضُ فَتَطْهَرُ فَإِنْ بَدَأَ لَهُ أَنْ يَطْلُقَهَا فَلْيَطْلُقْهَا طَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَمْسَهَا ... يَمْسُكُهَا حَتَّى تَطْهَرُ

⁹¹⁹ Ömer Nesefî, 64b.

söylediği “Üçüncü hayızdan temizlenip, namazını kılincaya kadar kocasının ona dönmesi helaldir”⁹²⁰ fetvasını da zikreden Râzî bu grubun görüşlerini ve diğer görüşü savunanları zikreder. Kur’ kelimesinin temizlik anlamına geldiğini savunanlar olarak Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Hz. Âişe, Malik b. Enes, Şafiî ve –müfessirin keni ifadesiyle mezhebimiz dediği- Şîa’yı sayar. Bunların argümanı olarak da Abdullah b. Ömer hanımını boşadığı zaman Hz. Peygamberin ona yukarıda naklettığımız sözleri söyleyip “*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetleri içinde boşayın*”⁹²¹ ayetini okumasıdır. Son olarak da ilgili kelimenin hem korku hem de şefkat anlamını taşıyan ş-f-k/الشفق⁹²² kelimesi gibi müşterek lafızlardan olduğunu söyleyerek konuyu bitirir⁹²³.

Ayette geçen kapalı ifadeyi açıklama konusunda da meşhur Adıyy b. Hatim örneğini verebiliriz. Neseî, “...gecenin karanlığından tan yerinin aydınlığı fark edilinceye kadar yiyip içiniz...”⁹²⁴ ayetini tefsir ederken Adıyy b. Hatim’in Hz. Peygamber’e gelerek “Ben gece yatarken yastığımın altına iplikleri koydum. Ama iplikleri birbirinden ayırtedemedim” demesi üzerine Hz. Peygamber “senin yastığın geniştir/anlamakta güçlük çekiyorsun. Bundan maksat gece ile gündüzün ayrışmasıdır.”⁹²⁵ buyurarak ayetin bu kısmını vuzuha kavuşturmuştur. Neseî de bu rivayeti kullanarak malum konuyu işlemiştir⁹²⁶.

Ebû'l-Fütûh Râzî ilgili âyet için aynı rivayeti⁹²⁷ kullandığı gibi ilaveten Semure b. Cündeb'den naklettiği “Ne Bilal’in ezanı ne de uzunlamasına ortaya çıkan fecr aydınlığı sizi sahur yapmaktan alıkoymasın. Ancak ufuk yatay olarak aydınlanırsa o hariç”⁹²⁸ rivayetiyle ilk açıklamayı teyid etmiştir. Neseî gibi tek nakille yetinmeyip arkasını aramış ve başka nakillerle tefsirine zenginlik kazandırmıştır. Nitekim bu

⁹²⁰ Abdurrezzak, cilt: VI, s. 315; İbn Ebî Şeybe, cilt: IV, s. 159; Beyhakî, **es-Sünenü's-Sağîr**, thk. Abdülmü'tî, Emin Kal'acî, Câmiatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Karaçi, 1989, cilt: III, s. 151:

نَحْلُ لِرُؤُوسِهَا الرُّجْعَةَ عَلَيْهَا حَتَّى تَغْتَسِلَ مِنَ الْخَيْضَةِ الْثَالِثَةِ، وَنَحْلُ لَهَا الصَّلَاةُ

⁹²¹ Talak 65/1: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ...

⁹²² Halîl b. Ahmed, cilt: V, s. 44; Ezherî, cilt: VIII, s. 261.

⁹²³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt III, s. 259.

⁹²⁴ Bakara 2/187:... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...

⁹²⁵ İbn Ebî Şeybe, cilt: II, s. 289; Müslim, Sıyâm, 8; Ebû Davud, Savm, 17:

قَالَ: أَخَذْتُ عَقَالًا أَبْيَضَ وَعَقَالًا أَسْوَدَ، فَوَضَعْتُهُمَا تَحْتِ وَسَادَتِي، فَتَنَظَّرْتُ فَلَمْ أَتَبَيَّنْ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

فَصَحَّحَكَ فَقَالَ: إِنَّ وَسَادَكَ لَعَرِيضٌ طَوِيلٌ، إِنَّمَا هُوَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ

⁹²⁶ Ömer Neseî, 57b.

⁹²⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 56.

⁹²⁸ İbn Ebî Şeybe, cilt: II, s. 276; Ahmed b. Hanbel, cilt: V, s. 14; Müslim, Sıyâm, 8:

لَا يَمْنَعُكُمْ مِنْ سُحُورِكُمْ أَذَانُ بِلَالٍ، وَلَا الْفَجْرُ الْمُسْتَطِيلُ، وَلَكِنَّ الْفَجْرَ الْمُسْتَطِيرَ فِي الْأُفُقِ

rivayet bize asr-ı saadette sahur vakti için ayrı namaz vakti için ayrı ezan okunduğu bilgisini vermektedir. Buna göre sahur ezanını Bilal-i Habeşî, sabah ezanını da Abdullah b. Ümmi Mektûm okumaktaydı⁹²⁹.

Ömer Nesefî, “(O gün)kimseden bir kurtarıma/şefaata kabul edilmez”⁹³⁰ ifadesini işlerken Kur’ân’da şefaata kelimesinin geçtiği yerleri zikrettikten sonra Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiş olan “Şefaatom, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir”⁹³¹ hadisiyle kimlere, niçin şefaatin uygulanabileceğini ve bunu kabul etmeyenlerin de mahrum kalacağını anlatmak istemiştir. Ayrıca şefaata ayetiyle ilgili olarak gereken açıklamayı yapan Nesefî Kur’ân’ın hadisle tefsirine bir örnek sunmuştur⁹³².

Aynı ayetin ilgili kısmının tefsirinde konuyla ilgili diğer ayetleri de veren Râzî, Mu’tezile’nin “şefaatin olmadığı” düşüncesini bu ayetle temellendirmesine karşı çıkar. Müfessir bu ayetin sadece Yahudilerle ilgili olduğunu ve herkesi kapsamayacağını vurgular. Ayrıca İmâmiyye mezhebi ile Mu’tezile mezhebi arasındaki şefaata anlayışında farklılık bulunduğunu söyleyen Râzî, kendi mezhebine göre şefaatin zararı gidermek anlamına geldiğini belirtirken Mu’tezile’ye göre ise faydalanmayı arttırmak olduğunu ileri sürer. Sonrasında Hz. Ali’den “Şefî” zor durumda olanın yardımcısıdır⁹³³ sözünü nakleden Râzî, bu meyanda Hz. Peygamber’den de “Şefaatte bulunun ki ecriniz verilsin”⁹³⁴ hadisini vermiştir. Peygamber, imamlar ve evliyanın şefaata makamı olduğunu söyleyen müfessirimiz, şefaatin iyiliği arttırıcı olduğunu değil de zararı giderici, kötülüğü silici olduğu kanısındadır. Bu görüşüne de yukarıda Nesefî tarafından da kullanılan “Şefaatom, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir” hadisini delil getirmiştir. Ayetin sonunda Râzî bu ayetten ve hadisten yola çıkılarak kâfirlere şefaata edilmeyeceğini, onlara cari olmayacağını söylemektedir⁹³⁵.

3- İmamların Masumiyyeti Konusu

⁹²⁹ Mâlik b. Enes, cilt: II, s. 101; İbn Sa’d, cilt: VIII, s. 364; Abdurrezzâk, cilt: I, s. 490:

إِنَّ بِلَالًا يُؤَدِّنُ بِلَالٍ فَمَنْ أَرَادَ الصَّوْمَ فَلَا يَمْنَعُهُ أَذَانُ بِلَالٍ حَتَّى يَسْمَعَ أَذَانَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ

⁹³⁰ Bakara 2/48: ... وَلَا يُغْنِي عَنْهَا شَفَاعَةُ ...

⁹³¹ Ahmed b. Hanbel, cilt: III, s. 213; İbn Mâce, Zühd, 37; Tirmizî, Sıfatü’l-Kıyâme, 11:

شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي

⁹³² Ömer Nesefî, 32b.

⁹³³ Şerîf er-Radî, s. 784.

⁹³⁴ Ahmed b. Hanbel, cilt: IV, s. 400; Buhârî, Zekât, 20: اشْفَعُوا تُجْزَوْا.

⁹³⁵ Ebû’l-Fütûh Râzî, cilt: I, ss. 265-6.

Sözlükte korumak, kurtarmak, tutunmak gibi anlamlara⁹³⁶ gelen ismet kelimesinin teknik anlamda ne anlama geldiği mezheplerce tartışmalı olmakla birlikte Ehl-i Sünnet inancına göre “Allah’ın, elçisine imkân dâhilinde olmakla birlikte günah işlemekten uzak durma melekesini bahşetmesi”⁹³⁷ olarak tanımlanmaktadır.

Şîa tarafından bakıldığında konunun sınırları nicelik ve nitelik olarak genişlemektedir. Nicelik olarak Peygamberlerin yanında imamların da masum olmaları gerektiği görüşünü ileri süren ve bunu akidesine koyan İmâmîyye Şîası, kimi Sünnî mezheplerin kabul ettiği peygamberlik öncesi günah işleme ya da zelle meselesini asla kabul etmemektedir. Zira onlara göre imamette ismet zorunlu bir sıfattır⁹³⁸. Zaten imamlar, tıpkı peygamberler gibi vahiy meleğine muhatap olurlar. Onları görmeseler dahî kendilerine konuşulanı işittikleri için imamlar hakkında “muhaddes” kavramı kullanılmaktadır. Küleynî, bu konuyu işlediği bablardan birinin adını “Resûl, Nebî ve Muhaddes’in Farkı Bâbı” olarak adlandırmıştır⁹³⁹.

Ebû'l-Fütûh Râzî, imamların masumiyeti konusunu birkaç ayette işlerken; Nesefî böyle bir inancı taşımadığı için konuya hiç değinmemiştir. Râzî “*Onlara güven veya korkuyla ilgili bir haber geldiğinde, onu yayarlar. Şayet onu yaymadan, Peygamber’e ve emir sahiplerine götürselerdi, işin iç yüzünü onlar anarlardı...*”⁹⁴⁰ ayetinde geçen ülî'l-emr kelimesinden muradın masum imamlar olduğunu İmam Muhammed Bâkır kanalından bir rivayetle açıklar. İmam Bâkır’ın evlâ dediği bu görüşe göre imamlar dışında kimse masum olmadığı için yalan söyleme ve işin akıbetini kestirememeye sıkıntısı imkân dâhilindedir⁹⁴¹.

“*Ey inananlar, Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin*”⁹⁴² ayetini işlerken yine ülî'l-emr ifadesi tefsirinde Râzî, zikredilen emir sahiplerinin hata ve günaha bulaşmayan, Peygamberler gibi masum kişiler olması gerektiğini dile getirerek deyim yerindeyse onları Peygamberlerle bir tutar. Zira Allah, kendine itaatten sonra Resul’e itaat ve emir sahiplerine itaati

⁹³⁶ Halil b. Ahmed, cilt: I, s. 313; Ezherî, cilt: II, s. 34.

⁹³⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'Htilâfû'l-Musallîn**, nşr. Helmut Ritter, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs., s. 263; İbn Hazm, **el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, trs., cilt: IV, s. 25; Mehmet Bulut, **Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı**, Risale Yayınları, İstanbul, 1991, s. 26.

⁹³⁸ Küleynî, cilt: I, s. 203; Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 62; Şeyh Müfid, **en-Nuketü'l-İ'tikâdiyye**, thk. Rıza Muhtârî, Dâru'l-Müfid, Beyrut, 1993, s. 40.

⁹³⁹ Küleynî, cilt: I, s. 176: بَابُ الْفَرْقِ بَيْنَ الرَّسُولِ وَ النَّبِيِّ وَ الْمُحَدَّثِ

⁹⁴⁰ Nisa Suresi 4/83: وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَلَوَّ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ

⁹⁴¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 36.

⁹⁴² Nisa Suresi 4/59: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

emretmiştir. Böylece kendisi her türlü eksiklikten münezzehten olan Yüce Mevlâ, büyük ve küçük günahlardan ve zellelerden korunmuş olan Peygamber'den sonra aynı sıfatlarla mevsuf olan kişilerin imamlardan başkası olması tasavvur dahî edilemez. Ayrıca bu ifadeden maksat âlimler, müftüler olsa bile imamlar bu gruba dâhildir. Buraya kadar aklî delilleri sıralayan müfessir, imamların sözünün huccet teşkil ettiğini hata, zelle gibi hususlardan korunmuş olduğunu ve masum olduklarını söyleyerek konuyu bitirir⁹⁴³.

Şîa müntesiplerine göre masum imamların söyledikleri de Hz. Peygamber sözüyle aynı derecede olduğu için Râzî de sık sık imamlardan rivayet aktararak tefsirinde kullanmıştır. Ancak çoğu yerde olduğu üzere imamlardan gelen rivayetlerin de hep mezhebî eğilim taşıdığı ve konuyu hep velayet, imamet noktasına dayandırdıkları da aşîkârdır. Gelen rivayetlerin çoğunluğu mezhebin fikhî anlamda dayanağı olan altıncı imamı Cafer es-Sâdık ve babası Muhammed el-Bâkır kaynaklıdır. Mesela "...Sizden aldığı ve sizi sınımsız bağladığı misak..."⁹⁴⁴ ifadesini tefsirinde Râzî, Ebû'l-Cârûd'un(v. 150/767) İmam Muhammed Bâkır'dan şu naklini kullanmıştır: "Bu ahit/misaktan murad, Resulullah'ın Hz. Ali'nin velayeti hakkında ümmetinden Veda Haccı sırasında aldığı sözdür"⁹⁴⁵. Bunun yanında bazılarında göre bu ahidin Akabe ya da Rıdvan Bey'ati olabileceği gibi içkinin haram kılınması veya abdest konusunda alınan bir ahid olma ihtimalini de sözlerine ekler⁹⁴⁶.

Bir diğer örnek ise "*Sonra Kitabı kullarımız arasından seçtiklerimize mirâs verdik. Onlardan kimi nefesine zulmedendir, kimi orta gidendir, kimi de Allâh'ın izniyle hayırlarda öne geçendir. İşte büyük lutuf budur.*"⁹⁴⁷ ayetinin tefsirinde karşımıza çıkmaktadır. Râzî, bu ayetin tefsirinde İmam Sâdık'tan bu ayetin Ali evladı hakkında indiğini, hayırda öne geçenlerin imamlar; orta yolda olanların onların çevresindekiler; nefesine zulmedenlerin de ümmetin günahkarları olduğu görüşünü nakleder.

⁹⁴³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, ss. 408-414.

⁹⁴⁴ Maide 5/7: "... مِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ ...

⁹⁴⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 285.

⁹⁴⁶ Bu rivayeti araştırdığımızda hemen her tefsirde son kısımda verilen, abdestin nasıl alınacağı, içkinin haram kılınışı, Akabe ya da Rıdvan Bey'ati konuları karşımıza çıkmakta iken sadece şii tefsir ve hadis kaynaklarında Hz. Ali'nin velayeti konusuna vurgu yapılması dikkat çekicidir. Şii literatürden bu konuyla ilgili bazı örnekler için bkz: Ali b. İbrahim el-Kummî, **Tefsiru'l-Kummî**, thk. Seyyid Tayyib Musevî Cezâirî, Dâru'l-Kitâb, Kum, 1367, cilt: I, s. 164; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, **et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Kasîr Âmilî, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs., cilt: III, s. 460; Ebû Ali Fadl b. Hasen et-Tabresî, **Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân**, İntişârât-ı Nâsir-ı Husrev, Tahran, 1372, cilt: III, s. 260.

⁹⁴⁷ Fâtır 35/32: ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِي اللَّهَ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ.

Devamında da İmam Ali er-Rızâ'ya Halife Me'mun'un meclisinde bu ayetin ümmet hakkında umûm ifade ettiğini mi yoksa ehl-i beyt hakkında husûsî mi olduğu sorulması üzerine kendisi bu ayetin İtret-i Nebî hakkında hususiyet ifade ettiğini belirtmesini kullanır⁹⁴⁸.

Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh Râzî hadis kullanımı ve bunu tefsire yansıtmaları açısından karşılaştırıldığında aralarında bariz bir fark söz konusudur. Burada diğer konularda olduğu üzere hacim kaygısının yattığı açıktır. Ayrıca Ebû'l-Fütûh Râzî tarafından masum addedilen imamların sözleri de eklenince aradaki fark büyümektedir. Öte yandan Râzî hadis metinlerini hem Arapça verip Farsçaya tercüme ettiği gibi doğrudan hadis metninin Farsça çevirisini de verdiği olmaktadır.

Sayısal açıdan bakıldığında Neseî toplamda yaklaşık olarak 450 civarında bir hadisten istifade etmiştir. Bunların yaklaşık 100 tanesinin fezail hadisi⁹⁴⁹ olup geri kalan 350 küsur hadis de merfu rivayetlerdir. Râzî ise yaklaşık 1800 civarında merfu (nebevî) hadisten yararlanmış; bunların 650 civarını hem Arapça hem farsça vermiş geri kalanı ise sadece farsça tercümelerini vererek kullanma yoluna gitmiştir. Diğer yandan yaklaşık 80 civarı Arapça, 120 civarı da farsça olarak imamlardan 200 kadar hadis nakleden Râzî toplamda 2000 civarı bir merfu hadis malzemesini tefsirinde işlemiştir⁹⁵⁰.

4- Haber-i Vâhid'e Yaklaşımları

Haber-i vahid⁹⁵¹ konusunda da müfessirlerimizin ayrı düştüğünü görmekteyiz. Bu ayrılık ahad haberle gelen bilginin ilim ifade edip etmeyeceği konusuna müteallıktır. Zaten bu konu pek çok alim tarafından tartışılmış ve bu çeşit haberlerin hangi durumlarda huccet teşkil edeceği konusunda bir mutabakata varılmamıştır.

Ömer Neseî, "Ey İman Edenler! Eğer size bir fasık haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Aksi halde bilmeden bir topluluğa düşman olursunuz da

⁹⁴⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 108.

⁹⁴⁹ Kur'an-ı Kerim'in tümünün veya bazı sure ve ayetlerinin faziletleri hakkında Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen haberler Fezailü'l-Kur'an veya Sevâbü'l-Kur'ân' olarak isimlendirilir. Bkz: Ömer Faruk Akpınar, "Fezailü'l-Kur'an Edebiyatı", **İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi**, 2011, cilt: IX, sayı: 17, s. 177.

⁹⁵⁰ Râzî tefsirinde hadis kullanımı hakkında bkz. Asker Hukûkî, **Tahkîk der Tefsir-i Ebû'l-Fütûh Râzî**, Daru'l-Hadis, Kum, 1384, cilt: II, ss. 3-647; Kâmrân İzedit Mubareke, "Sebk-i Tefsîr-i Ebû'l-Fütûh Râzî ve Câygâh-ı Hadis der Ân", **Pejûheşnâme-i Kur'ân ve Hadis**, Kum, 1386, sayı: 2, s. 121.

⁹⁵¹ Mütevatir derecesine ulaşmamış olan haberlere verilen isimdir. Konuyla ilgili ayrıntılar için bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1940, s. 369; Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 122; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, **el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkıh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, cilt: I, s. 72; Serahsî, **Usûl**, cilt: I, s. 302.

yaptığınızdan işmanlık duyarsınız”⁹⁵² ayetinin tefsirinde bu ayetin fâsıkın şahitliğinin kabul edilmesine yönelik bir delil taşıdığını ifade etmektedir. Ona göre Allah Teala burada haberin doğrudan reddini değil de kabul edilmesini ve bu esnada soğukkanlılıkla işin aslının araştırılmasını emretmektedir. Dahası haber-i vahidin de bu kabilden sayılması gerektiğini ve kabulünde bir sıkıntının olmadığını ifade etmektedir⁹⁵³.

Râzî ise bu konuyu Hucurât Suresi 6. ayetinde şöyle işlemektedir: “Haber-i Vâhidin ilim ve ameli gerektirici bir yönünün olmadığı bu ayetin delaletiyle ortadadır. Zira sözü söyleyenin, haberi verenin doğru söyleyip söylemediği kesin değildir. Bu sıfatı taşıyan (fasık) kişinin getirdiği haberler hakkında mesafeli bir tutum takınılmalıdır. Bu konuda fasık ya da adil kişinin arasında hiçbir fark yoktur. Nitekim adalet vasfı peygamberlere ve imamlara has olan masumluk ve güvenilirlik mertebesinde değildir. Dolayısıyla her halükarda çekimser davranmak vaciptir. Bir görüşe göre bu ayetten haber-i vahid ile amel etmenin vücutu çıkarılabilir. Onların argümanı da Yüce Yaratıcı’nın, fasıkın haberine mesafeli durmamız gerektiğini emretmesi, adil bir kişinin haberiyle amel edilmesinin vacip olmasının gerekliliği konusudur ki, adil ile fasıkın verdiği haberler arasında bir fark olsun. Bu delil hitap yoluyla. İlim ehli nazarında sözkonusu delil, pek de muteber değildir. İşin doğrusu da bizim söylediğimiz gibidir”⁹⁵⁴.

Tefsirinin başka yerlerinde de haber-i vahidin delil olamayacağı konusunu işleyen Râzî, Kur’ân’ın âhâd haberle nesholunamayacağını⁹⁵⁵, umum ifade eden ayetin tahsis edilemeyeceğini⁹⁵⁶ de ileri sürmektedir. Şîa mezhebince imamdan gayri kişilerin adil olsalar da masum olamayacaklarından ötürü haberlerinin araştırılıp kabul edilmesi gerektiğini de tefsirinde vurgular⁹⁵⁷.

Bir değerlendirme yapmak gerekirse Râzî, Neseî’ye oranla daha çok hadis malzemesi kullanmış, imamlardan gelen hadisleri merfu hadis olarak saymış, hadisleri hem Arapça hem de farsça olmak kaydıyla her iki dilde de aktarmıştır. Haber-i vahidin delil teşkil etmesi yönüyle de fikir ayrılığına düştükleri açıktır.

⁹⁵² Hucurât 49/6: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

⁹⁵³ Ömer Neseî, 353a.

⁹⁵⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVIII, s. 18.

⁹⁵⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 341.

⁹⁵⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 281.

⁹⁵⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 83.

C- Kur'ân'ın Sahabe Görüşleriyle Tefsiri

Hız. Peygamber'den sonra tefsir sahasında en büyük rolü Sahabe almıştır. Zira Sahabe sarsılmaz imânları, hadiselerle şahit olmaları ve sebeb-i nüzûle vâkıf olmaları sebebiyle Kur'ân'ı en iyi anlayan topluluk kabul edilmiştir. Yalnız hepsinin Kur'ân'ı anlamada eşit seviyede olmadıkları da gözlenmiştir. Sahabenin bilgi ve kültür yapısıyla Arap dil ve edebiyatına vâkıf olma hususundaki yetişkinlik dereceleri, ayrıca Hız. Peygamber'in yanında devamlı bulunma veya bulunmama durumları böyle bir anlayış farklılığını zorunlu kılmıştır.

Sahabe, Kur'ân âyetlerinin izahını ya Hız. Peygamber'den işitmek suretiyle yani sahih nakille ya da içtihatlarıyla yapmışlardır. Bu arada diğer ilâhî kitaplara ve Ehl-i Kitâb âlimlerine de başvurmuşlardır. Çoğunlukla âyetlerin sebeb-i nüzûllerini anlatmak suretiyle tefsir yapmışlardır. İçtihatla yaptıkları tefsirde dil ve fıkıh yönü ağırlık kazanmıştır. Âyetteki müşkili halletmek için farklı metodlar takib ederek farklı görüşleri ortaya koymuşlardır. Bu anlamda onlardan gelen ihtilaf ya da farklı görüşler, asla taalluk etmeyen, lafzî farklılıklardır⁹⁵⁸.

Burada bir de Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın sahabe hakkındaki fikirlerine değinmek istiyoruz. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Kur'ân'da sahabe övülmüş ve takdir edilmiştir⁹⁵⁹. İlgili ayetler, sahabenin adaleti konusunda nass sayılmıştır. Öte yandan Hız. Peygamber tarafından da "Ümmetimin hayırlısı, benim asrımdır. Sonra onlara yakın olanlardır. Sonra onlara yakın olanlardır"⁹⁶⁰ gibi onları öven ifadelerin kullanılmış olması önemlidir. Ayrıca Ehl-i Sünnet âlimlerine göre sahabenin tümü adil sayılmaktadır⁹⁶¹.

1- Şîa'nın Sahabe Hakkındaki Görüşleri

Şîa mezhebinin inanışına göre sahabe tümünden masum değildir. Masum olan yalnız Peygamber ve onun soyundan gelen masum imamlardır. Adalet bakımından ise onlara göre İbn Abbas, Selmân el-Fârisî, Ammar b. Yâsir, Ebû Zerr ve Câbir b. Abdullah gibi Hız. Ali, Hasan ve Hüseyin'den rivayette bulunan birkaç sahabinin dışında kalanlar sıkıntılıdır. Zira onların arasında İfk Olayı'na karışanlar, fasık damgası yiyenler vs. olmak üzere çeşitli gruplar bulunmaktadır. Zaten bunun için

⁹⁵⁸ Abdussettâr Hâmid, "Sahabe Tefsiri Üzerine", çev. Ömer Dumlu, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1992, sayı: 7, s. 359.

⁹⁵⁹ Bu konuda şu ayetler sayılabilir: Tevbe 9/100; Feth 48/18; Bakara 2/143; Enfâl 8/64.

⁹⁶⁰ Ma'mer b. Râşid, cilt: XI, s. 87; İbn Ebî Şeybe, cilt: VI, s. 404; Buhârî, Fedâilü's-Sahabe, 1:

خير أمي قريني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم

⁹⁶¹ Bu konuda ayrıntılar için bkz. Abdurrahman ibn Ebî Hâtim er-Râzî, **el-Cerhu ve't-Ta'dil**, Haydarabad, 1952, cilt: I, s. 7; İbn Abdilberr, cilt: I, s. 2; İbn Hacer, **el-İsâbe**, cilt: I, ss. 9-10.

sahih hadis şartı olarak bu açıdan adil, her tabakada imamî/İmamiyye mezhebine mensup bir ravi olma şartı getirmişlerdir. Hem sırf musâhabe yani peygamber döneminde yaşama ve o şekilde ölme, adalet için yeterli değildir⁹⁶². Şiiler kendilerine Hz. Peygamber'in Hz. Ali için söylediği "Seni ancak mümin kişi sever. Sana düşmanlık eden de münafığın ta kendisidir"⁹⁶³ hadisini kıstas olarak kabul etmişlerdir. Ancak itikad ve ibadeta taalluk etmeyen, bunun yanı sıra kendilerine bir yergi içermeyen kimi hadisleri de kullanmayı ihmal etmemişlerdir. Mesela Ebû Hureyre, Aişe rivayetleri bazı kitaplarda yer almaktadır. Bunun hem ilk dönemde daha keskin bir sahabe aleyhtarlığının olmaması hem de kendi aleyhlerinde bir durum arzetmediğinden kullanmakta bir beis görmemelerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

2- Sahâbe Kavlinin Kullanımı

Ömer Neseî, tıpkı diğer müfessirlerin yaptığı gibi ayetleri tefsirde sahabe kavlinde yararlanmıştır. Bu yararlanma bazen ayetin iniş sebebinde kimi zaman bir kelime ya da ayetin anlaşılmasında kimi zaman da bir kıraat konusundadır. Neseî, bu anlamda başta İbn Abbas, Übeyy b. Ka'b ve İbn Mesud ve diğer sahabeden nakilde bulunmuştur. Mesela "*Ey İnananlar! Şarap, kumar, dikili taşlar, şans okları şeytân işi birer pisliktir*"⁹⁶⁴ ayetindeki meysir kelimesi hakkında İbn Abbas'tan bunun her türlü kumar olduğu, hatta çocukların cevizle oynamalarının bile bu kapsamda kabul edilebileceği görüşünü nakleder⁹⁶⁵. Oysa Ebû'l-Fütûh Râzî bu kelime ile ilgili aynı açıklamaları Muhammed Bâkır kanalıyla yapmaktadır⁹⁶⁶.

Neseî, sebep-i nüzul, kıraat, hüküm açıklaması gibi çeşitli konularda da sahabeden yararlanır. Mesela "*Allah'ın onların tevbelerini kabul etmesine yahut onları cezalandırmasına karar vermek senin işin değildir...*"⁹⁶⁷ ayetinin iniş sebebi hakkında Enes b. Mâlik'ten gelen "Uhud günü, Peygamberin dişi kırılıp alını yarılınca kanlar yüzünü bulamışken O, 'Allahım! Nebileri onları Rablerine çağırırken ona bunu

⁹⁶² Şehîdû's-Sânî, s. 343; Cafer Sübhânî, "Adâlet-i Sahabe ez Dîdkâh-ı Kur'ân ve Hadis", **Dershâ ez Mekteb-i İslam**, Kum, Behmen 1368, yıl: 29, sayı: 10, ss. 713–22; İmamiyye Şiasının sahabe konusundaki düşünceleri için bkz. Esed Haydar, **es-Sahâbe fî Nazari's-Şîati'l-İmâmiyye**, Beyrut, 1982, s. 31 vd.

⁹⁶³ Ahmed b. Hanbel, cilt: I, s. 84; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Evsat**, cilt: II, s. 337; Şeyh Sadûk, **el-Emâlî**, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Kum, 1404, s. 134; Şeyh Müfîd, **el-Emâlî**, Mü'temeru Şeyh Müfîd, Kum 1418, s. 308: لا يحبك الا مؤمن ولا يعضك الا منافق.

⁹⁶⁴ Maide 5/90: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ...

⁹⁶⁵ Ömer Neseî, 131b.

⁹⁶⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VII, s. 136.

⁹⁶⁷ Al-i İmran 3/128: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ.

yapan bir topluluk nasıl olur da felaha erer?’ diyordu. Bu durumda iken ilgili ayet nazil oldu”⁹⁶⁸ rivayetini kullanır⁹⁶⁹.

Yine sahabe görüşü konusunda Nesefî, “Hayır! İşin aslı öyle değil. Onların yapıp ettikleri kalplerinin üzerine pas olmuştur”⁹⁷⁰ ayetini tefsir amacıyla Ebû Hureyre’den şöyle bir rivayet aktarır: “Kul, bir günah işlediğinde kalbinde bir siyah nokta belirir. Eğer tevbe eder, hatasından dönerse silinir. Aksi halde bu noktalar artar. İşte *reyn* الرِّين budur”⁹⁷¹. Müfessir burada sahabenin peygamberden doğrudan gelen merfu hükmündeki görüşüyle ayeti vuzuha kavuşturmuştur⁹⁷². Diğer müfessirimiz Râzî de aynı haberden yararlanmakla birlikte diğer ayeti tefsir etmeye çalışmıştır⁹⁷³.

Son olarak her iki müfessirin bir yönüyle ortak paydası olması açısından Nesefî tefsirinden şu örneği verebiliriz: “Ebû’t-Tufeyl, Hz. Ali’nin şöyle konuşurken şahidiyim: “Bana Allah’ın kitabından sorunuz. Allah’a yemin olsun ki, gece inen, gündüz inen bütün âyetleri tek tek bilirim”. Bu esnada orada bulunan İbnü’l-Kevvâ’nın ‘Zâriyât/الذَّارِيَّاتِ ne demektir?’ sorusuna ‘Rüzgârlar’; ‘Hâmilât/الْحَامِلَاتِ nedir?’ sorusuna ‘Bulutlar’; ‘Câriyât/الْجَارِيَّاتِ ne demektir?’ sorusuna ‘Gemilerdir’; ‘Mukassimât/الْمُقَسِّمَاتِ ne demektir?’ sorusuna ‘Melekler’ cevaplarını vererek⁹⁷⁴ Zariyat Suresi ilk dört ayetini⁹⁷⁵ tefsir etmiştir⁹⁷⁶. Râzî de aynı rivayeti kullanmıştır⁹⁷⁷.

Râzî, tefsirinde sahabenin tefsîrî açıklamalarından yararlanmıştır. Ancak bunları mutlak anlamda huccet görmemiş, ayetin daha iyi anlaşılabilmesi için onları kullanmıştır. Kimi zaman onları tenkid etmiş kimi zaman da herhangi bir kabul ya da reddettiğini ihsas ettirmeden tefsirinde onlara yer vermiştir. Mesela eğer sahabe

⁹⁶⁸ İbn Sa’d, cilt: II, s. 44; Ahmed b. Hanbel, cilt: III, s. 99; Müslim, Cihâd, 37:

عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَسِرَتْ رَبَاعِيَّتُهُ يَوْمَ أُحُدٍ، وَشَجَّ فِي رَأْسِهِ، فَجَعَلَ يَسْتَلُّ الدَّمَ عَنْهُ، وَيَقُولُ: «كَيْفَ يُغْلِبُ قَوْمٌ شَجُّوا نَبِيَّهُمْ، وَكَسَرُوا رَبَاعِيَّتَهُ، وَهُوَ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ؟»، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ

⁹⁶⁹ Ömer Nesefî, 91b.

⁹⁷⁰ Mutaffifin 83/14: كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

⁹⁷¹ Ahmed b. Hanbel, cilt: II, s. 297; Mâtürîdî, **Te’vilât**, cilt: X, s. 459; Beyhakî, **Şuabü’l-İmân**, cilt: IX, s. 373: ان المؤمن إذا أذنب كانت نكته سوداء في قلبه فإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه وإن زاد زادت حتى يعلو قلبه ذاك الرين

⁹⁷² Ömer Nesefî, 394a.

⁹⁷³ Ebû’l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s.186.

⁹⁷⁴ Abdullah b. Vehb el-Misrî, **el-Câmi’ Tefsiru’l-Kur’ân**, thk. Mikloş Muranyi, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, yrs., 2003, cilt: I, s. 91; Taberî, cilt: XXII, s. 391; Beyhakî, **Şuabü’l-İmân**, cilt: V, s. 452.

⁹⁷⁵ Zâriyât 51/1-2-3-4: وَالذَّارِيَّاتِ ذُرُّوًا فَالْحَامِلَاتِ وُقُورًا فَالْجَارِيَّاتِ يُسْرًا فَاَلْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا

⁹⁷⁶ Ömer Nesefî, 356a.

⁹⁷⁷ Ebû’l-Fütûh Râzî, cilt: XVIII, s. 91.

kavli masum imamlardan gelen görüşle çelişiyorsa onun tenkidini yapmıştır. Yukarıda bahsedildiği üzere kimi yerlerde Ebû Hureyre'den de alıntılar yapmıştır ki örnekleri ileride verilecektir.

Ebû'l-Fütûh Râzî, tefsirinde en fazla İbn Abbas'tan nakilde bulunmuştur. Bunlar, kelime açıklaması, fikhî hüküm açıklaması, kıraat, mübhemîn açığa çıkarılması gibi birçok konuda mevcuttur. Mesela “...Rüzgarları belli yönlere estirmesi...”⁹⁷⁸ ifadesini İbn Abbas'ın “Rahmet ifadesi kullanılacağında riyâh/رياح kelimesi; azab ifadesinde de rîh/ريح kelimesi kullanılır. Görmez misiniz ki, Yüce Yaratıcı “O, rahmetinin müjdecisi olarak rüzgarları gönderendir...”⁹⁷⁹ ayetinde riyâh lafzını kullanırken “Onların üzerine kasıp kavuran bir rüzgar gönderdik ki, üzerinden geçtiği şeyi kül gibi savuruyordu”⁹⁸⁰ ayetinde de rîh lafzını kullanmıştır. Resûlullah da bir rüzgar estiği zaman “Allahım! Onu bize rahmet kıl, bizim için azab kılma”⁹⁸¹ sözüyle açıklamaya çalışır⁹⁸². Bu örnekte hem Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirini hem sünnet ile tefsirini hem de sahabe sözünün tefsire olan katkısını görmekteyiz.

Râzî, genelde kıraat kaynağı olarak İbn Mesud'dan fazlaca yararlandığı tefsirinde sahabe sözü olarak da alıntı yapmıştır. Örneğin “Hiç kimse onlar için hazırlanan sürprizlerin neler olduğunu bilemez”⁹⁸³ ayetinde İbn Mesud, “Tevrat'ta şu yazılıdır: Allah, yanları yataklardan uzak kalanlara hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insanın hatırlından geçmeyen şeyleri vermeyi ve en yakın meleğin dahi bilmediği şeyleri hazırlamıştır. Zaten Kur'ân'da da “Hiç kimse onlar için hazırlanan sürprizlerin neler olduğunu bilemez” ayeti vardır” şeklinde bir açıklama yapmıştır⁹⁸⁴.

Bu başlığa diğer bir örnek ise müfessirimizin Câbir b. Abdillâh'tan yaptığı aktarımdır. Buna göre Câbir, “...Şeytanın peşinden gitmeyin. O, sizin apaçık düşmanınızdır”⁹⁸⁵ ayeti tefsirinde şu olayı anlatır: “Ömer b. Hattâb, Peygamber'e “Ey

⁹⁷⁸ Bakara 2/164: ... وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ ...

⁹⁷⁹ Furkan 25/48: ... وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ...

⁹⁸⁰ Zâriyât 51/41-2: إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْنَاهُ كَالرَّمِيمِ

⁹⁸¹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **Müsnedü's-Şâfiî**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs, s. 81; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, cilt: XI, s. 213: اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا

⁹⁸² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 274.

⁹⁸³ Secde 32/17: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مِمَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

⁹⁸⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XV, s. 323.

⁹⁸⁵ Bakara 2/208: ...وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

Allah'ın Elçisi! Biz Yahudilerden güzel sözler işitiyoruz. İzin verirsen bunları yazabilir miyiz?" demişti. Buna kızan Hz. Peygamber de "Yahudi ve Hristiyanların şaşırıp yoldan çıktığı gibi siz de mi şaşırıdınız. Hâlbuki ben size apaçık, parlak bir delil getirdim ve andolsun ki, Musa eğer hayatta olsa bana tabi olurdu"⁹⁸⁶. Diğer dinlerin hayrete düşüren derecede güzel yanları olsa bile bunun son din olan İslam'ın yanında bir şey sayılamayacağını, bunlara imrenmenin boş olduğunu bize bu rivayet yoluyla açıklayan Râzî, aynı zamanda bir sahabein gözlemini ayeti tefsir etmede kullanmıştır⁹⁸⁷.

Ebû'l-Fütûh Râzî, fikhî açıklamalarda da sahabe görüşünü kullanır. Mesela "*Sana hayız gören kadının durumunu soruyorlar...*"⁹⁸⁸ ayetinin tefsirinde geçtiği üzere Hz. Âişe'nin yanına gelen bir kadın, adetli kadının namazı kaza etmeyip orucu kaza etmesinin nedenini sorunca Hz. Âişe ona "yoksa sen Harûrî/Hâricî misin?" diye hiddetle cevap verir. Kadın da sadece öğrenme amaçlı sorduğunu söyleyince Âişe "Peygamber zamanında da bu durumla karşılaştık. O zaman ne namazı kaza ederdik ne de bununla emrolunurduk"⁹⁸⁹ şeklinde durumu vuzuha kavuşturmuştur. Sonrasında Râzî şu yorumda bulunur: "Görüyor musun, Âişe karşısındakinin Haricî olduğunu düşünüp olayın doğru cevabını hadisle açıklamıştır"⁹⁹⁰. Burada, Hz. Ali'nin İbn Abbas'ı gönderirken ona Haricîlerle Kur'ân üzerinden tartışmamasını, zira onların Kur'ân üzerinde diledikleri gibi kalem oynatabildikleri için onlarla sünnet üzerinde tartışması gerektiğini salık vermesine bir telmihte bulunulmuştur⁹⁹¹.

Ebû Hureyre'den gelen rivayet sayısı da önemli bir miktar teşkil etmektedir. Örneğin "*Kendilerine Kur'ân okunduğunda secde etmezler*"⁹⁹² ayetinin tefsirinde Râzî, Ebû Hureyre'nin bu sureyi okurken secde ayetine geldiğinde Hz. Peygamberin de burayı okurken secde ettiği sözünü⁹⁹³ aktarır. Ancak ilaveten kendi mezhebine

⁹⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, cilt: V, s. 312; Ahmed b. Ahmed b. Hanbel, cilt: III, s. 338; Beyhakî, **Şuabü'l-İmân**, cilt: I, s. 347: *أَمْتَهُوَ كَوْنُ أَنْتُمْ كَمَا تَهَوَّجَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ لَقَدْ جُنْتُكُمْ بِهَا بَيْضَاءَ نَفِيَّةٍ، وَلَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي*.

⁹⁸⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 166.

⁹⁸⁸ Bakara 2/222: *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ...*

⁹⁸⁹ Abdurrezzak, cilt: I, s. 331; İbn Ebî Şeybe, cilt: II, s. 124; Ahmed b. Hanbel, cilt: VI, s. 32:

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ الْمَرْأَةَ سَأَلَتْهَا تَقْضِي الْحَائِضَ الصَّلَاةَ؟ فَقَالَتْ لَهَا عَائِشَةُ: «أَخْزَوْرِيَّةٌ أَنْتِ؟ قَدْ كُنَّا نَحِيضُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ نَطْهُرُ، فَلَا يَأْمُرُنَا بِقِضَاءِ الصَّلَاةِ»

⁹⁹⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 235.

⁹⁹¹ İbn Sa'd, cilt: III, s. 32; Suyûtî, cilt: I, s. 410: *أَذْهَبَ إِلَيْهِمْ فَخَاصَمَهُمْ وَلَا تَحَاجَّهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ ذُو وَجْهِ وَلَكِنْ خَاصَمَهُمْ بِاللِّسَانَةِ*.

⁹⁹² İnşikâk 84/21: *وَ إِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ*.

⁹⁹³ Mâlik b. Enes, cilt: II, s. 287; İbn Ebî Şeybe, cilt: I, s. 368; Buhârî, Sıfetu's-Salât, 18:

صَلَّيْتُ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ صَلَاةَ الْعَتَمَةِ فَقَرَأَ إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ فَسَجَدَ فِيهَا، فَقُلْتُ لَهُ: مَا هَذِهِ السَّجْدَةُ؟ فَقَالَ: سَجَدْتُ بِمَا خَلَّفَ أَبِي الْقَاسِمِ

göre Kur'ân'daki on dört secdenin dördünün vacip, onunun müstehab olduğunu⁹⁹⁴ ve buradaki secdenin de müstehab sınıfına girdiğini dile getirir⁹⁹⁵.

D- Kur'ân'ın Tâbiûn Görüşleriyle Tefsiri

Selef âlimleri olarak zikredilmesi gereken, sahabe sonrası nesilden de her ilimde olduğu üzere tefsirde de temayüz etmiş şahsiyetler vardır. Sâid b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, İkrime, Âta b. Ebî Rebâh, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî, Zeyd b. Eslem, Katâde b. Diâme, İbrâhim en-Nehâî, Mukâtil b. Süleyman gibileri örnek olarak verilebilir. Öte yandan İmâmiyye müntesiplerine göre Ebân b. Tağlib, Cabir b. Yezid el-Cu'fî, Ebû'l-Cârûd gibi âlimler de imamlara yakın kişiler oldukları için tefsir kaynağı olmuşlardır.

Ömer Neseî, tefsirinde bu dönem âlimlerinin görüşlerine bîgâne kalmamış, onlardan bolca yararlanma cihetine gitmiştir. Bu âlimlerin de kaynakları her ne kadar sahabe ve peygamber olsa bile ismen onları zikrettiği için bu konuda birkaç örnek vermeyi uygun buluyoruz. Örneğin *“Ey Kendilerine Kitab Verilenler! Peygamberlerin gelişinin kesintiye uğradığı bir zaman diliminde elçimiz size geldi...”*⁹⁹⁶ ayetinde geçen fetret konusunda Neseî, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında geçen sürenin Katâde'ye göre 560 yıl; Dahhâk ve Mukâtil'e göre 600 yıl; Kelbî ve Mücâhid'e göre ise 540 yıl olduğunu ve iki peygamberin arasında ise 1000 nebinin geldiğini, iki peygamberin doğumlarının arasının ise 567 yıl olduğunu ve Hz. İsa'nın 32 sene 6 ay yaşadktan sonra göğe ref edildiğini söyler⁹⁹⁷. Aynı âyet hakkında Ebû'l-Fütûh Râzî, Hasan Basrî'nin bu fetret için 600 yıl ifadesini; Katâde'nin 560 yıl dediğini, Dahhâk'ın ise 460 küsur yıl dediğini aktarır⁹⁹⁸. Yukarıda görüldüğü üzere müfessirlerimiz tarihi bilgi alanında kaynak olarak bu alimlerden faydalanmışlardır. Ancak bu bilgiler herhangi bir şekilde eleştiriye tabi tutulmadan sadece nakledilmiştir. Oysaki bu bilgilerin arsında oynayan rakamlar oldukça farklıdır. Mesela her iki tefsirde Katâde kaynaklı bilgi aynıyken Dahhâk'a göre bir tefsirde 600; diğerinde 460 yıl gibi ya da Hasen Basrî 600 yıllık bir zaman aralığından bahsederken Mücâhid'in 540 yıldan bahsetmesi ve bu tür bilgi kirliliğinin tefsirlerde yer alması doğru bilgiye ulaşmamızı güçleştiren faktörlerdendir.

⁹⁹⁴ Bu konuyla ilgili rivayetler için bkz. Küleynî, cilt: III, ss.317–8;

⁹⁹⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 205.

⁹⁹⁶ Maide 5/19: ... يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ ...

⁹⁹⁷ Ömer Neseî, 124a.

⁹⁹⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 311.

Kelime açıklaması konusunda müfessirlerimiz bu kaynakları kullanmışlardır. Mesela Nesefî, “*Bütün pisliklerden uzak dur*”⁹⁹⁹ ayetinde geçen ve farklı okunuşlara sahip olan ricz/rucz kelimesinin Mücâhid, Katâde, Zührî, İbn Zeyd ve Kisâî’ye göre putlar anlamında olduğunu; Naftaveyh’e göre putlara tapmak olduğunu; İbrahim en-Nehaî, Dahhâk ve Kelbî’ye göre günah anlamına geldiğini; Hasan Basrî’ye göre ise her türlü masıyyet olduğunu ve yine Kisâî’ye göre ötreli okunursa/rucz put, kesreli okunursa/ricz azab anlamın geldiğini söyler¹⁰⁰⁰.

Aynı âyet hakkında Râzî, İbn Abbas’ın “günahlardan uzak dur” anlamını verdiğini; Mücâhid, İkrime, Katâde, Zührî ve İbn Zeyd’in “putları terk et” anlamını verdiğini; Ebû'l-Âliye ve Rebî’den de kelime ötreli okunursa put, esreli okunursa pislik ve masıyet anlamını taşıdığını; Dahhâk’tan da ayetin “putlardan uzak dur” manasını deruhte ettiğini; İbn Keysân’a göre ayetin “şeytandan uzak ol” anlamına geldiğini; kelbî’ye göre kelimenin azab anlamında olduğunu ve bir görüşe göre “azabı müstehak kılacak her şeyden uzak durmak” ve diğer bir görüşde göre ise “her hatanın başı olan dünya sevgisinden uzak olmak” anlamına geldiğini söyler¹⁰⁰¹.

“O, ilmi dilediğine verir. Kime hikmet verilirse kuşkusuz ona pek çok”¹⁰⁰² ayetinde geçen hikmet kelimesinin anlamlandırılması konusunda Nesefî, selef alimlerinin görüşlerini şöyle sıralar: “İbn Zeyd’e göre dîn bilgisi, Süddî’ye göre peygamberlik, Mücâhid’e göre doğru karar verme, Rebî’e göre haşyet/Allah korkusu, Atâ’ya göre Allah’ı bilmek, İbn Abbas’a göre ise Kur’ân tefsiri bilgisi, kimilerine göre sünnet, fıkıh, Kur’ân’ın sırlarına vâkıf olma gibi anlamlar taşımaktadır”¹⁰⁰³.

Aynı ayeti Râzî de benzer şekilde ele alır. Ona göre hikmetten murad nübüvvettir. Ancak İbn Abbas, Katâde ve Ebû'l-Âliye’ye göre kelime Kur’ân bilgisi, nâsih-mensûh, helal haram gibi çeşitli anlamları taşımaktadır. Dahhâk, kelimeden kastın hiçbir müminin müstağni kalamayacağı Kur’ân bilgisi, onun ezberlenmesi ve manasının anlaşılması olduğunu söylerken Mücâhid’e göre fıkıh ilmi, İbn Zeyd’e göre akıl, Rebî’e göre Allah korkusu, Sehl b. Abdillâh’a göre sünnet, bazı sufilere göre ilm-i ledün, Ebû Osman en-Nehdî’ye göre vesvese ile ilham arasını tefrik

⁹⁹⁹ Müddessir 74/5: وَ الرَّجْزُ فَاهْجُرْ

¹⁰⁰⁰ Ömer Nesefî, 386b.

¹⁰⁰¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, ss. 23-4.

¹⁰⁰² Bakara 2/269: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

¹⁰⁰³ Ömer Nesefî, 73a.

etmeye yarayan ilahi bir nur anlamlarına geldiğini söyleyen Râzî, konuyu “Hikmet müminin yitiğidir”¹⁰⁰⁴ hadisiyle sonlandırır¹⁰⁰⁵.

Bu ve benzeri örnekler çoğaltılabilir. Görüldüğü gibi her iki müfessir de selef âlimlerinden müteşekkil geniş bir yelpazeden örneklerini seçerek selefle olan bağlılığı ve otoritesini ortaya koymuşlardır. Onlardan hemen her konuda bilgi alışında bulunmuşlardır. Ancak bu bilgi alışığı hiçbir şekilde eleştiriden geçmediği için öncekilerin hatalı ya da eksik bilgileri aynen sonraki nesillere aktarılmıştır. Taberî döneminde ve sonrasında tefsire giren her türlü bilginin onları kaynak alan ilim adamlarınca süzülerek tefsirlere doğru bilginin girmesi sağlanmalıydı.

E- Kur'ân Tefsirinde Kıssalar ve İsrâîliyyât

Bir şeyi adım adım takip etmek, yolu katetmek, bir kimseye bir haber bildirmek anlamına gelen k-s-s/قَصَصَ¹⁰⁰⁶ kökünden türeyen kıssa kelimesi ile Kur'ân'da geçen önceki peygamberlerin ve diğer bazı mühim şahsiyetlerin başlarından geçen olayların anlatılması kastedilmektedir. “Şüphesiz onların kıssalarında akıl sahipleri için öğüt alınacak şeyler vardır”¹⁰⁰⁷ ayetinin mefhumundan Kur'ân içerisinde kıssaların var olduğunu ve bu kıssaların anlayana bir ibret, öğüt alma vesilesi olduğunu anlamaktayız. Çeşitli amaçlara matuf olan kıssalar, genelde Peygamber ve müminleri teselli etmek, tarihi olaylardan ve önceki milletlerin yaşadıklarından ibretler vermek amaçlı olarak Kur'ân'da yer almışlardır¹⁰⁰⁸. Yusuf Suresinin iniş sebebine baktığımızda o zaman insanının atalarından kalan hikayecilik/kussâs folklorunun bir yansıması olarak da görmek mümkündür¹⁰⁰⁹. Aynı zamanda kıssalar, gerçek bir hadise hakkındaki bir bilgilendirmenin olgunluğun

¹⁰⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, cilt: VII, s. 240; İbn Mâce, Zühed, 15; Küleynî, cilt: VIII, s. 167: الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ

¹⁰⁰⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, ss. 73-4.

¹⁰⁰⁶ Halil b. Ahmed, cilt: V, s. 10; İbn Düreyd, cilt: I, s. 142; Ezherî, cilt: VIII, s. 210.

¹⁰⁰⁷ Yusuf 12/111: لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ

¹⁰⁰⁸ Kıssalar, kıssaların gayeleri, çeşitleri, konuları gibi çeşitli ayrıntılar için bkz. Suat Yıldırım, “Kur'ân Kıssaları” **Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, 1979, sayı: 3, ss. 37-63; İdris Şengül, **Kur'ân Kıssaları Üzerine**, Işık Yay., İzmir, 1994; Ali Sayı, “Kur'ân'da Kıssa Kavramı Üzerine”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1995, sayı: 9, s. 145-196; Şimşek, **Kur'ân Kıssalarına Giriş**, Yöneliş Yay. İstanbul, 1998; Muhammed Ahmed Halefullah, **el-Fennü'l-Kasasî fî'l-Kur'ân**, Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, Beyrut, 1999.

¹⁰⁰⁹ Bu olay kaynaklarda şöyle geçmektedir: “Kur'ân'dan bir kısım nâzil olmuş, Hz. Peygamber de bir zaman ashabına, kendisine inen Kur'ân âyetlerini okumuştur. Sonra ashabı: “Ey Allah'ın elçisi, bize biraz da kıssa anlatsan ya!” demeleri üzerine bu sure indi”. Taberî, cilt: XV, s. 552; Vâhidî, s. 285; Hâkim en-Nisaburî,

zirvesine çıktığı, böylece beşeriyet için yararlı olan bir hakikatin tecelli edip Allah'ın beşeri yasalarından bir yasanın ortaya konduğu bir tarihsel panoramadır¹⁰¹⁰.

Bu malzemenin olduğu yerde de müfessirlerin buna yabancı kalması tasavvur edilemez. Ömer Neseî, tefsirinde gerek önceki topluluklardan haber verirken gerek asr-ı saadetten örnekler verirken eğer bir olay ya da anekdot zikredecekse “bunun kıssası şudur ki/وَقِصَّتُهُ” ifadesini kullanarak konuya giriş yapar ve anlatır. Bazen de “ale'l-ihisâr/علي الإختصار” kalıbını kullanıp konuyu özetleyerek verir. Önceki dönem kıssalarını, peygamberlerin başından geçenleri aktarırken kaynak olarak İbn Abbas, İkrime, Kelbî, Süddî gibi isimlerin yanında israilî bilgileri aktarmakla şöhret kazanmış olan Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, İbn Cüreyc gibi kişilerden de alıntı yapar. Siyer konusuna giren asr-ı saadet olayları konusunda da İbn İshak ve Vâkıdî'yi yoğun bir şekilde görmekteyiz. Son bir not olarak belirtmeliyiz ki, ileride de zikredileceği üzere Neseî, Sa'lebî'nin hem tefsiri el-Keşf ve'l-Beyân'dan hem de kıssa babından olmak üzere Arâisü'l-Mecâlis fî Kasasi'l-Enbiyâ adlı peygamber kıssalarını muhtevi kitabından çokça alıntı yapmıştır. Bazı yerlerde kendi bir değerlendirme yapsa da herhangi bir değerlendirme yapmasa da Mâtürîdî tefsiri, müfessirin ana kaynaklarından olduğu için onun konuyla ilgili tetkiklerini naklederek konuyu sonlandırır.

Bu konuya bir örnek olması açısından Havvâ'nın gebe kalması, çocuğunu doğurması ve İblis ile olan diyaloglarını anlatan “*Sizi bir tek candan yaratan, ondan da yanında huzur bulsun diye eşini yaratan O'dur. Eşi ile birleşince eşi hamile kaldı. Onu bir müddet taşıdı. Hamileliği ağırlaşınca, Rableri Allah'a: Andolsun bize kusursuz bir çocuk verirken muhakkak şükredenlerden olacağız, diye dua ettiler.*”¹⁰¹¹ ayetlerini Neseî tefsirinde şöyle görmekteyiz:

“Kelbî der ki: İblis, ilk hamile kaldığı sırada, ağırlaşmaya başladığında Havva'ya bir adam suretinde görünüp: Bu karnındaki nedir? diye sorduğu vakit, o da: Bilmiyorum diye cevap verince; bu sefer İblis: Ben bunun bir hayvan olacağından korkarım, demişti. Havva bunu Hz. Âdem'e söyleyince, her ikisi de bundan dolayı bir üzüntüye garkoldular. Daha sonra İblis tekrar Hz. Havva'ya görünerek şöyle dedi: Benim Allah katında iyi bir yerim vardır. Eğer ben Allah'a dua

¹⁰¹⁰ Kılıç, “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar” **Bilgi Vakfı I. Kur'an Sempozyumu**, Ankara 1994, s. 89.

¹⁰¹¹ Araf 7/189-190: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَتَتْهُ دَعَا اللَّهَ رَبُّهَا لَعْنِ أَتَيْنَنَا صَالِحًا لَنَكُونَ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا آتَاهَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

edecek olursam sen de bir insan doğurursan ona benim adımı verecek misin? Havva: Evet deyince, bu sefer ben Allah'a dua edeceğim dedi. Havva doğum yaptığında İblis gelip: Ona benim adımı ver demişti. Bu sefer: Senin adın nedir diye sorunca, o da: Benim adım el-Haris'tir cevabını vermişti. Eğer ona gerçek adını söylemiş olsaydı, onu tanıyacaktı. Bunun üzerine Havva ona Abdulharis adını verdi"¹⁰¹².

Olayı bu şekilde anlatan Neseî, sonrasında şu değerlendirmede bulunur: "Bu kıssada birçok alakasız ve tümü de batıl olan şeyler zikre konu olmuştur. İmam Ebû Mansur (Mâtürîdî) ve diğer âlimler, bu anlatılanları reddetmişler ve ayetin sonundaki şirk lafzının Âdem ve Havva'ya izafesinin mümkün olmadığını eklemişlerdir. Onlara göre çocuğun Abdülharis olarak adlandırılışı şirk değildir. Zira kul, efendisinin adıyla çağırılır. Buradaki tesniye ifade/ جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ konusunda Hasan Basrî'nin söylemiş olduğu "Ayetin başı, Âdem ve Havva ile ilgili olup sanki bir i'tirâziyye cümlesi gibidir. Peşinden gelen âyet de müşriklerle ilgilidir. Zaten müşrikler kendi çocuklarına Abdüluzzâ, Abdümenâf, Abdüyeğûs gibi isimleri vermekte; onlara aynı zamanda şirki de öğretmektedirler. Daha bu konuda pek çok tevil olsa da biz en doğrusunu ve sağlamını zikrettik"¹⁰¹³.

Diğer müfessirimiz Râzî, bu ayeti tefsir ederken gene Kelbî kaynaklı aynı rivayeti vererek biraz daha ayrıntıya girer. Mesela İblis'in, Havva'nın karnındaki köpek, horoz, domuz ve yırtıcı bir hayvan olabileceğini söylemesi, Havvâ'nın defalarca gebe kalmasına rağmen sağlıklı şekilde doğuramaması, doğanın da ölmesi onların "sağlıklı bir evlat" için dualar etmeleri, adının şeytan tarafından konulması gibi hususlara girilmiş olup müfessir tarafından büyük bir iftira ve muhaliflerin, düşmanların uydurduğu bir haber olarak nitelenmiştir. Öte yandan geçen şirk konusunun da Âdem ile Havva'ya bir küfür ve şirk ithamı olduğunu, peygamberlere en küçük bir günah izafesinin dahi caiz olmadığı yerde bunun hiçbir şekilde mümkün olamayacağını; çünkü onların müneffir/insanları kendilerinden uzaklaştırıcı sayılabilecek bu gibi durumları hak etmediklerini dile getirmektedir. Râzî, burada Âdem ve Havva'nın çocukları zikredilmeden zamirde onların kastedilmesinin imkânını başka bir ayetle¹⁰¹⁴ açıklar ve bunun Arapçada mümkün olduğunu söyler. Bu minvalde zamirin merciinin Âdem'in her iki cinsten yani hem kız

¹⁰¹² Ömer Neseî, 171a.

¹⁰¹³ Ömer Neseî, 171a.

¹⁰¹⁴ Kadr 97/1: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ. Burada zikredilmeden gizli zamiri kullanılan kelime, Kur'an'dır.

hem erkek çocuklarından olan müşriklere raci olmasının da doğru bir te'vîl olduğunu belirtir. Diğer bir argüman olarak da hitap zamirinde değişikliğin¹⁰¹⁵ mümkün olduğunu ve bunun Kur'ân'da mevcut olduğunu söyleyip örneklendirir. Buraya kadar söylenenlerin akli delillerin tersine konuştuklarını söyleyerek, bir defa anlatının/kıssanın akla uymadığını belirten müfessir, hiçbir senedde Hasan Basrî'nin Semure'den bu haberi aldığından bahsedilmemesini de böyle bir kıssayı Şîa'nın kaynak kabul ettiği sahabenin rivayet etmeyeceğini dolayısıyla bu rivayetlerin ta'n edildiğini dile getirerek konuyu bitirir. Burada müfessirin yapmış olduğu, konu imamların masumiyetine de sirayet edeceğinden, peygamberlerin tamamen masum olduğuna dair mezheb görüşünü zikredip bu anlatılanların muhalifleri tarafından uydurulduğunu ve iftira olduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca bunu lugavî yönden de inceleyip sonunda sened yönünden de tahkik ederek bu olayı reddetmektir¹⁰¹⁶.

Burada şunu da söylemekte yarar görüyoruz ki, Nesefî kullandığı malzemenin neredeyse tamamını Sa'lebî'nin tefsirinden¹⁰¹⁷ almış iken; Ebû'l-Fütûh Râzî'nin de bu konudaki anlatımları ve kıssaların yorumlarını büyük ölçüde Şerif el-Murtezâ'nın Tenzihü'l-Enbiyâ¹⁰¹⁸ adlı eserinden aldığını tesbit ettik. Bu da onların kıssalar konusunda onların ana kaynaklarının bu eserler olduğunu göstermektedir.

Burada israiliyyat konusuna değinmek istiyoruz. Bilindiği üzere israiliyyat, Yahudi ve Hristiyan kültürlerinden özellikle tefsir ve hadise sirayet eden bilgilere verilen bir isimdir¹⁰¹⁹. Her ne kadar Yahudilik ve Tevrat ağır basan bir öge ise de diğer kültürlerin varlığı yadsınamayacak bir realitedir. Kıssa dendiği zaman neredeyse israili rivayetler olmazsa olmaz bir şekilde işin içine girmektedir. Burada etkili olan unsurun, diğer milletlere ait kutsal kitaplarda bulunan hikâyesel format olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda da zikrettiğimiz “bize kıssa da anlatsana...” şeklindeki toplumsal refleksin doyurulmasına matuf olarak kıssalar ve etrafında gelişen israilî rivayetlerin tefsir ve hadis kitaplarında yerlerini aldıklarını görmekteyiz. Müfessirlerden kimileri kıssaları anlatmada çekingen, çizgileri aşmamada dikkatli bir

¹⁰¹⁵ Belagatta bu durum iltifat, sarf, telvînü'l-hitâb olarak adlandırılır. Ayrıntılar için bkz. Ebû'l-Abbâs İbnü'l-Mu'tezz, **Kitâbü'l-Bedî'**, ed. Ignaty Yulianovich Krachkovsky, Dârü'l-Mesîre, Beyrut, 1982, s. 58; İshak b. İbrahim İbn Vehb el-Kâtib, **el-Burhân fî Vücûhi'l-Beyân**, thk. Ahmed Matlub-Hadice el-Hadîsî, Bağdat, 1967, s. 152; Yahya b. Hamza el-Alevî, **et-Tirâz li-Esrârî'l-Belâga ve Ulûmî Hakâiki'l-i'câz**, Beyrut, 1980, cilt: II, s. 71.

¹⁰¹⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IX, ss. 38-42.

¹⁰¹⁷ Karşılaştırma için bkz. Sa'lebî, cilt: IV, ss. 315-6.

¹⁰¹⁸ Şerif el-Murtezâ, **Tenzihü'l-Enbiyâ**, Dârü's-Şerif er-Radî, Kum, trs., ss. 13-7.

¹⁰¹⁹ Remzi Na'nâa, **el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fî Kütübi't-Tefsîr**, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1970, s. 72; Abdullah Aydemir, **Tefsirde İsrâiliyyât**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 1979, s. 7; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, **el-İsrâiliyyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadis**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1990, s. 58.

tutum sergilerken; kimilerinin de sahih sakim demeden bütün rivayetleri “gece odun toplayıcısı/حاطب ليل”¹⁰²⁰ benzeri kitaplarında nakletmeyi bir tefsir ameliyesi (!) olarak kabul ettiklerini görmekteyiz. Burada israiliyyatın çeşitlerini, cevazını, kısımlarını ve hangi müfessirlerin bu konuda nasıl davrandıklarını ilgili kitaplara¹⁰²¹ havale ederek müfessirlerimizin konuya yaklaşımını görmenin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

Her ne kadar Neseî tefsirinin israiliyyattan ârî olduğu söylene de¹⁰²² birçok yerde kıssa anlatımına ve onların çevresinde oluşmuş isrâîlî ortama dalmaktan uzak kalamamıştır. Ancak bu rivayetleri aktardıktan sonra onların dinin esasına uymayan yerlerini de tenkid etmesini bilmiştir. Yukarıda Hz. Âdem’i ve eşini anlatan ayetler çerçevesinde hangi olayların anlatıldığını gördük. Şimdi ise Sâd Suresi 21-25 ayetlerinde anlatılan Hz. Dâvud kıssasına ve Neseî’nin konuya bakışını görelim.

İlgili ayetlerin anlamlarını kısaca veren Neseî, burada anlatılan olay etrafında söylenenlerin gerçekte bağdaşmayan, Hz. Davud hakkında dile getirilmesi dahi uygun olmayan şeyler olduğunu ve çoğu insanın burada zelleye düştüğünü ifade eder. Peygamberlerin, Allah Teâlâ tarafından seçilmiş¹⁰²³, ismet ve temizlik yönünden zirve insanlar olduğunu beyan eder. Devamında da Hz. Davud hakkında pek çok rivâyet olduğunu söyleyip bunları anlatmaya başlar. Birinci anlatımında Davud’un zamanını, bir gün ibadet, bir gün hukuki ihtilafları karara bağlama, bir gün halka vaaz-u nasihatte bulunma ve bir gün de kendi bakımı olmak üzere dörde ayırdığını anlattıktan sonra Davud’un Allah Teâlâ’dan kendisini denemesi talebinde bulunduğu Allah’ın kendisini deneyeceği günü saati bildirmesini betimler.

Kıssanın devamında Neseî, ibadet gününde mihraba bir kuş konması ve o esnada bahçede gördüğü Uriya’nın eşine sahip olmak için Hz. Dâvud’un yaptıklarını tüm ayrıntısına kadar aktarır. Davud’un kadını nerede, nasıl gördüğü, kadının çok güzel oluşu, ilk görüşte neler olduğu, sonrasında birini göndererek kadının evli olup olmadığını soruşturması, kocasının savaşta olduğu, geri dönmemesi için savaştan

¹⁰²⁰ Katade, İbn Cüreyc, Sa’lebî ve benzeri şahsiyetler için tabakat kitaplarında kullanılan, tamamen nitelsiz toplamacılığa verilen bir yakıştırma. Bunun anlamı, kişinin gece odun toplamak için evden çıkması ve elini attığında odun sandığı yılanın kendisini öldürmesi gibi, kişinin elde ettiği bilginin ne olduğunu kavramadan ilim toplamasına yapılan bir benzetmedir. el-Meydânî, s. 261; Zehebî, cilt: V, s. 272; cilt: VI, s. 329; cilt: XVII, s. 436.

¹⁰²¹ Muhammed Ebû Şehbe, **el-İsrâîliyyât ve’l-Mevzûât fi’l-Kütübi’t-Tefsir**, Mektebetü’s-Sünne, Kahire, 1987; Husnî Yusuf Atyar, **el-Bidâyetü’l-Ülâ li’l-İsrailiyyat fi’l-İslâm**, Mektebetü’z-Zehra, Kahire, 1991.

¹⁰²² Aydemir, s. 81.

¹⁰²³ Duhan 44/32: وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ

savaşa gönderilip neticede öldüğü ve Davud'un kadını nikâhlaması tüm detaylarıyla anlatılır¹⁰²⁴.

Kıssanın yukarıdaki kısmı için kaynak vermeyen Neseî, davacı suretinde iki meleğin gelmesi olayını Kelbî kaynaklı olarak aktarır. Olayı anlatan davacı meleklerin birbirlerine bakıp gülmeleri, Davud'un bundan habersiz oluşunu fark edip oradan ayrılmalrı ve nihayet Hz. Davud'un olayın kendisine bir imtihan vesilesi olduğunu kavraması ve secdeye kapanması şeklinde gelişen bir durum söz konusudur. Burada Neseî, aklı başında kişilerin bunları inkar ettiklerini söyleyip Hz. Ali'nin "Kim ki, kıssacıların anlattığı gibi Davud kıssasını anlatırsa ona 160 sopa atarım. Peygambere iftira atmanın cezası işte budur. Seksen deyneği ben iki katına çıkarıyorum" sözüyle bu anlatılanları tasvib etmediğini sanki ihsas ettirmek istemiştir. Ancak devamında Neseî, bunun bir zelle olduğunu Hz. Davud'un sadece onunla evlenmek istediğini ancak sabrettiğini ve kocasının şehit olduğu kesinleşince onunla evlendiğini ve bu sebeple kınandığını da eklemektedir. Sonrasında da Mâtürîdî tarafından Hz. Davud'un ismetine yönelik açıklamaları nakletmiştir¹⁰²⁵.

Peygamberlerin böylesi zellelerden ötürü kınamaya maruz kalıp kalmayacağını da tartışan Neseî, başkalarının değer vermediği en basit hataları işleyen peygamberlerin bundan dolayı sorguya çekilmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Buna örnek olarak herhangi bir emir olmaksızın kavmini terk eden Hz. Yunus'u veren Neseî, Hz. Davud'un yaptığının da kınanmayı gerektirecek türden olduğunu vurgulamaktadır. Hem başkası ile evliyken bir kadına talip olmak zaten edebe mugayirdir ki, burada din kardeşi olan bir komutanın ailesinden

¹⁰²⁴ Ömer Neseî, 327b. Bu anlatımın kaynağı için bkz: Tevrat, II. Samuel, 11-12. Bölümler.

¹⁰²⁵ Ömer Neseî, 328a. Mâtürîdî'nin bu konuda söyledikleri şunlardır: Mâtürîdî'ye göre Hz. Dâvud'un yakınına güzel bir kuşun konması ve onun peşinden bakarken gözünün güzel bir kadına takılması muhtemeldir. Asıl olmaması gereken, onun gibi bir peygamberin helal olmayan bir şeye bakmayı sürdürmesidir. Kadını gördüğü esnada kalbinde meydana gelen heyecan ve dalgalanmalara engel olamaması da imkan dâhilindedir. Nitekim Hz. Peygamber de Zeyd'in hanımı Zeyneb bt. Cahş'a böyle bir ilgi duymuş ve Zeyd ile boşanınca onunla evlenmişti. Diğer taraftan kocası Uriya'yı sırf ölsün diye göndermiş olamaz. Zaten savaşmak farz olduğu için kadının kocası, cephelerden birinde herhangi bir kasıt ya da şüphe olmaksızın ölmüştür. Eğer bir peygamber böyle hususlardan ma'zur sayılır, hatta sorumlu olmazsa neden Hz. Dâvud böylesine kınanmış, çeşitli temsiller yoluyla melekler tarafından uyarılmış ve uzun zaman sonra bağışlanmış denilirse bu soran kişiye şu cevap verilir: "Peygamberler, başkalarının uyarılmadığı en küçük şeylerde dahi sorguya çekilir. Bu onların yüce mertebelere sahip olmalarının gereğidir. Mesela Hz. Yunus, Allah'tan izin almaksızın kendini ve dinini kurtarmak için kavminden kaçınca kınanmıştır. bkz: **Te'vilât**, cilt: VIII, ss. 616-17.

bahsedilmektedir. Nesefî, “Biz de onun bu hatasını başışladık”¹⁰²⁶ ayetinin de bir delil olduğunu ifade ederek konuyu bitirir¹⁰²⁷.

Burada söylememiz gereken husus, Nesefî burada kendi prensibini kendi çiğneyerek doğru bir iş yapmamakta tabiri caizse kendini kıssaların albenili dünyasına bırakmaktadır. Oysaki önemli olan bu gibi isrâîlî rivayetlerin halk arasında yayılmasını önlemek adına naklinden uzak durmaktır. Yani yanlış anlatıp doğrusu budur demek yerine en başından doğrular anlatılmalıdır. Peygamberlerin zellesi konusunda Mâtürîdî öğretiye sadık kalan Nesefî, onların küçük hatalar yapabileceğini ve bunların neticesi itâba maruz kaldıklarını kabul eder.

Aynı kıssaya Râzî de yer verir. Ona göre Peygamberlerin ailelerine ve hizmetçilerine uşaklarına dahi reva olmayan, aklen ve şer’an tecvizi mümkün sayılmayan, bazı kendini bilmez, cahil kıssacıların anlattıkları haberlerden birisi de bu vahim kıssadır. Peygamberlerin günah işlemleri caiz değildir¹⁰²⁸. Ebû'l-Fütûh Râzî, bu ifadelerden sonra kitabını bu tür şenâetten uzak tutmaya çalıştığını belirtip, sadece aktarılmasına cevaz verilen, şeriate uygun kıssaları aktarmaya özen gösterir¹⁰²⁹. Bu girişten sonra sadece Uriya b. Hayyân ve hanımını, onun ne derece kahraman bir savaşçı olduğunu birkaç cümle ile anlatıp konuyu sonlandırarak diğer ayetlerin tefsirine geçer¹⁰³⁰.

Râzî tarafından yukarıdaki açıklamaların yapılmasından sonra altına şer’an caiz bir açıklamanın getirilmiş olması onun tutarlılığını ve mezhebinin ismet konusundaki görüşüne bağlılığını ortaya koyması açısından takdire şâyândır.

Son örnek olarak Nûn Sûresi ilk ayetinde yer alan hurûf-i mukattaa harfi hakkında müfessirlerin aktardıkları görüşlere bakabiliriz. Nesefî, söz konusu “nûn” harfi veya kelimesi hakkında müfessirlerin görüşlerini şu şekilde nakletmiştir:

Nûn, Allahın isimlerinden biridir

Nûn, Allahın Nûr, Nâsır ve Nasîr isimlerinin ilk harfidir. (Atâ)

Nûn, Cennet’te bir nehrin adıdır. (Cafer es-Sâdık)

¹⁰²⁶ Sâd 38/25:... فَعَزَّوْنَا لَهُ دَلِيلَ

¹⁰²⁷ Ömer Nesefî, 328a.

¹⁰²⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 263.

¹⁰²⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî tefsirinde geçen israiliyat türü rivayetlerin listesi için bkz: Seyyid Kâzım Tabâtabâî-Ma’sume Hâtemî, “İsrâiliyyât ve Ebu'l-Fütûh Râzî”, **Mecmûa-i Âsâr-ı Kongre-i Ebu'l-Fütûh Râzî**, Sâzmân-ı Çâp ve Neşr-i Dâru'l-Hadîs, Rey, 1384, cilt: XI, ss. 257-286.

¹⁰³⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 264.

Nûn, su üstünde, sırtında yeryüzünü taşıyan, altında bir öküzün, onun altında da bir kayanın, onun altındakini de sadece Allah'ın bildiği bir balıktır. (Kelbî)

Nûn, adı Behmût olan bir balıktır. (Hz. Ali, Mukatil ve Kelbî)

Nûn, adı Liyûsâ olan bir balıktır. (Vâkıdî ve Ebû'l-Yakzân)

Nûn, Allah'ın kendisiyle yemin ettiği bir balığın adıdır. Çünkü Nemrud, göğre bir ok attığında bu ok orada asılı bulunan bir denizdeki balığın kanıyla boyalı olarak geri dönmüştü. Bunun üzerine Allah, bu balığa lütufta bulundu ve onu boğazlanmadan ölmesi halinde de helal kıldı.(İkrime)

Nûn, Allah'ın er-Rahmân isminin son harfidir. Zira Elif-Lâm-Râ, Hâ-Mîm ve Nûn harflerinin toplamından bu isim الرحمن teşekkül etmektedir.

Nûn, Kur'ân'ın veya bu surenin adıdır.

Nûn, meleklerin kendisiyle yazı yazdığı divittir.

Nûn, Allahın ilk yarattığı şeydir. Nitekim Allah ona “yaz” dediğinde o da “ne yazayım” diye cevap verdi. Allah da ona “şu andan kıyamet kopuncaya dek olanları yaz” dedi. Denizler yükseldiğinde Allah gökyüzünü yarattı ve yeryüzünün dengesini sağlayan Nûn adlı balığı yarattı. Onun üzerine yeryüzünü döşedi ve balığın hareketiyle yeryüzü sallanıp dağlarla sabitlendi. (İbn Abbas)

Nûn, uzunluğu bin yıllık bir mesafe kadar olan nurdan bir kalemdir. (Mücahid)¹⁰³¹.

Ebû'l-Fütûh Râzî, nûn kelimesinin anlamı hakkında müfessirlerin ihtilafa düştüklerini belirterek görüşleri şu şekilde sıralar:

Nûn, yeryüzünü sırtında taşıyan balığın adıdır. (Mücâhid, Mukâtil, Mürre el-Hemedânî, Atâ el-Horâsânî, Süddî ve Kelbî)

Allahın ilk yarattığı şey kalemdir. Allah ona “yaz” diye emretti ve ardından gökler ve Nûn adında balık yaratıldı. Yer onun üzerine yerleştirildi. Her kıpırdadığında yer sarsıldı. Bunun üzerine Allah dağları yarattı ve onlarla yeryüzünü sağlamlaştırdı ve sükûnete erdirdi.(İbn Abbas)

Râzî, müfessirlerin balığın adında da ayrılığa düştüklerini ifade eder. Balığın adı için Mukâtil ve Kelbî, “Yehmût” derken; Ebû'l-Yakzân ve Vâkıdî'nin “Liyûsâ” dediğini; Ka'bu'l-Ahbâr'ın ise “Lûşâ” dediğini söylemektedir. Hz. Ali'den gelen bir rivayete göre balığın adının “Belhût” olduğu şu şiirde geçmektedir:

“Size ne oluyor da susup oturuyorsunuz

Rabbim Allah'a yemin olsun ki Belhût'u yarattı”¹⁰³²

¹⁰³¹ Ömer Neseî, 379b.

Râzî kaynak belirtmeden de şu nakli verir: “Allah, yeri yaratıp gökten ayırınca arşın altından bir melek gönderdi. O melek de yedi kat yerin altına indi ve yeri omzuna aldı. Doğudan ve batıdan yedi kat yeri elleriyle sıkıp bıraktı ve kontrol altına aldı. Ancak ayaklarının altında dayanacak bir yer olmadığından Allah, ona cennetten, kırk bin boynuzu ve kırk bin ayağı olan bir öküz gönderdi. Melek gene sabit duramayınca öküz ile meleğin arasına kalınlığı beşyüz yıllık bir kırmızı yakut indirdi. Bu öküzün boynuzları, yeryüzünün çeşitli yerlerinden çıkarken burnu da su altında kalmıştı. Her gün bir nefes alan bu hayvan sayesinde denizdeki med-cezir olayları gerçekleşiyordu. Ancak bir sorun daha vardı. O da öküzün ayaklarının sabit bir yerde olmamasıydı. Bunun üzerine Allah, yedi gök ve yedi yer genişliğinde yeşil bir kaya var etti ve öküzün ayakları ona bindi. İşte bu kaya, Hz. Lokman’ın oğluna nasihatinde söylemiş olduğu “...bir kaya içinde dahi olsa...”¹⁰³³ kayadır. Bununla birlikte bu sefer öküzün ayağı muallakta kalınca Allah Nûn’u/büyük balığı yarattı. O büyük kayayı, balığın sırtına ve diğer taraflarına yerleştirdi. Balık bir su üstünde; su rüzgarın emrinde; rüzgar da Allah’ın kitabında yer alan iki harfin emrindedir. “Ol” dedi mi olur.

Ka’bu’l-Ahbâr’ın anlattığına göre İblis yerlerin üzerinde bulunduğu balığın kalbine vesvese vererek dedi ki: “Ey Lûsiyâ! Senin üzerinde hareket eden hayvanlardan, ağaçlardan, yerlerden ve başkalarından neler olduğunu biliyor musun? Sen hareket edecek olursan, hepsini sırtının üzerinden atıverirsin. Lusiâyâ bunu yapmak istedi, Allah ona bir hayvan gönderdi. Burun deliğinden girip beynine kadar ulaştı. Balık bundan ötürü yüce Allah’a yalvarıp yakardı, Allah da o hayvana izin verdi ve çıktı”. Kab der ki: “Allah’a yemin ederim ki, balık o hayvana bakmakta, o hayvan da ona bakmaktadır. Eğer benzeri bir şey yapmak isteyecek olursa, tekrar aynı işi yapar”¹⁰³⁴.

Yukarıda Nesefî tarafından zikredilen şeyler benzer hususlar burada da dile getirilmiştir. Burada mezkur bulunan israili bilgiler ve Nesefî tarafından da kullanılan donelere baktığımızda her iki müfessirin de aynı rivayetleri, aynı ifadeleri kullandığını görmekteyiz. Bunun nedeni başta da söylemiş olduğumuz gibi isarili rivayetler ve kıssalar açısından zengin bir kaynak olan Sa’lebi tefsirinin her iki

¹⁰³² Bu şiiri klasik kaynaklarda bulamadık. Ancak geçtiği yer için bkz. Tâcü’l-Kurrâ Muhammed b. Hamza el-Kirmânî, **Garâibü’t-Tefsîr ve Acâibü’t-Te’vîl**, Dâru’l-Kible, Cidde, trs., II, 1235:

مالي أراكم كلكم سكوتا و الله ربي خلق البلهوتا

¹⁰³³ Lokman 31/16:... فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ ...

¹⁰³⁴ Ebû’l-Fütûh Râzî, cilt: XIX, ss. 339-43.

müfessir tarafından da ana kaynak olarak kullanılmasıdır. Her üç tefsire de bakıldığında ibarelerin çok az farkla birbirlerinin aynı olduğu fark edilecektir¹⁰³⁵.

Her iki tefsir, kıssa ve israiliyyat açısından belli ölçüde zengindir. Kendilerince belli prensipler koyarak konuya yaklaşmışlar ancak bu denize dalmaktan kendilerini alıkoyamamışlardır. Bırakalım meskut anı olan ve caiz olmayanları Hz. Peygamber tarafından “Bir âyet dahî olsa benden (işittiklerinizi) başkalarına ulaştırın. Benû İsrail’den de nakledin; bunda beis yoktur. Kim bana kasden yalan (söz) isnâd ederse o, cehennemdeki yerine hazırlansın”¹⁰³⁶ hadisi dışında nakle cevaz veren bir delil olmamakla birlikte nakline yasak koyan deliller çoğunluktadır. Mesela konunun başında aktardığımız Hz. Ömer hadisine ilaveten Ebû Hureyre kaynaklı “Hz. Peygamber zamanında Ehl-i Kitaptan olan yahûdîler, Tevrat’ı İbranîce okurlar ve onu müslümanlar anlasınlar diye arapça olarak tefsîr ederlerdi. Durumdan haberdâr olan Hz. Peygamber: “Ehl-i Kitabı tasdik de, tekzîb de etmeyin; sizler sadece ‘Biz Allah’a ve O’nun tarafından indirilene inandık deyiniz”¹⁰³⁷ buyurdu”¹⁰³⁸ rivayetini sayabiliriz.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ilk zamanları ibret almak amacıyla dinlenip istifade edilen israilî rivayetler, tamamen tasdik edilir bir şekle dönüştü. Kur’ân tefsirinde hiçbir kapalı nokta bırakmamak, her konuda doğru-eğri, sahîh-sakîm mutlaka bir şeyler söylemek hırs ve hevesi tefsirlerin böyle şeylerle doluşmasına yol açtı. Bunun önünün alınması için israiliyyatın ne olduğu, yol açtığı zararların tefsir okuyucularına anlatılması ve mümkün olabildiğince tefsirlerin taranarak bu hurafelerden arındırılması gerekir.

II- Dirâyet Yöntemi

Dirayet kelime anlamı olarak bilmek, kavramak demektir¹⁰³⁹. Dirâyet tefsiri, rey ile tefsir, ma’kûl tefsir gibi çeşitli şekillerde dile getirilir. Müfessirin rivayetlerle yetinmeyip dil, edebiyat, din ve farklı bilgilere dayanarak kendi görüş ve ichtihadıyla yapmış olduğu tefsire dirâyet tefsiri denir. Bu tefsiri rivâyetten ayıran en belirgin

¹⁰³⁵ Karşılaştırma için bkz: Sa’lebi, cilt: X, ss. 5-7.

¹⁰³⁶ Abdurrezzak, cilt: X, s. 312; Ahmed b. Hanbel, cilt: II, s. 202; Buhârî, Enbiyâ, 51:

بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار

¹⁰³⁷ Bakara 2/136: قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا...

¹⁰³⁸ Buhârî, Tevhid, 51; Nesâî, Tefsir, 29; Beyhakî, **Şuabü’l-İm’an**, cilt: VII, s. 175:

كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا أهل الكتاب

ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم

¹⁰³⁹ Halîl b. Ahmed, cilt: VIII, s. 58; İbn Düreyd, cilt: III, s. 1267; Ezherî, cilt: XIV, s. 110.

özellik, müfessirin herhangi bir meselede kendi görüşüne yer vermesidir. İslâm sınırlarının genişlemesi neticesinde, Araplar Arap olmayanlarla karışmış, Arap olmayanların Kur'ân'ın yorumunu öğrenme ihtiyaçları dirayet tefsirinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Zamanla İslâm ülkesinin sınırlarının genişlemesi, felsefi fikirlerin ilerlemesi ve çeşitli mezheplerin ortaya çıkması, tefsirlerde bu hususlara dair bilgilerin yer almasını gerekli kılmıştır.

Dirâyet tefsiri konusunda diğer bir tartışma sahası, bunun makbul mü yoksa mezmûm bir tefsir türü mü olup olmadığı yönündedir. Dirâyet tefsirine cevaz verenlerin ve vermeyenlerin delillerini burada tartışacak değiliz. Bunları ilgili usul kitaplarına havale ederek müfessirlerimizin bu alandaki görüşlerini örneklendirerek görelim.

A- Dilbilimsel Açıdan Tefsirler

Kaynaklarda filolojik tefsir, lugavî tefsir, edebî tefsir gibi çeşitli adlarla anılan dilbilimsel tefsiri, "Arap dilinin lafız ve üslup kurallarına göre Kur'ân'ın manalarını açıklamaktır" şeklinde tanımlamak mümkündür¹⁰⁴⁰. Diğer yardımcı ilimlerle birlikte ağırlıklı olarak Kur'ân indiği dönemde Arapların konuştuğu dilin lafız ve üslubu, şiir ve belagat nükteleri gibi çeşitli unsurlarla yerine getirilen bir anlama ameliyesi olarak da zikredilebilir. Dilbilimsel tefsirin çerçevesini çizecek olursak kelime tahlili, sarf-nahiv kurallarının açıklanması, i'rab müşkillerinin ortadan kaldırılması, şiirle istişhâd, lugavî izahlardan yola çıkarak fikhî sonuçlara ulaşma, kıraatlerin anlama etkisi ve katkısı gibi çeşitli donelere ulaşabiliriz.

Müfessirlerimizin, dilbilimsel tefsir konusunda iyi bir malzemeye sahip olduklarını ve bu malzemeyle tefsirlerini iyi derecede yoğurdıklarını söylememiz yerinde olacaktır. Gerçi örnekler kısmında ayrıntılı olarak görüleceği üzere Neseî ve Râzî, kelime açıklamalarında onun cümledeki yerini, fiil ise kökünü ve bâbını, cümledeki irabını alimlerin görüşleri eşliğinde işlemişlerdir. Kelimenin anlamı ve kullanımı hakkında şiir varsa bunu da vermeye özen göstermişlerdir.

¹⁰⁴⁰ Dilbilimsel tefsir hakkında değişik tanımlar için bkz.: Müsaid b. Süleyman et-Tayyâr, **et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Daru İbni'l-Cevzî, Dammam, 1422, s. 38; Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı**, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2010, s. 81; Müşerref b. Ahmed Cem'ân ez-Zehrânî, **Eseru'd-Delâleti'l-Luğaviyye fi't-Tefsir inde Tâhir b. Âşûr fi Kitâbihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 2009, s. 75; İsmail Aydın, **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu**, Tibyan Yayınları, İzmir, 2010, s. 33; Seyfullah Efe, **Tefsir ve Tefsir Metinleri (Ders Kitabı)**, Dokuz Eylül Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi, İzmir, 2011, s. 136.

1- Kıraatler Yönüyle Tefsirler

Kur'an'daki kelimelerin nasıl okunacağını ve bu kelimelerle ilgili okuyuş farklılıklarını râvilerine nispet etmek suretiyle bilmeye kıraat denir¹⁰⁴¹. Kıraat başlığı altında yedi harf, harf, Mushaf gibi kavramlar ön plana çıkmaktadır. Kıraat başlığı kimi tezlerde ve eserlerde rivayet tefsirinin bir alt başlığı olarak işlenmiştir. Ancak kıraat, bir yönüyle öncekilerden nakil olmasının yönüyle rivayet kısmında yer alırken diğer taraftan da kelimenin değişik okunuşlarından dolayı cümlede anlam değişikliği oluşturması sebebiyle de nahiv ilmiyle dirsek temasındadır. Biz de kıraati dilbilimsel tefsir başlığında işlemeyi yeğledik. Kıraatlerle ilgili kavramlar ve etraflarındaki tartışmaları ilgili kaynaklara¹⁰⁴² havale ederek müfessirlerimizin konuyla ilgili görüşlerini inceleyelim.

Her iki müfessir de ne mukaddimelerinde ne de tefsirleri içerisinde kıraat komusuna ayrı bir başlık açmamış olup yeri geldiğinde açıklama yapma, örnekler üzerinden gitme üslubunu yeğlemişlerdir. Dolayısıyla bu, kendilerinin bu konuya yeterli ihtimâm göstermedikleri anlamına gelmemelidir. Her iki müfessirin kıraatte ana kaynaklarının yedi kıraat imamı olduğunu söyleyebiliriz. Genelde önce farklı okuyan bir imam ya da onun rivayetini aktaran talebesi varsa, diğer bir deyişle farklı okuyuş varsa onu bildiren müfessirlerimiz, geri kalan çoğunluğu da “geri kalanlar da şöyle okudu/ باقى قراء خوانند/و قرأ الباكون” ifadesiyle belirtirken; kıraatte genel icma olması durumunu da “bütün kurrâ böyle okudu/ قرأ عامة القراء” şeklinde dile getirmişlerdir.

Ehl-i Sünnet ulemasının kıraatle ilgili görüşleri malumdur. Burada malumu ilam etmeyeceğiz. Ancak Şîa'nın kıraatle ilgili görüşlerinden bir kaçını nakledelim istiyoruz. Ebû Ca'fer et-Tûsî “Mezhebimizin genel görüşü, Kur'ân'ın bir harf üzere, tek bir peygambere indigidir. Ancak mevcut/mütedâvil kurrâ arasından istenilen

¹⁰⁴¹ Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn**, yrs., trs., s. 49; Ali Osman Yüksel, **İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr**, İFAV Yay., İstanbul, 1996, s. 115.

¹⁰⁴² İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-Mukriîn**; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-Kirââtî'l-Aşr**, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', el-Matbaatü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire, trs.; Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, **el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tetealleku bi'l-Kur'âni'l-Azîz**, thk. Tayyar Altıkulaç, Dâru Sâdir, Beyrut, 1975.

kişinin kıraati ile okumak, namaz kılmak caizdir"¹⁰⁴³ derken sanki bu sözünü Cafer es-Sâdık'a Kur'ân'ın yedi harf ile indiği sorulması üzerine vermiş olduğu "Kur'ân, tek Allah'ın katından, tek harf olarak inmiştir"¹⁰⁴⁴ cevabına bir referanstır. Şehid-i Evvel lakabıyla meşhur Şii âlim Muhammed b. Mekkî (v. 786/1384) ise "Yedi ve on kıraat ile okumak caizdir. Lakin şâzz rivayetler ile okumak caiz olmaz. Hatta âlimlerimizden kimileri on kıraate dahi cevaz vermemektedirler"¹⁰⁴⁵ demektedir. Allâme el-Hillî ise "Sadece mütevatir olan yedi kıraat ile okumak gerekir. Ne kıraat-i aşere ile ne de şâzz kıraatlerle okumak caiz değildir"¹⁰⁴⁶ şeklinde görüş belirtmektedir. Molla Feyz-i Kâşânî (v. 1091/1680) ise "Kıraat ihtilafı, mana ihtilafına yol açmıyorsa bu bilinen kıraatlerle okunma konusunda bize verilmiş bir ruhsattır. Aksi halde İmamlarımızın, insanları sahih kıraati bulamadıklarında başka bir kıraatle geçici olarak okumalarına cevaz vermelerini buna hamlederiz. Nitekim onlardan gelen "Öğrendiğiniz üzere okuyun. Zira size öğretecek biri mutlaka gelecektir"¹⁰⁴⁷ sözü bunu gösterir" diyerek sahih olmayan kıraatin geçici olarak kullanılabileceğini imamlara dayandırarak tecviz etmiştir¹⁰⁴⁸. Ebû'l-Kâsım el-Hûî (v. 1413/1992) ise yedi harfe vurgu yaparak bu konudaki tüm rivayetlerin Ehl-i Sünnet kaynaklı olduğunu ve Cafer es-Sadık'ın deyişiyle ihtilafın ravilerden neş'et ettiğini vurgulamaktadır. Zaten Kur'ân ve masum imamlardan gelen bilgi ile çelişen rivayetlerle amel edilmeyeceğini söyleyen Hûî, bu yüzden bu konuyla ilgili rivayetlerin senedlerini dahi incelemeye değer bulmaz¹⁰⁴⁹.

Buradan anlaşılan Şîa açısından öncelikli olanın yedi kıraat olduğudur. Değil şâzz olanları kıraat-ı aşereye bile hoş bakmamışlardır. İnsanlar arasında tedavülde bulunan kıraatlere geçici olarak izin vermişler ve gerek Râzî ve genelde diğer Şiiler, silsilesi Hz. Ali'de sona eren Âsım kıraatini ve onun Hafs rivayetini¹⁰⁵⁰ diğerlerine göre önde tutmuşlardır. Ayrıca yedi harf konusuna itibar etmemeleri de ayrıştıkları diğer bir noktadır.

¹⁰⁴³ Ebû Cafer Tûsî, **Tibyân**, cilt: I, s. 6.

¹⁰⁴⁴ Küleynî, cilt: II, s. 630; Molla Muhsin Feyz el-Kâşânî, **Tefsîru's-Sâfi**, thk. Hüseyin A'lemî, İntişârât-ı Sadr, Tahran, 1415, cilt: I, s. 67: إن القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يبيح من قبل الرواة

¹⁰⁴⁵ eş-Şehîdül-Evvel, **ed-Dürûsü's-Ser'ıyye fi Fikhi'l-İmâmiyye**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1412, s. 35.

¹⁰⁴⁶ Allame Cemâleddîn İbn Mutahhar el-Hillî, **Tezkiretü'l-Fukahâ**, el-Mektebetü'r-Razaviyye, yrs., trs., cilt: I, s. 115.

¹⁰⁴⁷ Küleynî, cilt: II, s. 619; Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 329: اقروا كما تعلمتم ، فسيجيئكم من يعلمكم

¹⁰⁴⁸ Feyz el-Kâşânî, cilt: I, s. 62.

¹⁰⁴⁹ Ebû'l-Kâsım el-Hûî, s. 193.

¹⁰⁵⁰ Zehebî, **Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr ale't-Tabakâti ve'l-A'sâr**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf vdğr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1404, cilt: I, s. 92; İbnü'l-Cezerî **en-Neşr**, cilt: I, s. 155; Şen, **Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı**, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2011, ss. 198-9.

Müfessirlerimiz, zamirin merciinin ne olduğu konusunda kıraatler yararlanırlar. Mesela “...*Sonra da onları meleklerle arzetti...*”¹⁰⁵¹ ayetinde geçen fiilin mefulünün ne olduğu, Adem’in ne arzettiği kıraatlere göre değişmektedir. Neseî, Hz. Âdem’in isimlerin sahipleri olan insan, melek, cin, şeytan ve diğer mahlukata bunu arzettiğini ve akıllı ve akılsız bütün yaratıklar toplandığı için “hüm” zamirinin kullanıldığını ve “Kırâat-i Âmme/genel okuyuş”un bu yönde olduğunu söyler. Ardından Übeyy b. Ka’b tarafından isimler/الاسماء lafzına râci olarak عَرَضَهَا şeklinde okunduğunu söylerken; isimlendirilenler/المُسَمَّيات lafzını takdir eden İbn mesud kıraatine göre de عَرَضَهُنَّ şeklinde okunduğunu aktarır¹⁰⁵².

Aynı kelimenin okunuşu için Ebû'l-Fütûh Râzî, “*sonra onları meleklerle arzetti*” ayetinde isimlerin mi yoksa isim sahiplerinin mi arzedildiği konusunda ihtilaf olduğunu belirtir. İbn Abbas kanalıyla gelen rivayette isimlerin arz olunduğunu söyleyen müfessir, bunu destek amacıyla “عَرَضَهَا” şeklindeki Übeyy kıraatiyle istişhad eder. Öte yandan İbn Mesud’un da “عَرَضَهُنَّ” şeklinde okuduğunu söyleyip her iki kıraate göre zamirin, isimler/الاسماء kelimesine râci olduğunu dile getirir. İbn Abbas, Hasan Basrî ve Mücâhid’in de kâil olduğu ikinci görüşe göre isimlendirilenler/المُسَمَّيات yani insanlar ve eşyalar arz edilmiş olup bundan dolayı عَرَضَهُمْ kıraati tercih edilmiştir. Zaten müfessire göre bu arzedilenlerden akılsız olanlar çoğunlukta olsaydı ya da müennesler müzekkerlerden fazla olsaydı tağlib yoluyla zamir değişirdi. Bu sebeple son okuyuş, en doğru okuyuştur¹⁰⁵³. Bu örnekte hem müfessirin görüşünü hem de kıraat farklılıkları hakkındaki değerlendirme düzeylerini ve kendince en doğru olanın hangisi olduğunu seçip “en sağlamı/دُرُسْتَر” şeklinde bir değerlendirme yaptığını görüyoruz. Kanaatimizce de arzedilen şeyler, zamirin de yardımıyla söyleyecek olursak isimler değil de isimlendirilen şahıslar ve eşyalardır. Zira isimler, araz oldukları için arz olunmazlar.

¹⁰⁵¹ Bakara 2/31:... ثُمَّ عَرَضَهُمْ ...

¹⁰⁵² Ömer Neseî, 27b.

¹⁰⁵³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 203.

Nesefî ve Râzî, kelimenin okunuşu hakkında da kıraat imamlarının okuyuşlarından istifade etmektedirler. “*Sadakaları açıktan verirseniz ne âlâ...*”¹⁰⁵⁴ ayetinde geçen نِعْمًا kelimesinin okunuşu hakkında Nesefî, medh anlamı içeren ve aslı نِعْمَ olan terkipteki iki mim harfinin idgam edildiğini; İbn Kesir, Hafs yoluyla Âsım ve Verş yoluyla da Nâfi’in kelimeyi hem nun hem de ayn harflerinin kesresiyle نِعْمًا şeklinde okuduklarını öte yandan Ebû Amr, Ebû Bekr yoluyla Âsım, Verş’ten farklı bir kanaldan Nâfi’in kelimedeki nun harfini kesreli, ayn harfini de sükunlu olarak نِعْمًا olarak okuduklarını; İbn Âmir, Hamza ve Kisâî’nin ise nun harfini fethalayıp ayn harfini kesrelemek suretiyle نِعْمًا هي şeklinde okuduklarını ve son olarak da Hasan Basrî tarafından kelimenin aslı korunmak suretiyle نِعْمَ مَا هي şeklinde okunduğunu söyleyerek kıraat konusunu sonlandırmıştır¹⁰⁵⁵.

Aynı ifade için Râzî, önce nahiv açısından kelimenin açılımını verdikten sonra yukarıda Ömer Nesefî tarafından sayılan hususları zikreder. Hasan Basrî, bu kelimenin idgamsız okunacağını söylerken; Ebû Amr, Ebû Bekr yoluyla Âsım, Verş’ten farklı bir kanaldan Nâfi’ ve Ebû Cafer’e göre kelimenin tıpkı “*Muhakkak ki Allah, bununla size ne de güzel öğüt veriyor*”¹⁰⁵⁶ ayetindeki gibi نِعْمًا şeklinde okunması gerektiğini belirtirken Hz. Peygamberin şu sözüyle de istişhadda bulunur: “Salih adama salih mal ne güzel yaraşır”¹⁰⁵⁷. İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Halef kelimeyi نِعْمًا şeklinde nun harfinin fethası ve ayn harfinin kesresiyle okumuşlardır¹⁰⁵⁸.

Müfessirlerimiz, fıkıhî hükümlerde de kıraat açıklamalarında İbn Mesud, Übeyy b. Ka'b, Hz. Ali, Hz. Âişe'nin kişisel mushaflarına atıfta bulunmakta ve okuyuşa göre hükmün değişeceğini ortaya koymaktadırlar. Mesela “*Kim bu hükümleri yerine getirmezse üç gün oruç tutmalıdır*”¹⁰⁵⁹ ayeti hakkında Nesefî, ibare mutlak olduğu için Şâfiî'nin oruçta peşpeşelik/mütâbaat şartı koymadığını, isterse peşpeşe isterse ayrı ayrı tutabileceği şeklindeki görüşünü aktarır. Hemen ardından

¹⁰⁵⁴ Bakara 2/271:... إِنَّ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ

¹⁰⁵⁵ Ömer Nesefî, 73a.

¹⁰⁵⁶ Nisa 4/58: ... إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعِظُكُمْ بِهِ...

¹⁰⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, cilt: IV, s. 467; Ahmed b. Hanbel, cilt: IV, s. 197: نِعْمًا بِالْمَالِ الصَّالِحِ مَعَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ

¹⁰⁵⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 78.

¹⁰⁵⁹ Maide 5/89: ... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ...

ise Hanefilere göre bunun peşpeşelik/mütâbaat ifade ettiğini Abdullah İbn Mesud'un "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" şeklindeki kıraatine¹⁰⁶⁰ dayandırır¹⁰⁶¹.

Râzî ise yukarıdaki mezkur şartları taşımayan/güç yetiremeyen kişi hakkındaki fikhî görüşleri sıralarken bu konuda ihtilaf olduğunu; oruç tutacak kişinin bu oruçları ayrı ayrı tutabileceğini söyleyen Şâfiî'ye karşılık kendi mezhebi(İmâmîyye)'nin, Ebû Hanîfe, Süfyân Sevrî ve Müzenî'nin peşpeşe/mütâbaat şartını öne sürdüğünü ve bu durumun İbn Mesud kıraatinde de ثلاثة أيام متتابعات şeklinde yer aldığını, İbn Abbas ve Katâde'nin de bu görüşte olduklarını belirtip konuyu sonlandırır¹⁰⁶².

Kıraatler konusunun bir önemli kaynağı da şahsi Mushaflar ve şehirlere gönderilen mushaflardır. Hz. Peygamber'den aldıkları kıraat notlarını mushaflarına yansıtan ve yazıyı bilen İbn Mes'ûd, Übeyy b. Ka'b ve İbn Abbas gibi sahabiler vardı. Bunlar, Kur'ân'a vakıf olan ve Kur'ân sayfalarının kenarına açıklayıcı anlamda notlar ekleyerek özel mushaf oluşturmışlardı.

Bu mushaflarda geçen bazı kıraat meselelerine örnek vermek yerinde olacaktır. "Peygamber, inananlara kendi canlarından önce gelir..."¹⁰⁶³ ayetinin tefsirinde Ömer Neseî, Übeyy b. Ka'b mushafında bu kısmın "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ" şeklinde yer aldığını söyler¹⁰⁶⁵. Tıpkı Hz. Lut'un, ümmetindeki mümin kızları için "İşte size kızlarım"¹⁰⁶⁶ şeklinde konuşmasına binaen peygamberlerin ümmetlerinin babaları olduğu yönündeki anlayışın neticesinde bu tefsîrî eklemenin Übeyy tarafından buraya konulmuş olması mümkündür¹⁰⁶⁷. Ebû'l-Fütûh Râzî,

¹⁰⁶⁰ Abdurrezzâk, cilt: VIII, s. 513; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, cilt: X, s. 104.

¹⁰⁶¹ Ömer Neseî, 131a.

¹⁰⁶² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VII, s. 130.

¹⁰⁶³ Ahzâb 33/6: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ

¹⁰⁶⁴ Peygamber, inananlara kendi canlarından önce gelir ve onların babasıdır...

¹⁰⁶⁵ Ömer Neseî, 310b.

¹⁰⁶⁶ Hud 11/78: ... هَؤُلَاءِ بَنَاتِي ...

¹⁰⁶⁷ Bu tefsîrî ekleme hakkında kaynaklarda şöyle bir rivayet yer almaktadır: Bir gün Hz. Ömer, bu ayeti Übeyy mushafına göre okuyan birinin yanından geçerken bu okuyuşu işitir. Kendisine buradaki fazlalığı kazımasını söyler. O da bunun Übeyy mushafında olduğunu söyleyince doğrudan ona gider ve durumu anlatır. Übeyy'in cevabı biraz ironiktir: "Sen çarşıda gezerken biz Kur'ân ile meşguldük". Rivayet için bkz: Hâris b. Esed, s. 400; Taberî, cilt: XX, s. 209; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, cilt: VII, s. 110.

yukarıdaki kısımda anlatılan rivayetin aynısını aktardığı gibi Atâ'dan da bu okuyuşun İbn Abbas kıraatinde de mevcut olduğunu aktarır¹⁰⁶⁸.

Yine Râzî, “*Rabbimizin affına mazhar olmak için koşun...*”¹⁰⁶⁹ ayetinin başındaki “vav” harfi konusundaki kıraat tartışmalarını şöyle anlatır: “Nâfi’ ve İbn Âmir, ayetin başındaki “vav” harfini atarak doğrudan سارعوا şeklinde emir fiil ile ayete başlarken, geri kalan kurrâ “vav” harfiyle وَ سَارِعُوا şeklinde okumuşlardır. Şam Mushafı’nda “vav” yer almazken, Irak Mushafı’nda “vav” harfi mevcuttur”¹⁰⁷⁰. Burada da hem şahsî okuyuşlara hem de Irak ve Şam gibi mushafları olan şehirlerin okuyuşlarına referans vardır.

Râzî birkaç yerde de olsa “kırâet-i ehli beyt” terkiibini kullanmaktadır¹⁰⁷¹. Burada sanki imamların okuyuşları ve onların öğrencilerinin nakilleri anlatılmak istenmiştir. Mesela “*Ey Peygamber! Kafirlerle ve münafıklarla savaş!...*”¹⁰⁷² ayetinin anlamını verdikten sonra müfessir, kafirler ve münafıklar/ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِينَ kelimelerini birbirine bağlayan atıf vavının yerine bâ harf-i cerrini koyarak “*Ey Peygamber! münafıklarla birlik olup kâfirlerle savaş!...*”¹⁰⁷³ şeklinde Ehl-i Beyt kıraatinde bir okuyuşun olduğunu söylemektedir. Bu kıraat sanımızca tefsîrî türden bir kıraattir. Zira Peygamberin, kâfirlerle savaşırken ordusunda bazı münafıkların da bulunduğu hem Kur’ân’da¹⁰⁷⁴ hem de tarih kitaplarında¹⁰⁷⁵ geçmektedir.

2- Sarf/Sözcük Çekimi-Nahiv/Söz Dizimi Yönünden Tefsirler

Sözcükleri yapılarını inceleyen sarf ilmi ile yine kelimelerin cümledeki yerini inceleyen nahiv ilmi bir müfessir için bilinmesi gerekli ilimlerdenidir. Bu tür açıklamaları daha ziyade Meânî’l-Kur’ân türü eserlerde yoğun olarak görmekteyiz. Müfessirlerimiz, genelde Kisâî, Ebû Ubeyde, Zeccâc, Kutrub, Müberred, Rummânî

¹⁰⁶⁸ Ebû’l-Fütûh Râzî, cilt: XV, s. 347.

¹⁰⁶⁹ Âl-i İmrân 3/133: ... وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ.

¹⁰⁷⁰ Ebû’l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 66.

¹⁰⁷¹ Ebû’l-Fütûh Râzî, cilt: IX, s. 60; cilt: XIV, s. 371.

¹⁰⁷² Tahrîm 66/9: ... يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِينَ.

¹⁰⁷³ Örneğin Ahzâb Sûresi 12 ve devamındaki birkaç âyet Hendek Savaşı sırasında münafıkların takındığı tavırları resmetmektedir.

¹⁰⁷⁴ İbn Hişâm, cilt: II, s. 89; Vâkıdî, cilt: I, s. 405.

¹⁰⁷⁵ Ebû’l-Fütûh Râzî, cilt: XIX, s. 304.

gibi alimlerden yararlanmışlardır. Neseî ve Râzî'nin konuya bakışlarını anlamak için örneklere geçebiliriz.

Ömer Neseî, “*Var mı tedavi edecek*”¹⁰⁷⁶ ayetini Ebû Kılâbe, Dahhâk, Katâde ve İbn Zeyd’e göre “Kim bir tedavi yapacak da onu iyileştirecek” anlamıyla açıklarken burada geçen fiilin darabe/ضَرْبَ gibi رَفَّى-يَرْفِي şeklinde geldiğini ve tedâvî etmek, efsunlamak gibi anlamlara geldiğini söyler. Diğer taraftan İbn Abbas ve Ebû'l-Cevzâ'dan, fiilin alime/عَلِمَ gibi رَفَّى-يَرْفِي kalıbından olarak yükselmek anlamına geldiğini ifade eden müfessir, neticede de ayetin anlamının “onun ruhunu alıp yükseltecek olanlar kimlerdir?” şeklinde değiştiğini belirterek bu ikinci anlamı destek mahiyetinde de “...*Sen göğe yükselmedikçe...*”¹⁰⁷⁷ ayetini kullanmıştır¹⁰⁷⁸. Bu örnekte ve daha birçok yerde müfessir, sarf ilmi ışığında fiilleri kalıplarına ve manalarına göre hangi değişik anlamlara sahip olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır.

Diğer müfessirimiz Râzî de bu âyet hakkında aynı ifadeleri kullandığı için tekrar etmeyecek, onun için yeni bir örnek göstereceğiz. Râzî, “...*oğullarınızı boğazlıyorlar...*”¹⁰⁷⁹ ayetinde geçen fiil ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Tezbîh/تَذْبِيح zebh kökünden gelmekte olup boğazlama işinin çokça yapılmasını gösterir. Zira her sülâsî ve müteaddî fiili tef'îl kalıbına sokarsanız ona mübâlağa katarsınız ve o işin çokça yapıldığını ifade edersiniz. Mesela تَقْطِيع kelimesi bir şeyin defalarca ya da çokça kesildiği anlamındadır. Bunun benzerlerini de getirmek, örnekleri çoğaltmak mümkündür. Diğer yandan ayette geçen “ebnâ/أَبْنَاءُ” lafzı da kırık çoğul olup salim çoğulu merfu olması halinde “benûn/بَنُونَ”; mansub veya mecrur olması halinde ise “benîn/بَنِينَ” şeklinde gelir. Zebh, boğazlamak fiilinin masdarı; zibh ise “*Biz, onun oğluna karşılık ona büyük bir kurbanlık verdik*”¹⁰⁸⁰ ayetindeki gibi koyun vb. kurbanlık anlamındadır”¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷⁶ Kıyâme 75/27: وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ

¹⁰⁷⁷ İsrâ 17/93: أَوْ تَرْفَى فِي السَّمَاءِ

¹⁰⁷⁸ Ömer Neseî, 388a.

¹⁰⁷⁹ Bakara 2/49: ...يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ...

¹⁰⁸⁰ Sâffât 37/107: وَ فَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ

¹⁰⁸¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 270.

Fiil ve isimlerin çekimi sarf ilminin konusuydu. Şimdi de müfessirlerimizin nahiv yani sözdizimi alanındaki açıklamalarından örnek verelim. Nesefî, *“Muhakkak Biz, dünyaya en yakın gökyüzünü bir süsle, yıldızlarla süsledik”*¹⁰⁸² ayetini işlerken hem kıraat ilminden hem de nahiv ilminden yararlanmaktadır. Bu da bize bu iki ilmin ne kadar etkileşim içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki: “Dünya, ednâ/الْأَذْيَ kelimesinin müennes şekli ve en yakın semadır. Kevâkib kelimesini İbn Kesir, Nâfi’, Ebû Amr, Yakub, İbn Âmir, Halef ve Mufaddal, zinet kelimesine muzafun ileyh olarak takdir ederek بَرِيَّةَ الْكَوَاكِبِ şeklinde okumuşlardır. Hafs yoluyla Âsım, Hamza بَرِيَّةِ الْكَوَاكِبِ şeklinde bedel olarak ilk kelimenin tenviniyle mecrûr okumuşlardır. Ebû Bekr yoluyla Âsım, بَرِيَّةِ الْكَوَاكِبِ şeklinde zinet kelimesini masdar; kevâkib kelimesini de amel eden masdarın mef’ûlû olarak mansûb okumuşlardır”¹⁰⁸³. Bu hareke ve kıraatlara göre de anlamın değişmesi ve bu anlamları bilmek için de nahiv ilminden yararlanmak gerektiği açıktır.

Ebû'l-Fütûh Râzî, İbn Kesîr, Ebû Amr, Nâfi’ ve İbn Âmir’i delil göstererek terkinin izafet sebebiyle بَرِيَّةِ الْكَوَاكِبِ şeklinde okunduğunu; ancak izafetin faile mi yoksa mef’ûle mi olduğu hususunda ihtilaf olduğunu ifade etmektedir. Kimilerine göre izafet mef’ûle olup buna göre anlam “yıldızları, göğün süsü kıldık” minvalinde olur. İzafetin faile olması halinde anlam “yıldızları, göü süsleyen varlıklar kıldık” şeklindedir. Hamza ve Âsım ise بَرِيَّةِ الْكَوَاكِبِ şeklinde “biz göğü yıldızlarla süsledik” anlamında bedel olarak mecrûr okumuşlardır. Ebû Bekr yoluyla Âsım’ın بَرِيَّةِ الْكَوَاكِبِ şeklinde “biz orayı yıldızlarla süslemek suretiyle” anlamındaki okuyuşunu veren Râzî en son olarak الْكَوَاكِبِ kelimesini gizli bir fiilin mef’ûlû makamında mansub okuyanların olduğunu ekleyerek konuyu bitirir¹⁰⁸⁴. Buradan da görüldüğü üzere aynı ayetlere müfessirlerin yaklaşımı çok az farklılık göstermektedir.

Ebû'l-Fütûh Râzî, *“Kim inandıktan sonra Allah’a nankörlük ederse...”*¹⁰⁸⁵ ayetinde geçen “مَنْ” şart edatı ve onun irabı hakkında nahiv alimlerinin ihtilaf

¹⁰⁸² Sâffât 37/6: إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِرِيَّةِ الْكَوَاكِبِ

¹⁰⁸³ Ömer Nesefî, 323b.

¹⁰⁸⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 178.

¹⁰⁸⁵ Nahl 16/106: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ...

ettiklerini söyler. Kûfelilere göre مَنْ şart edatı olup mübteda olduğu için mahallen merfûdur. Aynı ayetin devamındaki مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا kısmı ise ilk bölümden bedeldir. مَنْ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ kısmı her iki şart cümlesinin cevabıdır. Basra nahiv ekolüne göre مَنْ ism-i mevsûl olup önceki ayetteki¹⁰⁸⁶ الَّذِينَ ism-i mevsûlünden bedeldir. Buna göre anlam, “Allah’a karşı yalan ve iftirayı ancak kâfirler yapar, müminler değil” olmaktadır. Ayetin devamındaki مَنْ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ bölümündeki مَنْ edatı soru edatıdır. Buna göre anlam “aklı başında kim artık inandıktan sonra kâfir olur ki?” şeklindedir. Yani kişinin küfre girdiğini telaffuz etmesi onun zorlanması/ikrâh sebebiyledir. Bu anlamın verilmesi de akla yakın gelmektedir¹⁰⁸⁷.

Her iki müfessirin sarf nahiv konusunu işledikleri açıktır. Kaynak yönünden benzeştiklerini ve hatta ibarelerin dahi aynılaştığını görüyoruz ki, bu bize o zamanın ilim havuzunun ortak bir şekilde her tarafta bulunduğunu ve eserlere ulaşmanın kolay olduğunu gösterir.

3- Kelime Açıklaması Yönüyle Tefsirler

Kelimenin kökü ve taşıdığı yan anlamlar tam olarak bilinmediği zaman bir karışıklığın ortaya çıkması olasıdır. Bir ayette geçen bir fiil ya da ismin kökeninin ne olduğunun bilinmesi de müfessirin kelimeye doğru anlam vermesine yardımcı olan bir etkidir. Şunu söylemekte de bir yarar var ki, bu başlık aslında vücûh ve nezâir konusuna kapı aralamaktadır. Ancak kelimenin kökeni ve Kur’ân’da ne şekilde geçtiği, geçtiği her yerde aynı anlama gelip gelmediği gibi unsurlar da işin içine girince ayrı bir başlık açma ihtiyacı hissettik.

Ömer Nesefî, “Artık onlar (hakka) geri dönmezler”¹⁰⁸⁸ ayetinde geçen racea/رَجَعَ kelimesi için şunları söyler: “Rücû’/الرُّجُوعُ, vazgeçmek; rac’/الرَّجْعُ, dönmek; ricâ’/الرِّجَاعُ, göçmen kuşların soğuk memleketlerden sıcak bölgelere dönüş yapmaları; ircâ’/الْإِرْجَاعُ, devenin zayıflıktan sonra semizleşmesi, semiz hale gelmesi; rac’at’/الرَّجْعَةُ ,

¹⁰⁸⁶ Nahl 16/105: إِنَّمَا يَتَّبِعِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

¹⁰⁸⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XII, s. 101.

¹⁰⁸⁸ Bakara 2/18: فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ. ...

evli kişinin eşine dönmesi -ric'î talak buradan gelmektedir-, mercû' / المَرْجُوعُ, mektuba verilen cevap anlamında kullanılmaktadır¹⁰⁸⁹.

Râzî bu kelimeyi anlatırken aynı anlamları saydıktan sonra rac' / الرَّجْعُ kelimesinin “*Yağmur dolu göğe andolsun*”¹⁰⁹⁰ ayetine göre yağmur anlamında olduğunu; fiilin hem lâzım hem de müteaddî geldiğini farkın masdarda belirginleştiğini; lâzım olanının masdarının rücû' / الرُّجُوعُ, müteaddî olanının masdarının rac' / الرَّجْعُ şeklinde geldiğini ekleyip konuyu kapatır¹⁰⁹¹.

Diğer bir örnek ise “...Allah dileseydi size güçlük çıkarırdı...”¹⁰⁹² ayetindeki zorluk / الْعُسْرُ ifadesi hakkında müfessirlerimizin söyledikleridir. Neseî, İbn Abbas ve Mukâtil tarafından yapılan açıklamaları naklettikten sonra kelimenin aslının meşakkat olduğunu, bir kimsenin diğerini içinden çıkılamayacak bir işe soktuğunda عُثُوتُ kelimesinin kullanıldığını; bu fiil kemik hakkında kullanılınca kemiğin zayıflaması anlamına geldiğini; fiil, if'âl kalıbında olursa istenmeyen ve güç yetirilmeyen bir işe zorlamak anlamına geldiğini söyler. Aynı kökten gelen taannüt / التَّعْنُتُ kalıbının da soru sorarken son derece karmaşık bir şekilde sormak anlamında olduğunu eklerken; kelimenin aynı anda günah ve helâk olma anlamlarını ihtiva ettiğini dile getirir. Kelime, “...*Bu durum, sizden günaha düşmekten sakınanlar içindir...*”¹⁰⁹³ ayetinde günah; “...*Size sıkıntı vermek isterler...*”¹⁰⁹⁴ ayetinde sıkıntı, meşakkat; “...*Zorluğa düşmeniz ona ağır gelir...*”¹⁰⁹⁵ ayetinde zora düşmek anlamlarını içermektedir¹⁰⁹⁶. Bu açıklamalar bize kelimenin farklı yerlerde ve bağlamda farklı anlama geldiğini göstermektedir.

Râzî kelimeyle ilgili aynı sözleri tekrar ederken fazladan şu açıklamada bulunur: “Anet / عنت ” kelimesi, bir devenin ayağının kırılıp sargı yapılması, sonra o

¹⁰⁸⁹ Ömer Neseî, 19b.

¹⁰⁹⁰ Tarık 86/11: وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ

¹⁰⁹¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 142.

¹⁰⁹² Bakara 2/220: ... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ...

¹⁰⁹³ Nisa 4/25: ... ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ ...

¹⁰⁹⁴ Ali İmran, 3/118: ... وَادْعُوا مَا عَنِتُّمْ ...

¹⁰⁹⁵ Tevbe 9/128: ... عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ ...

¹⁰⁹⁶ Ömer Neseî, 63a.

sargı yerinden ayağın tekrar kırılması ve nihayetinde devenin yola devam edememesidir¹⁰⁹⁷. Bu iki örnekte de görüldüğü üzere iki müfessirin bilgi kaynakları benzeşmektedir.

Şimdi de her ikisinden farklı birer örnek verelim. Neseî, “*Onlar, sadece kendilerini aldatırlar da farkına varmazlar*”¹⁰⁹⁸ ayetindeki ş-a-r/شعر kelimesi için şunları söylemektedir: “ş’a’r/الشَّعْرُ, bilmek, ilim ve fetânet sahibi olmak; iş’âr/الإشعار, bildirmek, kurbanlıklara alamet koymak; şiâr/الشِّعَار, alamet; meşâir/المَشَائِر, alametlerle süslenmiş yerler; şeâir/الشَّعَائِر, alametler, işaretler; şiâre/الشِّعَارَة, ince fikirlilik ve kavrayışlılık anlamına gelen bir ilmin özel ismi anlamına gelir. Zaten kafiye, özel vezinle ölçülü ilme de bu yüzden şiir adı verilmiştir¹⁰⁹⁹.

Râzî, “*Muhakkak ki nankörlük edenler...*”¹¹⁰⁰ ayetinde geçen küfr kelimesi hakkında kelimenin örtmek, kapamak, gizlemek anlamına sahip olduğunu Lebîd’in şu şiiriyle delillendirir: “Bir gece ki, içinde bulutlar yıldızları örter”¹¹⁰¹. Silahını gizleyen adama “kâfir” denildiği gibi “...*Bitkiler, çiftçileri sevindirir...*”¹¹⁰² ayetinin de işaretiyle dâneyi toprağa gizleyen çiftçi için de aynı kelimenin kullanıldığını dile getiren müfessir, her şeyi karanlığıyla kaplayıp örttüğü için gece için de aynı lafzın kullanıldığını yine Lebîd’den şu şiirle açıklamaktadır:

“Nihayet gecenin örten karanlığına bir el atınca,

Ve onun karanlığı düşmana karşı zayıf noktaları gizleyince”¹¹⁰³.

Kelimenin lugavî anlamlarını bu şekilde ortaya koyan Râzî, terim olarak da kelimenin “kalpten inkâr etmek” anlamını taşıdığını ifade eder. Bizim mezhebimize göre küfür, “...*Kim kalbini isteyerek küfre açarsa...*”¹¹⁰⁴ ayeti mucibince kalbî fiillerdendir¹¹⁰⁵.

¹⁰⁹⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 222.

¹⁰⁹⁸ Bakara 2/9: وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ...

¹⁰⁹⁹ Ömer Neseî, 16b.

¹¹⁰⁰ Bakara 2/6: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا...

¹¹⁰¹ Lebîd b. Rebîa, *Dîvân-ü Lebîd b. Rebîa*, nşr. Hamdû Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2004, s. 111: فِي لَيْلَةٍ كَفَرَا التَّجُومُ غَمَامَهَا

¹¹⁰² Hadîd 57/20: ... أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَأُهُ ...

¹¹⁰³ Lebîd, s. 114: حَتَّى إِذَا أَلْقَتْ يَدَا فِي كَافِرٍ -- وَ أَجَنَّ عَوْرَاتُ الْتَّغُورِ ظَلَامَهَا

¹¹⁰⁴ Nahl 16/106: ... وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا...

¹¹⁰⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 112.

4- Meselleri/Deyimleri Kullanma Yönüyle Tefsirler

Mesel, sözlükte bir şeyin benzeri, delil, sıfat, vasıf, söz, ibret, kıssa, halk arasında yayılmış atasözü niteliğindeki söz gibi anlamlara gelen مثل kelimesinden gelmektedir¹¹⁰⁶. Hikmetli bir sözün mesel sayılabilmesi için, insanlar arasında yaygınlaşması ve meşhur hale gelmiş olması gerekir¹¹⁰⁷. Ayetlerdeki mana ve maksadın, insan ruhunda bir biçimde kısa ve özlü olarak ifade edildiği ibareleri kendisine konu alan ilme de “Emsâlü'l-Kur’ân” denir¹¹⁰⁸. “*Biz bu Kur’an’da insanlara öğüt alsınlar diye her türlü örneği verdik*”¹¹⁰⁹ ayeti, Kur’an’daki mesellerin ana gayesinin düşündürmek ve ders vermek olduğuna işaret etmektedir. Bir hadiste ise Kur’ân’ın beş temel esasından biri olarak meseller zikredilmiştir. Meseller, Kur’ân tarafından arap dilinden alınabildiği gibi, Kur’ân tarafından da arap diline kazandırılan mesellerin varlığı da muhakkaktır¹¹¹⁰.

Ömer Neseî, Kur’ân yorumunda mesellerden yararlanan müfessirlerdendir. Mesel, ona göre şibh/benzer; misâl, bir şeye benzeşen şey; timsâl, suret, heykel anlamına gelir. Kuranda emsâlin geçmesini, açıklık ve belâgat ifade etmesine bağlayan Neseî, lâfzen kısa olmasına rağmen akıllarda iz bıraktığı için kullanılan bir yöntem olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ona göre sözde mesel, kadının yüzü gibidir ki, yüzünü gören kişi nasıl kadının güzelliği hakkında bir fikir yürütebiliyorsa meseli gören de kelimada hakkında bir çıkarım yapabilmektedir. Son olarak her mezhebin bu edebî türden faydalandığını ekleyerek ayetin tefsirine geçmiştir¹¹¹¹.

Ömer Neseî, “Allah, insanlara ibret almaları için misaller veriyor”¹¹¹² ayetinde ise şunları ifade etmiştir: “Allah, bu meselleri insanların görünen nesnelerden görünmeyene çıkarımda bulunması, ibret alması için kullanmıştır. Eğer hakkında bir mesel söylenen şey gaib değil de mevcut, hazır durumda ise o zaman darb-ı mesel hedefine ulaşmasını bırakın çirkin bir şey olur. İnsanlar ona kıymet vermez”¹¹¹³.

¹¹⁰⁶ Halil b. Ahmed, cilt: VIII, s. 228; İbn Düreyd, cilt: I, s. 432; Ezherî, cilt: XV, s. 73.

¹¹⁰⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Cafer, *Kitâbu'l-Emsâl fi'l-hadîsi'n-Nebevî*, Dâru's-Selâfiyye, Bombay, 1982, cilt: I, s. 11; Abdülmecîd Katâmîş, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1988, s. 18.

¹¹⁰⁸ Bedrettin Çetiner, “Mesel”, *DİA*, Ankara, 2004, cilt: XXIX, s. 299.

¹¹⁰⁹ Zümer 39/27: وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

¹¹¹⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Dursun Ali Türkmen, “Arap Dilindeki Mesellerin Oluşumunda Kur’ân’ın Etkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2005, yıl: 9; sayı: 24; 2005, ss. 175-190.

¹¹¹¹ Ömer Neseî, 18b.

¹¹¹² İbrahim 14/25: ... وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

¹¹¹³ Ömer Neseî, 232a.

Yukarıda meselin tanımını ve özelliklerini belirten Nesefî, burada da meselin Kur'ân'da yer almasının hikmeti hakkında görüşünü ortaya koymuştur.

Râzî ise “Allah, gerçeği açıklamak için bir sivrisineği hatta ondan daha küçüğünü misal vermekten çekinmez”¹¹¹⁴ ayetinin tefsirinde darb-ı meselin, teşbih yoluyla bir hali anlatmak için başka bir hali kullanmak olduğunu ifade eder. Bu meyanda “Allah, size kendinizden bir örnek verdi”¹¹¹⁵ ayetine “Allah, sizi vafsetti, açıkladı” anlamını veren müfessir, darb/ضرب kelimesini açıklayıp mesel kelimesine geçer. Mesel ile mislin şebah ile şibh gibi aynı anlama sahip olduklarını belirten Râzî, mesel kelimesini Ka'b b. Züheyr'in şu şiirinde geçtiği üzere açıklar:

“Urkûb'un verdiği sözler için bir mesel vardır

Onun vaatleri ancak boş birer sözdür”¹¹¹⁶

Mesel ile şebah kelimeleri aynı anlam ifade ettiğine göre teşbih ve temsil kelimeleri de aynı görevi gördüğünü ileri süren müfessir, “Zeyd, Amr gibidir/زَيْدٌ كَعَمْرٍو” teşbihinin, ikisinin durumunu benzeştirdiğinden ötürü buna temsil de denebileceğini söyleyerek konuyu bitirir¹¹¹⁷. Her iki tefsirin, özellikle de Ravzu'l-Cinân'ın bu yönden daha zengin olduğunu söylemek gerekir.

Emsâl edebiyatını göz önüne aldığımızda yukarıda zikredilen meseller “kıyâs” olarak telakkî edilmektedir. Bunlar, ayetin içinde mesel/مثل lafzının geçtiği ya da herhangi bir benzetme edatı kullanılmak suretiyle üretilen mesel ya da teşbihlerdir. Nesefî, “Kâfirlere öğüt veren kişinin durumu, bağıırıp çağırmadan başka bir şey anlamayan hayvanlara haykırıp duran kimse gibidir”¹¹¹⁸ ayetini tefsir ederken gizli kalmış yönleri atıfta bulunur. Ona göre ayette gizlenmiş öğeler vardır. “Kâfirlerin meseli” derken arada bir muzaf takdir ederek “kâfirlere öğüt verenin meseli” şeklinde bir anlam vermiştir. Aynı takdiri ikinci kısımda da kendileri bağırılan hayvanlarla onlara bağırılan çoban kısmında da yapmıştır.

Ardından da kâfirlerin hiçbir şeyden anlamayan deve, inek, davar gibi hayvanlara benzetildiğini söyleyen Nesefî, burada vech-i şebahin gizlenmesinin

¹¹¹⁴ Bakara 2/26:...إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوَقَّهَا

¹¹¹⁵ Rum 30/28: ...ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ...

¹¹¹⁶ Ka'b b. Züheyr, *Divânu Ka'b b. Züheyr*, (şrh. Müfîd Kumeyha), Dâru'l-Matbûâtî'l-Hadîsiyye, Cidde, 1989, s.110: كانت مواعيد عروق لها مثالا و ما مواعيده ألا الأباطيل

¹¹¹⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, I, ss. 176-7.

¹¹¹⁸ Bakara 2/171:...وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءٌ وَنِدَاءٌ

belâğî bir güzellik olduğunu ifade etmektedir. Ona göre her iki tarafta da yani mesel sahibi ile benzetilen şey arasındaki anlam bağı açıktır ve mesel yerine oturmuştur. Buradaki hazf ve ihtisarlar sayesinde ayete değişik takdirler verilebildiğini ileri süren müfessir, haziflerin de zikredilmesi durumunda kelamın uzamasının bir faide vermeyeceğini ve meselin burada zikredilenlerle mesajını verdiğini dile getirmiştir¹¹¹⁹.

Râzî, aynı âyet için Neseî gibi bir muzâf takdiri yaparak başlayıp buradaki hazfin Kur'ân'da da kullanılan bir üslup olduğunu örneklendirerek açıklar¹¹²⁰. Görülen, her iki müfessirin de aynı ifadeleri sarfetmiş olmalarıdır.

Râzî, *“Dünya hayatının meseli gökten indirdiğimiz bir su gibidir”*¹¹²¹ ayetini işlerken burada dünya hayatı ile ilgili mesel kullanıldığını ve onun halkın anlayabileceği bir dile indirildiğini söylemektedir. Mesel kelimesinin müfred olduğunu; dünya kelimesinin de ism-i tafdil olarak ednâ kelimesinin müennesi olduğunu ve hayat kelimesine sıfat olarak geldiğini söyleyen müfessir, onun bir suya benzediğini beyan eder. Mesel için de “zikredilen ikinci hali benzettikleri ilk duruma benzetilen ve insanlar arasında yaygın söz” şeklinde bir tarif yapar.

Ayetin devamında buradaki benzetmenin öğelerinin neler olabileceğini tek tek sayar. İlk görüşe göre benzetilen şey/müşebbehün bih, “su”dur. Gökten tertemiz inerek bitkilerle karıştıktan sonra tadı, kokusu değişir. Dünya hayatı ve dünya malı buna benzer. Diğer bir görüşe göre benzetilen şey bitkidir. Baharda yemyeşil, taptaze yetişip, rengini, kokusunu ve yapısını oluşturur. Sonrasında da yağmurların kesilmesiyle de bitki, *“Yağmurun yeşerttiği bitki, çiftçileri sevindirir. Sonra kurur ve sen onun sarardığını görürsün. En sonunda da toprak olur”*¹¹²² ayetinde olduğu üzere sararıp yok olur. Son görüşe göre ise dünya hayatının kısalığı, suyun ve bitkinin ömrü ne kadar kısa ise ona benzetilmiştir. Asıl olanın bu son görüş olduğunu söyleyen Râzî, “Allah bu konuda en iyi bilendir” demek suretiyle diğer ayete geçer¹¹²³.

Bu iki örnekte görüldüğü üzere müfessirlerimiz, meseli teşbih açısından ele almışlardır. Yani kelimenin benzerlik anlamını önplanda tutmayı tercih etmişlerdir.

¹¹¹⁹ Ömer Neseî, 55b.

¹¹²⁰ Buna örnek olarak Râzî, “وَسُقِّلَ الْقَرْيَةَ” Yusuf 12/82 ayetinde أهل kelimesinin; “وَجَاءَ رَبُّكَ” Fecr 89/22 ayetinde de أمر kelimesinin takdir edilmesi gerektiğini söyler.

¹¹²¹ Yunus 10/24: ...

¹¹²² Hadîd 57/20: ... كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَأُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا...

¹¹²³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: X, ss. 127-8.

Ancak meselin bir de kısa, ancak akıllarda daha kalıcı olan, Türkçemizde deyim ya da atasözü dediğimiz vecîz olanları da vardır. Bu deyimlerle ayetin tefsirine farklı bir açıdan yaklaşılmakta ve okuyuculara ayetin anlamı daha kolay betimlenebilmektedir. Bu tür ifadelerde mesel kelimesi ya da teşbih unsurlarından birisi aranmaz. Her temsilin ya da sözün bir madrib/مَضْرِب denilen söylenme gerekçesi vardır. Müfessirin rolü de bu deyimlerle ayetleri uzlaştırıp iyice yoğurmak ve mezcetmektir. Bu tür kısa özdeyişleri tefsirde kullanma yönüyle Râzî'nin Nesefî'den daha önde olduğunu söyleyebiliriz.

Nesefî'nin tefsirinde çok az yer verdiği darb-ı mesel ya da arapların kullanımı için “araplar der ki/الْعَرَبُ” dedikten sonra örneğini verir. Mesela “O gün işler sarpa sarar...”¹¹²⁴ ayetinin tefsirinde önceki ayetle birlikte “işlerin sarpa saracağı o gün eğer doğru söylüyorlarsa ortaklarını da getirsinler bakalım!” anlamını veren müfessir, sonrasında arapların işler zorlaştığında Türkçemizdeki paçaları tutuşmak anlamına gelen “قَامَ عَلَيَّ سَاقٍ” deyimini kullandıklarını¹¹²⁵

“Boyunları vurma adeti bize kavminden kaldı

Ve savaş sıkıntılarımızı arttırıp paçaları tutuşturdu”¹¹²⁶

şiiirinden delil getirerek anlatan Nesefî, aynı şiiiri ve aynı meseli “ayaklar birbirine dolanır”¹¹²⁷ ayetinde de kullanır¹¹²⁸. Nesefî, yine “...Allah yolunda benimle birlikte olacak/bana yardım edecek olanlar kimlerdir?...”¹¹²⁹ ayetinde ilâ/إِلَى harf-i cerinin mea/مَعَ harf-i ceri anlamında kullanıldığını ve bu harfin ekleme, katma anlamını içerdiğini “Yetimlerin mallarını kendi mallarınıza katarak/mallarınızla birlikte yemeyin”¹¹³⁰ ayetiyle desteklemiştir. Bu anlamda Türkçemizdeki “damlaya damlaya

¹¹²⁴ Kalem 68/42: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ...

¹¹²⁵ Ömer Nesefî, 381a.

¹¹²⁶ Abdullah İbn Abbas, **Mesâilü Nâfi' b. El-Ezrak**, el-Ceffân ve'l-Câbî, Limasol, 1993, 77:

سن لنا قومك ضرب الأعناق = قد قامت الحرب بنا على ساق

¹¹²⁷ Kıyâme 75/29: وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ.

¹¹²⁸ Ömer Nesefî, 388a.

¹¹²⁹ Al-i İmran 3/52: ...مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ...

¹¹³⁰ Nisa 4/2: ...وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ...

göl olur” anlamındaki “Az sayıda deve, az sayıda diğer develerle sürü olur”¹¹³¹ meseliyle de bu kullanımı somut hale dökmüştür¹¹³².

Râzî, “...İhtiyarlık da gelip çatmışken...”¹¹³³ ayetini tefsirinde kişinin ihtiyarlığa ulaşması halini anlatırken kullanılan cümlelerin de devrik, takdim-tehirli olduğunu ve aslının “Ben ihtiyarlamış iken / وَ قَدْ بَلَغْتَ الْكِبَرِ ” şeklinde olması gerektiğini dile getirip arapların “Gün ışıyınca bukailemun ağaca dikilir/ طلع التَّوْبَا وَ انتصب العود على ” cümlesini devrik kullandıklarını aslının ise “أَتَمَّ الْحَرْبَاءَ يَنْتَصِبُ عَلَى الْعُودِ ” olmaklığını iddia ederek, bu cümle üslubunu bir deyimle açıklamaya çalışır¹¹³⁴.

Bir diğer deyim ise Râzî tarafından “Eğer o hırsızlık ettiyse, onun kardeşi de önceden bu işi yapmıştı”¹¹³⁵ ayetinin açıklamasında “Özrü kabahatinden beter/ عُدْرُهُ شَرٌّ مِنْ جُرْمِهِ ” meselinin bu durumu çok iyi yansıttığı gayesiyle kullanılmıştır¹¹³⁶.

Son örneği ise “Yaptıklarından pişman olup da...”¹¹³⁷ ayetinden verelim. Neseî, سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ kalıbının pişmanlık ifade ettiğini, pişman olanın çenesini eliyle tuttuğunu, çenenin düşen elin ise içine düşülen yer olduğunu tasvir eder. Bunu tasvir etmek gerekirse bir kişi pişmanlık duyduğu bir işten sonra dirseklerini masaya koyup yüzünü ellerinin arasına alır. Eğer eli çekilirse yüzüstü düşeceğinden burada da “ellerinin içine düştü” deyimini karşılık bulur. Bunun meçhul kullanımını ise fiilin müteaddî olmayışına bağlar¹¹³⁸. Râzî, bu ifadenin mübâlağa yoluyla pişmanlığı anlatan bir teşbih/mesel olduğunu anlatırken سَقَطَ فِي يَدِهِ ifadesinin araplarca başına gelen musibetten ötürü başını elinin arasına alanlar için kullanılan bir tabir olduğunu söyler. Böyle yapan kişinin, hem yaptığının kötü olduğunun farkına vardığını hem de bundan dolayı utanç duyduğunu dile getiren müfessir, bu deyimde hem pişmanlık hem de utanma anlamlarının her ikisinin de mevcut olduğunu vurgulamaktadır. Öte yandan muhatapları farsça konuşan bir topluluk olan Râzî bu deyimden farsçasını da

¹¹³¹ Meydânî, cilt: I, s. 277;

¹¹³² Ömer Neseî, 83a.

¹¹³³ Al-i İmrân 3/40: ... وَ قَدْ بَلَغْتَ الْكِبَرِ ...

¹¹³⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 311.

¹¹³⁵ Yusuf 12/77: ... إِنَّ يَسْرِقَ فَفَدَّ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلِهِ ...

¹¹³⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XII, s. 300.

¹¹³⁷ A'raf 7/149: ... وَ لَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ ...

¹¹³⁸ Ömer Neseî, 165a.

“bizim dilimizde/به زبان ما” kalıbıyla diyerek از دست در افتادم که آن دیدم ki ân dîdem/gördüğüm şeye pişman oldum” şeklinde ifade etmiştir.¹¹³⁹

Bu örneklerde görüldüğü gibi müfessirler, meselin amacını yani ulaşılabilirlik ve akılda kalabilirlik yönünü kullanarak tefsirlerinde ayetleri somutlaştırmaya çalışmışlardır. Râzî, deyimlerin farsçalarını da kullanmaya gayret göstermiş; sırf tercüme değil kendi kültüründeki karşılığını da verme cihetine gitmiştir.

5- Şiirle İstişâd Yönüyle Tefsirler

Dilbilimsel tefsirin en baskın unsuru hiç şüphesiz şiirle istişaddır. Şiirle istişad konusu hep tartışılmalı bir konu olmuştur. Her ne kadar bazı âyet¹¹⁴⁰ ve hadislerde¹¹⁴¹ şiir ve şairlere karşı olumsuz bir tablo çizilmekteyse de bunu Allah yolunda kendilerini ve dinlerini savunma amaçlı kullanan şairler müstesna tutulmakta¹¹⁴²; “şiirin bazıları hikmettir”¹¹⁴³ buyuran bir Peygamber ve bundan istifade eden bir ümmet profili karşımızda durmaktadır. İbn Abbas’a nisbet edilen ve meşhur Hâricî lider Nâfi’ b. el-Ezrak ile aralarında geçen, ayetlerdeki garîb lafızların şiirle açıklanması buna iyi bir örnek sayılabilir¹¹⁴⁴. İstişadın tefsirlerde ne derece yapıldığı, kimlerin hangi şairlerden yararlandığı gibi konuların ayrıntısına burada girecek değiliz¹¹⁴⁵.

Müfessirlerimiz de genelde lugat, nahiv, sarf ve belagat alanlarında şiirden yararlanmışlardır. Kelimelerin aslî-mecâzî anlamları; tekil, ikil ve çoğulları; zıt anlamlıları, müzekker ve müennes oluşları; i’râb yönünden müşkil ayetlerin açıklanması; kıraatlerin arap diline uygunluğu ve teşbih, istiâre, iltifât gibi sanatların açıklanmasında şiire başvurmuşlardır. Hatta Ömer Nesefî’nin şiir zevki olduğunu bu konuda eser kaleme almasından anlayabiliriz. Diğer müfessirimiz Râzî ise mukaddimesinde müfessirin bilmesi gereken ilimlerden birisi olarak şiir sanatını saymıştır¹¹⁴⁶. Alt konu başlıklarının çok olması nedeniyle her müfessirden birer farklı konuyu ele alıp geçmek istiyoruz.

¹¹³⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VIII, ss. 408-9.

¹¹⁴⁰ Şuarâ 26/224-6: وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ

¹¹⁴¹ Ahmed b. Hanbel, cilt: I, s. 175; Buhârî, Edeb, 92: لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا يَرِيهِ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا

¹¹⁴² Şuarâ 26/227: إِنْ لَا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ

¹¹⁴³ Ma'mer b. Râşid, cilt: XI, s. 263; İbn Ebî Şeybe, cilt: V, s. 271; Buhârî, Edeb, 90: إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمَةً

¹¹⁴⁴ Bu eserde yaklaşık ikiyüz kelimenin şiirle açıklaması mevcuttur.

¹¹⁴⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Harun Ögmüş, **Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri**, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.

¹¹⁴⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 2.

Ömer Neseî, “İşte onlar kurtuluşa erenlerdir”¹¹⁴⁷ ayetinde geçen “felâh” kelimesi için farklı anlamları sayarken şiirden yararlanmış. Mesela Lebîd, şiirinde “Öyle topraklara yerleşiyoruz ki hepsine de bizden önce yerleşilmiştir.

Âd ve Himyer'den sonra da felâhı/burada kalmayı umuyoruz”¹¹⁴⁸

derken felâh kelimesinin kalmak, devamlı olmak/بَقَاء anlamını vurgulamıştır¹¹⁴⁹. Râzî de felâh kelimesi için aynı şiirden yararlanarak devamlılık anlamını vurgulamıştır. Aynı kelimenin başka anlamları da içerdiğini yani farklı vücûha sahip olduğunu ileri sürerek Lebîd'den şu şiiri nakleder:

“Eğer onu elinde tutabilirsen tut

Aklı olan kişi dilediğine kavuşur”¹¹⁵⁰

Burada müfessir kelimenin, istediğini elde etmek/ظفر بحاجته anlamına geldiğini ifade etmiştir¹¹⁵¹.

Neseî, “Eğer insanlar ve cinler Kur’ân’ın bir benzerini daha getirmek isteseler buna güçleri yetmezdi”¹¹⁵² ayetinin irabını yaparken cevabın cezimli değil de merfu olması gerektiğini bunun sebebinin ise لَئِنْ ile başlayan yemin cümlesinin şart cümlesine göre baskın çıkmasıdır. Bunun delili ise A’sâ’nın şu şiiridir:

“Eğer bizimle savaşmaktan bıkmadıysan

Bizim de bu uğurda kan dökmekten yılmayacağımızı bil”¹¹⁵³

Bu şiir yoluyla cümledeki i’râb durumunu Neseî şöyle açıklamıştır: “Ayette geçen لَا يَأْتُونَ ifadesi hem cevâb-ı kasem/yeminin cevabı hem de cevâb-ı şart/şartın cevabıdır. Fiil, yeminin cevabı olduğu için merfu olmuş; şartın cevabı kabul edilerek cezmedilme yoluna gidilmemiştir. Yemin, şarttan daha baskın olduğundan bu hareke verilmiştir. Dil açısından doğru ve fasîh olan da budur”¹¹⁵⁴.

Ebû'l-Fütûh Râzî, gerek ayetin tefsirine yardım amaçlı olarak gerekse deyimini anlamını ortaya koyma yönüyle şiirden istifade etmiştir. “Elbiseni temiz

¹¹⁴⁷ Bakara 2/5: أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ...

¹¹⁴⁸ Lebîd, s. 47: نَحْلَ بِلَادَا كُلَّهَا حَلَّ قَبْلَنَا وَ نَرْجُوا الْفَلَاحَ بَعْدَ عَادَ وَ حَمِيرَ

¹¹⁴⁹ Ömer Neseî, 14b.

¹¹⁵⁰ Lebîd, s. 91: اعْقَلِي إِنْ كُنْتَ لِمَا تَعْقَلِي وَ لَقَدْ افْلَحَ مَنْ كَانَ عَقْلًا

¹¹⁵¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 110.

¹¹⁵² İsra 17/88: قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ...

¹¹⁵³ Meymun b. A’sâ, *Divânü'l-A’sâ*, thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ', Daru'l-Kalem, Beyrut, trs., s. 179:

لَئِنْ مُنِيتَ بِنَا عَنْ غَيْبِ مَعْرَكَةٍ... لَا تُلْفَنَا عَنْ دِمَاءِ الْقَوْمِ نُنْقِلُ

¹¹⁵⁴ Ömer Neseî, 250a.

tut”¹¹⁵⁵ ayetini açıklarken bu anlamı desteklemek için İbn Abbas’ın, kendisine bu ibare sorulması üzerine Geylan b. Seleme es-Sekafî’ye ait olan

“Allah’a hamdolsun ki, ne bir günahkârın elbisesini giyindim,
Ne de gadretmekten dolayı yüzümü peçeliyorum”¹¹⁵⁶

şiiirini okumuştur. Burada günahattan uzak durmak anlamını vurgulayan müfessir, ifadenin aynı zamanda nefsini temizleme anlamında kinaye olduğunu da Antere’nin

“Uzunca mızrağı elbiselerine sapladım

Esasen soylu olan kişi mızraklara haram değildir”¹¹⁵⁷

şiiiriyle isbata çalışmıştır. Bir de bu ibareden Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr’in “kalbini temiz tut” anlamını çıkarmalarını da İmruu’l-Kays’ın

“Eğer benim kötü bir huyum seni üzmüşse

Elbisemi çıkar at, zaten o da sıyrılacak”¹¹⁵⁸

şiiirinden istişhad ederek ortaya koymuştur¹¹⁵⁹.

Nesefî, kıraatlerin arap diline uygunluğunu ortaya koymada şiiiri de kullanmaktadır. Mesela “...ve sarımsağından bize çıkarsın...”¹¹⁶⁰ ifadesindeki فُوم

kelimesinin sarımsak, lokma, buğday gibi çeşitli müfessirlere göre anlamını veren Nesefî, kelimenin okunuşu konusundaki ihtilafa değinir. Rebî’ b. Enes ve Kisâî tarafından kelimenin peltek se harfi ile ثُومها şeklinde okunduğunu dile getiren müfessir, İbn Mesud ve Übeyy b. Ka’b’ın da kıraatlerinin bu şekilde olduğunu söyler. Oysa Ümeyye b. Ebî’s-Salt’ın

“O sırada onların evleri oldukça yüksekti.

Oralarda yeşillikler, sarımsak ve soğan bahçeleri de vardı”¹¹⁶¹

mısraında geçtiği üzere doğru olanın kıraatteki gibi “ثُوم” değil de “فُوم” olması gerektiğini ifade eder¹¹⁶².

¹¹⁵⁵ Müddessir, 74/4: وَ ثِيَابَكَ فَطَهَّرَ

¹¹⁵⁶ Geylân b. Seleme es-Sekafî: و اِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ لَا ثُوبَ فَاجِرٍ لَيْسَتْ وَ لَا مِنْ غَدَرَةٍ اتَّقَعَ Bu şaire ait herhangi bir divana ulaşamadık. Ancak şiiire yer veren kaynaklardan bazıları şunlardır: Taberî, cilt: XXIII, s. 10; Ezherî, cilt: VI, s. 100; Sa’lebî, cilt: X, s. 68.

¹¹⁵⁷ Antere b. Şeddâd el-Evsî, **Dîvânu Antere**, el-Mektebü’l-İslâmî, Kahire, 1964, s. 118:

فَشَكَّكَتْ بِالزَّمْعِ الْأَصَمِّ ثِيَابَهُ لَيْسَ الْكَرِيمُ عَلَى الْقَنَا بِمَحْرَمٍ

¹¹⁵⁸ İmruu’l-Kays, **Dîvânü İmrîi’l-Kays**, thk. Mustafa Abdüşşâfi, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s.

و اِنْ يَكْ قَدْ سَاءَ تَكْ مَنِّي خَلِيقَةً فَسَلِّيْ ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَنْسَلْ 113:

¹¹⁵⁹ Ebû’l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 22.

¹¹⁶⁰ Bakara 2/61: ... وَثُومُهَا...

¹¹⁶¹ Ümeyye b. Ebî’s-Salt, **Dîvânü Ümeyye b. Ebî’s-Salt**, thk. Secî’ Cemil el-Cübeylî, Dâru Sâdir, Beyrut, 1998, s. 98: كَانَتْ مَنَازِلَهُمْ إِذْ ذَاكَ ظَاهِرَةً فِيهَا الْفَرَادِيسُ وَالْفُومَانُ وَالْبَصَلُ

Râzî, “قَوْم” kelimesinin İbn Abbas’a göre ekmek anlamına geldiğini Arapların dediklerinde “bize ekmek yapın” sözüyle desteklemesini; Atâ’ya göre buğday anlamına geldiğini Uhayha b. Cülâh el-Evsî’ye (m. 561) ait olan

“Öyle sanıyordum ki ben buğday ziraati dolayısıyla
Medine’ye gelmiş insanlar arasında en zengin kimse idim”¹¹⁶³.

şii’yle desteklemiştir. Kelbî, Nadr b. Şümeyl, Kisâ’ ve Müerric’e göre ise kelime sarımsak anlamında olup onlar da Hassan b. Sâbit’e ait olan

“Sizler kökleri bayağı kimselersiniz
Sarımsak ve soğandır yediğiniz”¹¹⁶⁴

şii’yle kendilerine bir destek bulmuşlardır¹¹⁶⁵.

Kıraat vecihlerinin desteklenmesi hususunda Râzî, şii’ önemli bir araç olarak telakkî etmektedir. Nitekim Yusuf kıssasında geçen “*Haydi gel*”¹¹⁶⁶ ifadesinin okunuşunu kıraat imamlarından naklederken şunları söyler: “Ebû Amr, Âsım, Hamza ve Kisâ’ heyte/هَيْتَ şeklinde; İbn Kesîr haysü kelimesi gibi heytü/هَيْتُ şeklinde; Nâfi’ ve İbn Âmir’in hîte/هَيْتَ şeklinde okuduklarını söyledikten sonra İbn Kesîr’in bu okuyuşuna Tarafe’nin:

“Benim kavmim o kadar uzak kimseler değildir,
Aşiretten bir çağırıcı ‘Haydi çabuk olun’ dediğinde”¹¹⁶⁷

anlamındaki şii’ini şahid olarak göstermiştir. Devamında bu kelimenin hangi dile ait olduğunu tartışıp Ebû Amr ve diğer imamlara göre heyte kıraatinin huccetini Hz. Ali’ye hitab eden bir şairin şu dizelerinden göstermektedir:

“İrakililerin kardeşi, mü’minlerin emirine şunu bildir ki: Yanımıza
gelecek olursan,
Hiç şüphesiz Irak da, İrakililer da sana teslim olmuşlardır. Haydi
durma gel, haydi durma gel”¹¹⁶⁸.

¹¹⁶² Ömer Neseî, 35b.

¹¹⁶³ Şiirin geçtiği yerler için bkz: İbn Abbas, cilt: I, 54; İbn Vehb, s. 25; İbn Uzeyz, s. 367:

قد كنت احسبني كأغنى واجد قدم المدينة في زراعة قوم

¹¹⁶⁴ Hassan b. Sabit, Divan, : طعامكم القوم و الحوقل و انتم اناس لثام الاصول

¹¹⁶⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, ss. 309-10.

¹¹⁶⁶ Yusuf 12/23: ... هَيْتَ لَكَ ...

¹¹⁶⁷ Tarafe b. Abd, Dîvân, s. 77: ليس قومي بالأبعدين إذا ما ... قال داع من العشيرة هيت

¹¹⁶⁸ Ebû Amr b. el-Alâ': أبلغ أمير المؤمنين أخوا العراق إذا أتيتا أن العراق وأهله سلم عليك فهيت هيتا

Râzî, kelime heyte olursa anlamının “gelmek/أَقْبَلَ” olacağını heytü veya hîte olması durumunda “hazırlanmak/تَهَيَّأَ” anlamını kazanacağını ifade ederek konuyu bitirir¹¹⁶⁹. Neseî, bu kelimeyi işlerken farklı bir üslup kullanmamış, hemen hemen aynı bilgiyi paylaşmıştır¹¹⁷⁰.

Kelimelerin müzekker-müennes oluşlarıyla ilgili olarak Neseî açıklamalarda bulunur. Mesela “...Örümcek kendine yuva yapar. Oysa evlerin en çürüğü örümceğin ağıdır...”¹¹⁷¹ ayetinde örümceğin müennes olarak kabul edildiğini oysa bazı şairlere göre örümceğin müzekker olduğunu da şiirden istişhâd eder:

“Onların Hattâl denilen yerde evleri vardır

Sanki onları bir örümcek yapmış gibidir”¹¹⁷².

Genelde arap dilinin kuralları açısından Kur’ân asıl kabul edilse bile müfessir bu görüşü de naklederek farklı görüşlerin de mevcudiyetini bize göstermiştir¹¹⁷³. Râzî ise aynı yerde ankebût kelimesinin hem müzekker hem de müennes olabileceğini vezninin fa’lelût/فَعْلَلُوتُ olduğunu ve çoğulunun da عَنَّاكِبُ şeklinde geldiğini söyler ve aynı şiiri o da kullanır¹¹⁷⁴.

Öte yandan Râzî, sadece Arapça olan şiirlere değil farsça şiirlere de eserinde yer vermiştir. Bunlardan bazısı Arapça şiirin tercümesi kabilinden ya da konuyu iyi anlatma açısından gerek Arapça şiirin bulunduğu gerekse bulunmadığı yerlerde yer almaktadır. Mesela aşağıdaki şiiri veren Râzî, ve tercümesi/ترجمه demek suretiyle Farsçasına da hemen ardından yer verir.

من كان كالطَّرس ذا وجهين من سفه	و ذا لسانين فيما قال من كلم
فسؤد وجهه كالطَّرس محتسبا	و اضرب علاوته بالسَّيف كالقلم ¹¹⁷⁵
*****	*****
هر كه چون كاغد و قلم باشد	دو زبان و دو روی گاه سخن
همچو كاغد سیاه كن رویش	چو قلم گردنش به تیغ بز ¹¹⁷⁶

¹¹⁶⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XI, ss. 45–6.

¹¹⁷⁰ Ömer Neseî, 216a.

¹¹⁷¹ Ankebût 29/41: ... اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ ...

¹¹⁷² Anonim: على هطال لهم منهم بيوت كأن العنكبوت قد ابتناها

¹¹⁷³ Ömer Neseî, 303a.

¹¹⁷⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XV, s. 209.

¹¹⁷⁵ “Kim ki konuşacağı vakit iki yüzlü karalama kağıdı ve iki uçlu kalem gibi olursa O zaman karalama kağıdının yüzünü doldurun ve kalemin fazlalıklarını da kılıçla kısaltın”.

¹¹⁷⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 153.

Bu örneğin ardından müstakil olarak farsça serdettiği beyitlere bir örnek vermek gerekirse “O’nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz”¹¹⁷⁷ ayetinde konuyla ilgili olarak müminlerin kardeşliği bağlamında çeşitli hadisleri nakleden Râzî “Müminler bir vücut gibidir. Bir yeri rahatsız olsa vücudun geri kalan uzuvları uykusuzlukla ateşle rahatsızlanır, durur”¹¹⁷⁸ hadisinin açıklamasında da sanki tercüme koksa da Arif Şîrâzî’ye ait şu beyti serdedir:

“Ademoğlu birbirinin uzvudur ki, Zaten onlar yaratılıştan aynı özdedir.

Nasıl ki bir organda ağrı çıkar, O an kalmaz diğerlerinde de karar”¹¹⁷⁹

Şiir konusunda her iki tefsirin de dolu dolu olduğunu ve şiiri değişik sâiklerle kullandıklarını söylemek mümkündür. Ömer Neseî’nin farsça ayrıca bir tefsiri olmasına rağmen bu tefsirinde hiç farsça şiir kullanmaması ilginçtir. Diğer taraftan Ebû'l-Fütûh Râzî ise çoğunluğu Arapça olsa da belli ölçüde farsça şiire yer vermiştir. Kelime açıklamalarında, kelimenin tekil ve çoğulluğunda, müzekkerlik ve müennesliğinde müfessirlerin genelde cahiliye ve ilk İslami dönem şiirinden istifade etmelerini de şiirde kaynaklık açısından ilk dönemin önemine vurgu yapmalarına bağlıyoruz.

6- Belâgat Yönüyle Tefsirler

Sözün açık, seçik ve fasih olması¹¹⁸⁰ anlamına gelen belagat, düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen; mananın ne anlamı bozacak kadar kısa ne de usandıracak kadar uzun olmayan bir üslupla karşıdakine ulaştırılması esasına dayalı bir ilim dalıdır¹¹⁸¹. Meânî, beyân ve bedî olmak üzere üç ana disiplinden oluşan belâgat ilmi, tefsirlerin üzerinde durduğu konulardandır. Müfessirlerimiz, belagat ilminin verilerinden, sanatlarından faydalanmışlar ve bunu

¹¹⁷⁷ Al-i İmrân 3/103: ... فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ...

¹¹⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, cilt: VII, s. 89; Ahmed b. Hanbel, cilt: IV, s. 268; Buhârî, Edeb, 27: الْمُؤْمِنُونَ كَرَجُلٍ وَاحِدٍ إِنْ اشْتَكَى رَأْسُهُ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالْحَمَى وَالسَّهَرِ

¹¹⁷⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 477: بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهراند

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

¹¹⁸⁰ Halîl b. Ahmed, cilt: IV, s. 421; İbn Düreyd, cilt: I, s. 369; Ezherî, cilt: VIII, s. 135.

¹¹⁸¹ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrut, 1992, s. 31; Kılıç, *Kur’ân Dildeki Sonsuz Mucize*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003, ss. 119-120. Diğer bazı tanımlamalar için bkz: Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut, trs., cilt: I, s. 115; Ebû'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî, *en-Nuket fi l’câzi'l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlul Sellâm, Mısır, 1968, s. 69; Celâleddin Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâga*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 1996, s. 34.

dile getirmişlerdir. Biz, burada her iki müfessirin bazı sanatlara bakışını ve tefsirlerinde kullanmalarını örneklendireceğiz.

Ebû'l-Fütûh Râzî, bazı kelimelere yaklaşırken onları belki de furûk ilmi açısından da değerlendirmek suretiyle yakın anlamlısı olan kelimeyle arasındaki nüansı belirtmekte ve birinin diğerinden daha belîğ olduğunu söyleyerek söz konusu yerde kullanımının daha evlâ olacağını dile getirmiştir. Örneğin, “O, *rahman* ve *rahîmdir*”¹¹⁸² ayetinde bu kelimeleri açıklayan Ebû'l-Fütûh Râzî, kendi görüşünü şöyle ifade eder: “Bu konudaki doğru görüş, her ne kadar ikisi de rahmet/رحم kökünden türese de bu iki lafzın iki ayrı anlama sahip olduğudur. Ancak rahman/رحمان lafzı mübâlağa kalıbında olduğundan rahîm/رحيم kelimesinden daha belîğdir (belîğter/طبعتر). Buna göre rahîm kelimesi de râhim/راحم lafzından daha belîğdir”¹¹⁸³. Ömer Neseî, ise aynı konuda rahman kelimesinin medh/övgü açısından rahîm kelimesinden daha belîğ/ابلع olduğunu ve bu sebepten dolayı önce zikredildiğini söyler. Zira rahman kelimesinin bir anlamı da rızık veren/الرازق iken rahîm kelimesinin anlamı bağışlayan/الغافر dır. Neseî'ye göre kula daha önce yansıyan fiil daha önce zikredildiği için burada ona göre belâgat açısından üstün bir incelik vardır¹¹⁸⁴.

Râzî, “*Bu sebeple Rabbin onların üzerine azap kırbacını indirdi*”¹¹⁸⁵ ayetinde kırbaç/سوط kelimesine Katâde'nin bir tür azab anlamı verdiğini; Süddî ise hergün bir azab çeşidinin kâfirlere uygulandığını ve bunun da onlardan bir tür olduğunu söyler. Kendi görüşüne göre ise “doğru olan/ درست آن است كه” bu ifadenin istiâre olduğu yönündedir. Zira kırbaç işkence aletidir. Nasıl ki, nimet için el/يد kullanılıyorsa azab için de aletin kullanılması mümkündür. Bunu desteklemek için müfessir şu şiiri de kullanmıştır:

“Yüce Allah'ın onun dinini üstün getirdiğini görmedin mi?

¹¹⁸² Fatiha 1/3: الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

¹¹⁸³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 58.

¹¹⁸⁴ Ömer Neseî, 4a.

¹¹⁸⁵ Fecr 89/13: فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ

Ve kâfirlerin üzerine azab kamçısını indirdiğini”¹¹⁸⁶.

Burada müfessirin deyimiyile istiâre sanatı vardır¹¹⁸⁷. Ancak burada kanımızca sebebiyyet alakasına binâen mecaz olduğunu söyleyebiliriz. İsimlendirme yönünden bir sıkıntı olduğu fikrindeyiz. Zaten Neseî, aynı ayetin açıklamasında bu ifadenin başlarına azabın geçirilmesini anlatan bir mecaz olduğunu söylemiştir¹¹⁸⁸.

Neseî, “...Birbirinizle içli dışlı olmuşken...”¹¹⁸⁹ ifadesi hakkında burada zikredilen ifdâ lafzının aslında cinsel ilişki anlamına geldiğini söylerken İbn Abbas’ın bu konuda dile getirdiği “Bu cümle cinsel ilişkiye girmekten kinayedir. Zira Allah, kitabını duyulmasını dahi çirkin bulduğu konulardan münezzeh kılmıştır. Kur’ân’da üç yerde bu meyanda âyet geçer. Her birinde cinsel ilişkinin adı ifdâ/الإفشاء, sirr/سِرٌّ¹¹⁹⁰

ve mess/مَسٌّ¹¹⁹¹ lafızlarıyla zikredilmiştir” görüşünü de aktarır¹¹⁹². Râzî de ifdâ kelimesinin arada bir engel bulunmaksızın iki kişinin bir arada olması ve birbirlerine ulaşması anlamına geldiğini ve bu kullanımdan maksadın kinaye olduğu fikrindedir¹¹⁹³.

Râzî, “...Allah, inananları sizin bulunduğunuz şu durumda bırakacak değildir...”¹¹⁹⁴ ayetinde gaib sigasından muhataba dönüldüğünü aslında “bulundukları durumda/علي ما هم عليه” olması gerektiğini ve burada “Telvînü’l-Hitâb”¹¹⁹⁵ sanatının yer aldığını söyler. Bunun için de aynı minvalde, “...Siz gemideyken, bu gemiler yolcuları alıp giderler...”¹¹⁹⁶ ayetinin mevcut olduğunu dile getirerek

“Vâh bana! Bu genç yaşta Halidin ölümüne

¹¹⁸⁶ Anonim: ألم تر أن الله أظهر دينه و صب على الكفار سوط عذاب:

¹¹⁸⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, ss. 269-70.

¹¹⁸⁸ Ömer Neseî, 397b.

¹¹⁸⁹ Nisa 4/21: ... وَقَدْ أَقْصَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ ...

¹¹⁹⁰ Bakara 2/235: ... وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُمْ سِرًّا ...

¹¹⁹¹ Bakara 2/236: ... مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُمْ ...

¹¹⁹² Ömer Neseî, 103b.

¹¹⁹³ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 298.

¹¹⁹⁴ Al-i İmran 3/179: ... مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ ...

¹¹⁹⁵ Telvînü’l-Hitâb, bazı kaynaklarda iltifât sanatı olarak da geçmektedir. Sözlükte “insanın yüzünü bir tarafa çevirmesi, döndürmesi” anlamına gelen iltifât kelimesi bir ayette, beyitte veya bir sözde beklenmedik şekilde şahıs, zaman ve üslûp bakımından değişiklikler yapmaktır. İltifât sanatı hakkında bkz: Süleyman Mollaibrahimoğlu, “Kur’ân-ı Kerim’de İltifât Sanatı”, **Diyanet İlmî Dergi**, cilt: 33, sayı: 1, 1997, ss. 15-35; İsmail Durmuş, “İltifât”, **DİA**, İstanbul, 2000, cilt: XXII, 152-3; Kadir Kınar, “Belâğatta İltifât”, **Bilimname**, Kayseri, 2006, cilt: VII, sayı:2, ss.75-106; Mehmet Dağ, **Kur’ân’da Üslup Diyalektiği: İltifât**, Salkımsöğüt Yayınları, Ankara, 2008.

¹¹⁹⁶ Yunus 10/22: ... حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ ...

Yüzünün beyazlığı ak topraklar için miydi”¹¹⁹⁷

şiiiryle bunu destekler. Bu şiirde normal gidişata göre gaib sigasıyla وجهك

ifadesi وجهه şeklinde olmalıydı. Ancak muhatap sigasıyla zikredildiğinden bir üslup değişikliği, iltifâttan söz etmek mümkündür¹¹⁹⁸. Ömer Neseî'nin aynı âyet için gâib sigadan muhâtaba sigasına bir dönüş/rücû' olduğunu belirttiğini¹¹⁹⁹ başka bir açıklama yapmadığını vurgulamamız gerekir.

Râzî, meânî ilminde inşâ bölümünün alt başlıklarından biri olan istifhamın hangi anlamlara sahip olduğunu yeri geldikçe ayetler üzerinden belirtmiştir. Mesela, “Allah'ın her şeye gücü yettiğini bilmez misin?”¹²⁰⁰ ayetinde geçen istifhâm hemzesinin takrîr/onaylama anlamında olduğunu¹²⁰¹ söylerken Neseî, buradaki istifhâmın yine takrîr anlamında olduğunu, aynı zamanda emir anlamının da olabileceğini ifade etmiştir. Bu te'vile göre anlam “Allah'ın her şeye gücünün yeteceğini bil/عَلِّمْ” şekline evrilmiştir¹²⁰². “İnandıktan sonra tekrar küfre dönmüş bir topluluğa Allah nasıl doğru yolu gösterebilir ki?”¹²⁰³ ayetinde istifhâm edatı olan “keyfe”nin inkar ve nefy anlamlarını taşıdığını, yani Allah'ın doğru yola iletmeyeceğini¹²⁰⁴ vurgulayan Râzî'nin yanında Neseî de edatın inkâr manası taşıdığı görüşündedir¹²⁰⁵. Râzî, “Siz burada güven içinde bırakılacağınızı mı sanıyorsunuz?”¹²⁰⁶ ayetindeki istifhâmın inkâr ifade ettiğini söylerken¹²⁰⁷ Neseî, bu konuda bir açıklama yapmamıştır. Yukarıda zikredilen ayetler ve içerdikleri istifhâm çeşitleri istifhâmın birkaç türünden seçmedir.

Belağat yönünden müfessirlerimizden yaptığımız alıntılar, aslında bu ilmin daha tam oturmadığı ve istikrar bulmadığı, alanlar arası kaymanın olabildiği bir dönemdedir. Her ne kadar belagat ilminin ana unsurları mecaz, teşbih, istiâre, haber, inşâ gibi kavramlar kullanımda olsa da gene de Fahreddin Râzî, Sekkâkî, İbnü'l-Esîr ve Kazvînî gibi bu ilme ana şeklini verenlerden önceki belagat ilmi tam,

¹¹⁹⁷ Ebû Kebîr el-Hüzelî, *Dîvânü'l-Hüzelîyyîn*, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire, 1995, cilt: II, 101:

يا لهف نفسي كان جدّة خالد و بياض وجهك للتراب الاعفر

¹¹⁹⁸ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, ss. 179-80.

¹¹⁹⁹ Ömer Neseî, 97b.

¹²⁰⁰ Bakara 2/106: أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

¹²⁰¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 104.

¹²⁰² Ömer Neseî, 45a.

¹²⁰³ Âl-i İmrân 3/86: كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ...

¹²⁰⁴ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 419.

¹²⁰⁵ Ömer Neseî, 86b.

¹²⁰⁶ Şuara 26/146: أَتُتْرَكُونَ فِي مَا هَلَفْنَا آمِنِينَ

¹²⁰⁷ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIV, s. 347.

sistematik bir yapıya kavuşmuş değildir. Dolayısıyla müfessirlerimizde ve diğer tefsir yazarlarının eserlerinde ortaya çıkan kavram karmaşasını, terimlerin birbiri yerine kullanılmasını buna bağlayabiliriz.

B- Fıkıh İlmi Açısından Tefsirler

Kur'ân, insanların mutluluğu ve maslahatını sağlama yönüyle pek çok teşrîî hüküm barındırmaktadır. İnsanın amel yönüyle lehinde ve aleyhinde olanları bilmesi olarak tanımlamanın mümkün olduğu fıkıh ilmi, ibadet, muamelât ve ukûbât gibi hususları kendine konu edinmiş bir ilimdir. Bu sebeple kendisine Kur'ân'ın ahkâm yönünü konu edinen ve sadece bunlarla ilgilenen tefsirler¹²⁰⁸ olduğu kadar ayetleri tefsir esnasında diğerleri gibi fikhî içerikli olanları da işleyen tefsirler vardır.

Fıkıh ilmi dediğimiz zaman doğrudan aklımıza fûrû-u fikh denilen fikhin günlük hayata yansıyan kısmı anlaşılmaktadır. Oysaki bu ilmin şer'î delillerden şer'î hükümler istinbât etmeyi kendisine konu edinen bir de usûl yönünün olduğu muhakkaktır.

Tefsir usulü, hadis usulü gibi ilimlerin temel kaynağının fıkıh usulü olduğu söylenebilir. Zira bu ilimler arasında konuların ve malzemenin ortaklığı ve her birinin benzer yollarla çalışması, onları bir ortak tabana yerleştirmektedir¹²⁰⁹. Mesela Zerkeşî, fıkıh usulü bilgisini ayeti anlamada en önemli yollardan biri olarak nitelemektedir¹²¹⁰.

1- Usûl-ü Fıkıh Yönüyle Tefsirler

Nesefî, açıkça vurgu yapmasa da bazı yerlerde bu ilmin verilerini kullanmaktadır. Yukarıda da söylediğimiz gibi konuların neredeyse ortak olması hasebiyle Kur'ân ilimleri babında işlenen nesh, muhkem-müteşabih gibi konular; lafızların delaleti, şumûlü gibi usul konularının yaklaşık olarak dilbilimsel tefsir başlığında işlenmesi bize açıkça göstermektedir ki, tefsir ilmi ve usulü için fıkıh usulü

¹²⁰⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Konya, 1994, sayı: 5, ss. 203-217; Hüseyin Emin Sert, "Tefsir Târihinde Fikhî Tefsirler ve İmam Şâfi'ye Nisbet Edilen Ahkâm-ı'l-Kur'ân", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kayseri, 1995, s. 33; Mevlüt Güngör, **Kur'ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir**, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1996, s. 51.

¹²⁰⁹ Fıkıh usulü ve tefsir usulü arasındaki ortak konular ve bazı değerlendirmeler için bkz: Gıyâsettin Arslan, "Tefsir Usulünü Fıkıh Usulüne Karıştırmak", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt: 13/2, 2008, ss. 1-34. Aynı zamanda tefsir usulü kitabı olmakla birlikte konuları arasına fıkıh usulünden bazı başlıklar yerleştiren ilim adamları da vardır. Örneğin, Halid Abdurrahman el-Akk, **Usûl-ü't-Tefsir ve Kavâidüh**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986; Halis Albayrak, **Tefsir Usûlü** (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler), Şule Yayınları, İstanbul, 1998.

¹²¹⁰ Zerkeşî, cilt: II, s. 6.

bilgisinin gerekliliği büyük önem taşımaktadır. Neseî tefsirinde bu ilimden ve verilerinden yararlanmışır. Bunun yanında Râzî, mukaddimesinde usûl ve fıkıh ilmi açısından şunları söylemektedir: “Müfessirin, usulü gereği müteşabih âyetleri yorumlayıp gereğince amel etmek için aklî delilleri iyi bilmesi ve şer’î hükümleri ihtiva eden âyetleri bilecek ve onlardan sahih hükümler istinbat edebilecek kadar fakih olup usul bilgisinden haberdar olması gerekir. Zira fıkıhın delilleri bu esaslar üzerine bina olur ve bunlardan istihrâc edilir”¹²¹¹. Bu ifadeler ışığında aslında müfessir, usul-ü fıkıhın tanımını da yapmakta ve müfessirin bilmesi gereken aslî ilimlerden olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Usul anlamında Neseî, daha çok Mâtürîdî etkisi altında kalmış iken Râzî’de Seyyid Murtezâ etkin bir unsurdur.

Ömer Neseî, usul konularından olan âmm-hâss babını tefsirinde işlemiştir. Kısaca değinmek gerekirse her şeyi içine almak, kapsamak anlamında olan âmm lafzı¹²¹², terim olarak da herhangi bir sınırlama olmaksızın kendisine uygun olan anlam ve lafızların tümünü kapsayan lafza denir¹²¹³. Tek kalmak, özel olmak, sınırlamak anlamlarına gelen¹²¹⁴ hâss ise tek bir anlama ya da sınırlı sayıda fertlere delalet eden kavrama denir¹²¹⁵.

“Göklerdekiler, yerdekiler, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğunun Allah’a secde ettiğini görmüyor musun?”¹²¹⁶ ayetinin umûm-husûs konusuna girdiğini belirterek burada zikredilen tüm varlıklardan “insanların bir çoğu” ifadesinin ayrı zikredilmesinin umûmun tahsisi olduğunu söyler. Zaten insanlar, “yerdekiler” ifadesinin kapsamına girmektedir. Ayrıca zikredilmek suretiyle bir tahsîs yapılmıştır. Müfessire göre zaten her şeyin gölgesinin secde ettiği konusunda “Allah’ın yarattıklarını görmüyorlar mı ki, Allah’a secde ederken gölgeleri sağa sola meylediyor”¹²¹⁷ ayetinde her şey umûm olarak kapsama alınmışken burada öğelerin tek tek zikredilmesi apaçık tahsîstir¹²¹⁸.

Ebû'l-Fütûh Râzî, bu ayeti ele alırken burada geçen “men” ism-i mevsûlünden maksadın her ne kadar umûm görünse de husus olduğu bilgisini verir.

¹²¹¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 2.

¹²¹² Halîl b. Ahmed, cilt: I, s. 94; Ezherî, cilt: I, s. 88.

¹²¹³ Şâfî, **er-Risâle**, cilt: I, s. 56; Cassâs, cilt: I, s. 59; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, **el-Lüma' fi Usulî'l-Fıkıh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 26.

¹²¹⁴ İbn Düreyd, cilt: I, s. 105; Ezherî, cilt: VI, s. 292.

¹²¹⁵ Pezdevî, s. 6; Ebû'l-Meâî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, **el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh**, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, cilt: I, s. 145; Gazâlî, s. 246.

¹²¹⁶ Hacc 22/18: ... أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ...

¹²¹⁷ Nahl 16/48: أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَتَّحُ طَلَاهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّامِلُ سَجْدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ

¹²¹⁸ Ömer Neseî, 274b.

Zira insanların çoğu Allah'a secde etmemekte, O'na inanmamaktadır. Bizim mezhebimiz(Şîa)'e göre diyerek bir mezhep görüşü ileri sürmekte ve usul alimlerinin “men” ve “mâ” ism-i mevsullerinin umûm lafızların bir özelliği olduğunu söylemelerine rağmen İmamiyye usulüne göre¹²¹⁹ bunların hem umûm hem de husus ifade ettiklerini, sadece umuma ait olmayan müşterek bir lafız olduklarını vurgulamaktadır¹²²⁰.

Nesefî, lafızların şumûlüne ait bir mesele olan emir konusunda da bazı şeyler söylemektedir. “*Haydi bakalım getirin bir suresinin benzerini!*”¹²²¹ ayetinde emrin dokuz farklı anlama geldiğini ve bunun bağlama göre değiştiğini dile getirerek tıpkı vücûh ilminde olduğu gibi bu manaları sıralar. Bunlar sırasıyla farz kılma¹²²², nedb¹²²³, ibâha¹²²⁴, tahyîr¹²²⁵, nehy¹²²⁶, redd¹²²⁷, tekvîn¹²²⁸, şart¹²²⁹ ve i'câz¹²³⁰ anlamlarıdır¹²³¹.

Aynı ayette Râzî, emrin hakikaten bir emir mi olduğu konusunda ihtilaf olduğunu söylerken gerçekte onun bir emir olmadığı fikrindedir. Zira emir-emredilen şeyin istenen bir şey olması kaydıyla- rûtbece yukarıda olanın aşağıda olana “şunu yap/افعل” demesi ya da o manada bir sözüdür. Ancak burada Allah, bu emrin yerine getirilmemesini istemektedir. Zaten getirmeleri de doğru olan bir husus değildir. Ayrıca müfessir emir siğasının emir, ibâha, tehdîd ve tehdadî anlamları arasında müşterek bir sîga olduğunu belirterek yukarıda sayılan ayetleri aynen ta'dâd eder¹²³².

¹²¹⁹ Seyyid Murtezâ, **el-Fusûlü'l-Muhtâra**, thk. Seyyid Nureddin Caferiyân el-İsbehânî, Dâru'l-Müfîd, Beyrut, 1993, s. 152; Ebû Cafer et-Tûsî, **el-İktisâd**, Matbaatu'l-Hayyâm, Kum, 1400, s. 130.

¹²²⁰ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: XIII, s. 312.

¹²²¹ Bakara 2/23: ... فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ...

¹²²² Bakara 2/43: ... وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...

¹²²³ Hacc 22/77: ... وَافْعَلُوا الْخَيْرَ...

¹²²⁴ Maide 5/2: ... وَإِذَا خَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا...

¹²²⁵ İsrâ 17/110: ... قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ...

¹²²⁶ Fussilet 41/40: ... اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ...

¹²²⁷ Al-i İmran 3/168: ... قُلْ فَادْرَأُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ...

¹²²⁸ Bakara 2/65: ... كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ...

¹²²⁹ İsrâ 17/50: ... قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا...

¹²³⁰ Bakara 2/258: ... فَأَبْ يَمَّا مِنَ الْمَغْرِبِ...

¹²³¹ Ömer Nesefî, 22a.

¹²³² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 162.

*“Kim, kendisine doğru yol apaçık belli olduktan sonra Peygambere muhalefet eder ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse onu gittiği yolda bırakır, cehenneme göndeririz. Orası ne kötü bir dönüş yeridir”*¹²³³ ayetine her iki müfessirin perspektifinden bakarak farklılığı görelim. Neseî, ayetin lafız itibariyle bu sıfatı haiz olan herkesi kapsadığını anlatıp, şer’î delillerden icmânın huccet oluşuna delil teşkil ettiğini dile getirmek suretiyle müminlerin yolunun, ortak düşüncesinin dışına çıkmanın dalalet olduğunu vurgulamaktadır. Görüldüğü üzere Neseî, bu ayeti icmanın delil teşkil etmesine bir dayanak olarak almaktadır¹²³⁴.

Râzî, bir kısım mütekellim ve fakihin, icmanın hucciyetinin bu ayetle sahih olduğu görüşünü ileri sürdüklerini ve bu ayette resule muhalefet ile müminlerin görüşünün hilafına bulunmanın yasaklandığını dolayısıyla da bu yoldan şaşmamanın gerektiğini savunduklarını anlatıp bu düşüncenin birkaç yönden doğru olmadığını dile getirir. Birincisi, âyet bütün müfessirlere göre belli bir konuda, bir olay üzerine inmiştir¹²³⁵. Aksi yönde bir delil olmadığı sürece genele hamledilemez. Kaldı ki genel olursa “müminlerin yolunun dışı” ibaresi puta tapmak anlamında olup o zaman icmanın sahih olduğuna bir delil sayılabilir. İkinci husus, müminler kelimesi ile “men” şart edatının umûm ifade ettiği kesin değildir. Kaldı ki kesin olsa bile bir delil olmadığından kimleri nasıl ve nereden tahsîs edeceğimiz de malum değildir. Üçüncüsü, âyet müminlerin olmayan bir yolun haramlığını ifade etmekte iken nasıl olur da müminlerin yoluna uymayı farz kılabilir? Ayrıca bir şey haram değilse onun vücubu kadar mendupluğu ve mübahlığı söz konusu olup her birinin de bir delile dayalı olması gerekir¹²³⁶.

Yukarıdaki ifadelerden anladığımız, Ömer Neseî’nin cumhur-u ulemaya¹²³⁷ göre icmanın sahihliğini bu ayete dayandırmasıdır. Öte yandan Râzî ise bu ayete dayanarak bu sonuca varılamayacağını mantikî çıkarımlarla ve mezhep görüşünü de savunarak ortaya koymuştur.

¹²³³ Nisa 4/115: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

¹²³⁴ Ömer Neseî, 116a.

¹²³⁵ Ayetin iniş sebebi için şu rivayet aktarılır: Tu’me b. İbrîk ya da Ubeyrik adlı şahıs, sahabeden birinin zırhını çalmıştı. Tam yakalanacakken onu bir yahudinin bahçesine atarak suçu ona attı. Ardından da islamdan çıkarak kafir olup Mekke’ye kaçtı. Buna yer veren bazı kaynaklar için bkz.: Mukatıl, cilt: I, s. 257; Müslim, Tefsir, 5; Taberî, cilt: IX, 183.

¹²³⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 113.

¹²³⁷ İcmanın hucciyetine dair bazı ehl-i sünnet âlimlerinin görüşleri için bkz: Muhammed b. Huseyn Kâdî Ebû Ya’lâ, **el-Udde fi Usulî'l-Fıkh**, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî, Riyad, 1990, cilt: IV, s. 1085; Ebû İshak eş-Şîrâzî, s. 87; Serahsî, **Usûl**, cilt: I, s. 296.

“...Size bilmediğiniz şeyleri de öğretir”¹²³⁸ ayetinde Nesefî doğrudan anlam verip geçmiş iken Râzî, “Allah ancak sem’î bilgilerle ve peygamberin getirdiği ilimle bilinir. Çünkü Allah, ‘ben size bilmediklerinizi öğretsin diye peygamber gönderdim’ demektedir” görüşünde olanların görüşlerinin batıl, boş olduğunu bu ayetten çıkarmaktadır. Devamında da insan aklının bedîhî olarak bir şeyleri kavrayabildiğini, nazar yoluyla bazı sonuçlara ulaşabildiğini ve herhangi bir öğreti olmaksızın aklın çalıştırılabildiğini söylemekte ve bu ayette kıyası bir delil olarak savunanların iddiasının gerçeği yansıtmayıp batıl olduğunu dile getirerek şunları ifade etmektedir: “Allah, şeriat ve sünneti bize peygamber yoluyla öğretip nimet veriyor. Eğer kıyas, şer’î bilgileri öğrenme yollarından biri olsaydı bu unsurlarla birlikte sayılır ve kıyas yapanlar, resulün verdiği bilgiye gerek duymazdı”¹²³⁹. Anlaşıldığı üzere Râzî, kıyasın edille-i şer’iyyeden olmadığı fikrini açıkça ifade etmektedir. Bu konudaki fikrini “Eğer bir konuda ayrılığa düştüğünüzde, Allaha ve resulüne havale edin”¹²⁴⁰ ayetinde de açıklamaktadır. Ona göre Allah bir ayrılık, ihtilaf olduğunda kitab ve sünnete başvurmayı emretmiştir. Kıyas da bu delillerden olsaydı Allah onu da emrederdi. Ancak Allah ilk iki kaynak hakkında “sizin için daha hayırlıdır” buyurarak sanki buradaki te’vil, sizin kendi yorumunuzdan daha iyidir demeye getirmektedir¹²⁴¹. Buradan anlaşılan icma aslî delillerden değil ama kitabı sünneti veya masum imamların sözünü açıklayıcı olduğunda huccet teşkil etmektedir.

Nesefî, bu ayetin icmanın hucciyetine delil teşkil ettiğini, aksinin caiz olmadığını söylerken; zahir ashabının ictihad ve kıyas Allah için caiz olmadığından bu ayetin zahirine tutunarak kitap ve sünnetin dışındaki delilleri kabul etmediklerini dile getirmektedir. Bu konuda kendi görüşünü de Nesefî’den dinleyelim: “Bunu reedediyoruz. Bu âyet, kıyasın cevazına işaret etmektedir. Nitekim Allah ve resulüne havale etmek, Kur’ân ve sünnetin muhtevasıyla amel etmek anlamındadır. Her ihtilafta kitab ve sünnete başvurulur ancak her olayın çözümü hakkında açık bir nass bulunmazsa işte bu âyet, bu konuda araştırma yapmak, kafayı çalıştırmak ve muktezasınca amel etmek yönünde bir emirdir”¹²⁴².

2- FÜRÛ-U FIKIH YÖNÜYLE TEFSİRLER

¹²³⁸ Bakara 2/151: ... وَتُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ...

¹²³⁹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: II, ss. 228-9.

¹²⁴⁰ Nisa 4/59: ... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ...

¹²⁴¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, s. 415.

¹²⁴² Ömer Nesefî, 109b.

Her iki tefsirin fikhî yönden zengin olduğunu söyleyebiliriz. Zira Nesefî, Mâtürîdî fıkıh ve kelim geleneğinden yetişmiş, yüzlerce hocadan ders almış ve fıkıh alanında gerek fûrû' gerekse karşılaştırmalı mezhepler alanında eserler kaleme almıştır. Her ne kadar tefsirinde bu eserlere atıfta bulunmasa da eserlerin isimleri bize bu konuda çok şey anlatmaktadır: el-Hasâis fi'l-Fürû', el-Hasâil fi'l-Mesâil, el-Fetâvâ'n-Nesefiyye, el-Manzumetü'n-Nesefiyye fi'l-Hılâf, Nazmu'l-Câmii's-Sağîr, el-Mesâil fi'l-Furû', Minhâcu'd-Dirâye fi'l-Furû', Fetâvâ Ebi'l-Hasen Atâ b. Hamza es-Soğdî. Fikhî içerikli ayetlerde genelde mezhep görüşünü isbat için çaba gösterir. Ebû Hanife, Şâfiî, gibi isimler vererek, varsa Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşüyle konuya açılım sağlar. Ancak özellikle Şâfiî mezhebinin görüşlerinin karşısında kendi mezhebini üstün tutmak için gayret sarfetmiştir.

Ebû'l-Fütûh Râzî'nin tefsirinin karşılaştırmalı/mukâran bir fıkıh kitabının tefsire yansması olarak kabulü mümkündür. Zira tefsirinde fikhî ayetlere geldiğinde öncelikle genelde ehl-i sünnet mezhepleri olmak üzere özelde Ebû Hanife, Şâfiî, Evzâî, Süfyân-ı Sevrî, Rebî', Müzenî, Malik b. Enes, Ebû Yusuf gibi isimlere atıfta bulunur. Sonunda bizim mezhebimize göre, bize göre, ashabımıza göre gibi nitelemelerle kendi mezhebî görüşüyle konuya noktayı koyar.

Kaynakları verme babında her iki tefsirden "besmele"nin âyet sayılıp sayılmadığı konusundaki tartışmaları vermek yerinde bir örnek olacaktır¹²⁴³. Bunu vermemizin nedeni, eğer besmele âyet ise okumayanın namazı, "Fatihâ'sız namaz olmaz"¹²⁴⁴ hadisi gereğince Fâtiha suresini tam okumadığı için geçerli olmayacaktır. Nesefî bu konuyu besmele tefsirinin sonu ile Fatihâ suresinin başında işler. İmam Mâlik'e göre besmelenin, her surenin başında bir âyet olduğunu; Şâfiî'ye göre ise sadece Fatihâ'nın başında âyet sayıldığını, İmâm Muhammed'e göre her sureyi diğerinden ayırmak amaçlı olarak bulunan bir âyet olduğunu söyleyen Nesefî, mezhebin açık/zahir görüşünün ise bunun Kur'ân okumaya başlarken saygı amaçlı olarak okunduğunu ve bir âyet olmadığını ya da en azından Neml suresinde¹²⁴⁵ olduğu gibi bir ayetten daha az bir parça olduğunu dolayısıyla cünüp, hayızlı ve lohusalara okunmasının yasak olmadığını belirtmiştir.

¹²⁴³ Bu konu hemen her tefsirin başında tartışılmıştır. Ancak özel bilgi için bkz. Abdullah Aydemir, "Besmele", **Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi**, Ankara, 1971, cilt: X, sayı: 106-7, ss. 82-89; Şen, "İstiaze ve Besmele", **Diyanet İlmî Dergi**, Ankara, 2004, cilt: XL, sayı: 1, ss. 91-100.

¹²⁴⁴ İbn Sa'd, cilt: VI, s. 147; İbn Ebî Şeybe, cilt: I, s. 316; Ebû Davud, İstiftâhu's-Salât, 21: لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

¹²⁴⁵ Neml 27/30: إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Tartışmaya Fatiha suresinin kaç âyet olduğu bölümünde devam eden Nesefî, Hasan Basrî'ye göre sekiz âyet; Hüseyin el-Cu'fî'ye göre altı âyet; cumhura göre yedi âyet olduğunu belirtir. Hasan Basrî'nin besmele ve "en'amte aleyhim" kısmını âyet saydığını; Cu'fî'nin bunları âyet saymadığını; geri kalanların ise bu sureyi yedi âyet saydıklarını ifade ederek "ashâbunâ" dediği Hanefîlerin son ayeti birleştirip besmeleyi ayetten saymadıklarını ve Şâfiî tarafından besmelenin âyet sayıldığını söyleyip diğer konuya geçer¹²⁴⁶.

Ebû'l-Fütûh Râzî, konuya besmelenin âyet olduğu fikrini öne sürerek başlar. Ona göre besmele, hem Fâtiha'da hem de her surede âyettir. İshak b. Râheveyh, Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ubeyde, Atâ, Zührî ve Abdullah b. Mübarek bu görüştedir. Şâfiî'ye göre besmelenin tam bir âyet olduğunu ve Fatiha'dan sayıldığını söylerken Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes ve Evzâî'ye göre ise besmelenin ne Kur'ân'dan ne Fatiha'dan ne de hiçbir sureden âyet sayılmadığını ileri sürmekte ve İmâm Mâlik'e göre namazda okunmasının mekruh olduğunu belirtmektedir. Ebû'l-Hasen Kerhî'nin ise iki görüş belirttiğini birinin Ebû Hanîfe paralelinde iken diğerinin de İmâmiyye doğrultusunda olduğunu söyleyen Râzî, bunların fakihlerin ihtilafı olduğunu doğru olanın birkaç maddede şöyle sıralanabileceğini ifade eder:

Birincisi, besmelenin Neml suresinde bir ayetin bir kısmı olduğuna dair ümmetin görüş birliği vardır. Mushaf hattında normal metinle aynı renkte ve yazı tipinde yazıldığına göre mutlaka Kur'ân'dan sayılmalıdır. Ayrıca Kur'ân'da Rahman, Murselât gibi surelerde tekrarlar olduğu gibi burada da besmelenin tekrarı da onun gibidir.

İkincisi, besmele ya surenin başında ya sonunda ya iki sure arasında ya da indiği gibi yazılmasıdır. Eğer başında olacaksa Tevbe suresinin başında niçin yok? Eğer sonunda olacaksa Nas suresi sonunda neden yok? Yok eğer iki sure arasında fasıla olacaksa Neml'de var ama Enfâl ve Tevbe arasında neden yok? Bu soruların cevabı pek de kolay değildir. Geriye tek bir ihtimal kalmıştır ki o da vahiy nasıl indiyse öyle yazılmasıdır ki durum böyle olmadığına göre yazılmamıştır.

Râzî, besmelenin Kur'ân'dan âyet olduğunu isbat etmek için yukarıda saydığı mantikî delillere sünnetten de bazı deliller ekler. Mesela İbn Büreyde el-Eslemî tarafından rivayet edilen ve Hz. Peygamber tarafından kendisine "Kur'ân okumaya neyle başlıyorsun?" diye sorulması üzerine "bismillahirrahmanirrahim" diye cevap veren İbn Büreyde'ye yine Peygamber tarafından tasvip ve tasdik amaçlı "evet ta

¹²⁴⁶ Ömer Nesefî, 4b.

kendisi” şeklinde cevap verilmesi¹²⁴⁷ ona göre besmelenin hem Fatiha’dan bir âyet hem de her surenin başında bir âyet olduğu fikrinin delilidir. Ümmü Seleme’den gelen ve Peygamberin Fatiha’yı tane tane okuduğu rivayeti¹²⁴⁸, Said b. Cübeyr’den gelen Fatiha’nın âyet sayısı ile ilgili İbn Abbas rivayeti¹²⁴⁹, Muâviye’nin Medine’de sahabeye namaz kıldırırken besmele okumadan Fatiha ile namaz kıldırmasına sahabenin “namazdan mı çaldın yoksa unuttun mu?” şeklindeki tepkisini anlatan rivayeti¹²⁵⁰ de zikrederek kendi görüşüne argüman sağlamaya çalışır.

Her iki müfessirin konuyu işlemelerinde vermiş oldukları örneklerin ve kaynakların ne denli geniş bir yelpazeden olduğu açıktır. Neseffî, bu konuları diğer fûrû’ eserlerinde işlediği için tefsirinde kısa geçmiş olabilir. Ancak Râzî’nin bu alanda başka eseri olmadığı için bütün bilgisini tefsirinde kullanması ve konuyu Neseffî’ye göre daha geniş ele almasını gerekli kılmıştır. Bunun sonucunda kendi görüşüne yakın gördüğü kişileri ve muhalifleri ile rivayetleri arka arkaya sıralaması onun konuyu dikkatle incelediğini gösterir. Başta dediğimiz gibi Râzî, fukahânın ihtilaf ettiği konuda önce kendi mezhebini doğrulayıp sonra da bu minval üzere delilleri sıralamaktadır. Burada her iki müfessirin ortak kaynaklarını görmekteyiz. Bunun nedeni ya da Şîî kaynak ismi verilmeyişi ilk üç asrın telif ve tedvin asrı olması ve Râzî tarafından pek kendi asrından alıntı yapılmamasıdır. Ayrıca Râzî’nin taassuba kaçmadan objektif olarak görüşleri nakletmesi de ilmî emanet yönünden şık bir duruştur.

Bu uzun örnekten sonra asıl konuya giriş yapmak yerinde olacaktır. Ehl-i Sünnet fukahası nasıl ki Kur’ân’ı didik didik ederek ciltler dolusu fıkıh kitabında işlemişlerse aynı işlemi Şîî fakihler de uygulamışlardır. Bunun yanında bu konuya ayrılmış olan ahkâm tefsirlerini de unutmamak gerekir. Her iki yönelişin de kendi fikhî normlarını bu eserlere aksettirdiği aşikârdır. Şii müellif ve müfessirlerden Seyyid Murtezâ’nın el-İntisâr’ı ile Ebû Cafer et-Tûsî’nin el-Hılâf adlı eserleri “öteki” olarak ehl-i sünnet görüşlerini işlemesi açısından önemlidir. Şimdi bu iki mezheb

¹²⁴⁷ Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, **Sünenü’l-Dârekutnî**, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü’l-Risâle, Beyrut, 2004, cilt: II, s. 80; Beyhakî, **es-Sünenü’l-Kübrâ**, cilt: X, s. 106; Taberânî, **el-Mu’cemü’l-Evsat**, cilt: I, s. 196:

بِأَيِّ شَيْءٍ تُفْتَحُ الْقِرَاءَةُ إِذَا افْتَتَحْتَ الصَّلَاةَ؟ قُلْتُ: بِ { بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ } قَالَ: «هِيَ هِيَ»

¹²⁴⁸ İbn Sa’d, cilt: I, s. 376; Beyhakî, **Şuabu’l-İman**, cilt: IV, s. 175; Hâkim en-Nisâbü’rî, cilt: II, s. 252: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع قراءته بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الحمد لله رب العالمين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين

¹²⁴⁹ Abdurrezzak, cilt: II, s. 90; Taberî, cilt: XVII, s. 133, Beyhakî, **es-Sünenü’l-Kübrâ**, cilt: II, s. 66: عن ابن عباس في قوله ولقد آتيناك سبعاً من المثاني قال فاتحة الكتاب قيل لابن عباس فأين السابعة قال بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

¹²⁵⁰ Abdurrezzak, cilt: II, s. 92; Hâkim en-Nisâbü’rî, cilt: I, s. 357; Beyhakî, **es-Sünenü’l-Kübrâ**, cilt: II, s. 71: يَا مُعَاوِيَةُ، أَسَرَقْتَ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتَ؟ أَيْنَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ حَتَّى تَهْوِيَ سَاجِدًا؟ فَلَمْ يَغْذُ مُعَاوِيَةُ لَذَلِكَ بَعْدَ

arası polemiklere sebep olan ayetlerden bazılarını müfessirlerin bakış açısıyla görelim.

a- Abdest Âyeti

Farziyyetini “Ey İman Edenler! Namaza duracağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başınızı meshedip ayaklarınızı da topuklara kadar yıkayın/meshedin”¹²⁵¹ ayetinden alan abdest konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Ancak sıkıntı ayakların yıkanması ya da meshedilmesi konusunda ortaya çıkmaktadır. Daha açık bir deyişle أَرْجُلُكُمْ kelimesinin mansûb mu yoksa mecrûr mu okunacağı mevzu-bahistir.

Ayetin baş kısmı her iki müfessir tarafından da hemen hemen aynı üslupta işlendiği için özet geçeceğiz. “Ey İman Edenler! Namaza kalkacağınız zaman.../ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ” ifadesi için “namaza durduğunuzda” ifadesi gibi mazi değil de bir takdir yaparak “namaza durmak istediğinizde/ إِذَا أَرَدْتُمْ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلَاةِ ” anlamını vermişlerdir. Buna dayanak olarak da “Kur’ân okumak istediğinde.../ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ ”¹²⁵² ayetini göstermişlerdir.

İkinci kısım “yüzlerinizi yıkayın/ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ” bölümüdür. Neseфі, bu emrin gerek abdestli olsun gerekse abdestsiz her namazda abdest almayı gerektirdiğini, Hz. Peygamberin her namazda abdest aldığını ve bunu Mekke Fethi günü bırakarak tek abdestle beş namaz kılıp¹²⁵³ bunu ümmete kolaylık olsun diye yaptığını ve sonuç olarak bu emrin abdestsizlere vücûb; abdestlilere de istihbâb ifade ettiğini söylemektedir. Râzî ise yüzün sınırlarını söylerken fukahâ dediği Sünnî fakihlerin kendi mezhebiyle uyum içerisinde olduğunu sadece Mâlik b. Enes’in farklı görüşte olduğunu ifade etmektedir. Kulakların yüzden sayılmaması, sakalların köklerine suyun ulaştırılması, gözün içinin ve ağzın içinin yüzden sayılıp sayılmaması konusunda Sünnî ulemanın ihtilaflarını sayıp döker. Mesela ağzın yıkanması konusunda “kendi mezhebimizin görüşünün doğruluğunun delili şudur ki/ دَلِيلٌ بِرِصْحَتِ

¹²⁵¹ Maide 5/6:.... إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ

¹²⁵² Nahl 16/98.

¹²⁵³ Buradaki beş vakit ifadesi kimi hadis kaynaklarında öğle, ikindi ve akşam namazı olarak geçerken kimi kaynaklarda sayı verilmeden “صَلَوَاتٍ” lafzı geçmekte kimi kaynaktaki da beş vakit lafzı açıkça geçmektedir. Abdurrezzak, cilt: I, s. 54; Ahmed b. Hanbel, cilt: V, s. 350; Müslim, Taharet, 25; Ebû Dâvud, Taharet, 65: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْفَتْحِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ

”delil ber sıhhat-i mezheb-i mâ ez ân mezâhib ân est ki” /مذهب ما از این مذاهب آن است که

diyerek yüzden sayıldığı gerekçesiyle ümmetin icmasının ağzın yıkanması yönünde olduğunu belirtirken Sünni âlimlerin bu konuda herhangi bir icma olmadığını ve delil de bulunmadığını iddia ettiklerini zikreder.

”Dirseklere kadar ellerinizi yıkayın/ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ” kısmında elin şer’î tanımından bahseden Neseî, ilâ/إِلَى harf-i cerrinin anlamının gaye olduğunu ve bunun neticesi fikhî hükmün terettüp ettiğini; Züfer’e göre yıkamanın dirseklerde kalması, Mâlik’e göre dirseklere ulaşmaması görüşünü nakleder. En son olarak ise bizce/عندنا diyerek “yed” lafzının koltuk altına kadar olan kısım için yapılan bir adlandırma olduğu gerekçesiyle dirseklerin yıkanmasını farz olarak görür. Râzî, “ilâ” harf-i cerrinin Şîa usulüne göre mea/مع anlamında birliktelik de ifade ettiğini ve buna göre dirseklerin de yıkanmasının farz olduğunu belirtir. Yok, eğer bu harfin bu anlamı yok ise berâet-i zimmet kaidesi gereğince o zaman da dirseklerin ihtiyâten yıkanması gerekir.

”Başınızı meshediniz/ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” bölümünde Neseî, meshin suyu akıtmaksızın başa dokundurmak olduğunu İmam Malik’e göre başın tümünün meshedilmesinin farz olduğunu dile getirip Hanefi mezhebinde işin böyle olmadığını açıklar. Yani, mefulun doğrudan gelmediğini ve “bâ” harfinin de teb’îz ifade ettiğini belirterek bir kısmının yeterli olacağını; Şâfiî’ye göre üç saç telini meshetmenin kâfi olduğunu Hanefî mezhebine göre bir rivayette mesh aleti olarak elin çoğunluğu olan üç parmağın yeterli olduğunu diğer rivayete göre ise çeyrek bölgenin tüm bölge hükmünü kapsamı nedeniyle başın dörtte birinin meshinin yeteceğini söyleyip diğer kısma geçer. Râzî, meshin kelime anlamı olarak en az hangi şekilde meydana geliyorsa o şekil yapılmasını ve fazlasının yapılmasının farz olmadığını söyleyip bunun kendi mezhebinin görüşü olduğunu, Abdullah b. Ömer, Abdurrahman ibn Ebî Leylâ, İbrahim en-Nehaî, Şa’bî, Süfyân Sevrî, Şâfiî, Taberî’nin bu çizgide olduklarını belirtir. Ebû Hanîfe ve iki talebesinin en az üç parmak şartını, İmam Malik’in tüm başın meshi şartını, Şîa mezhebine göre ise başın ön kısmının meshi gerektiğini ve “bâ” harf-i cerrinin ziyadelik ya da tadiye için değil teb’îz için olmasını da mezhebinin düşüncesinin doğruluğuna delil gösterir. Ancak meshetmek emredildiği için kişi o bölgeyi yıkarsa Şîa fıkına göre bu emir yerine gelmiş sayılmaz. Bunlar İslam fukahasının tefsir metninde tartışageldikleri konulardır.

Şimdi ise asıl konuyu teşkil eden “yıkayın/meshedin ayaklarınızı/ أَزْجَلُكُمْ”

kelimesine geçelim. Konu etrafında yapılmış pek çok araştırma¹²⁵⁴ mevcut olduğu için biz sadece müfessirlerimizin dillendirdikleri ile iktifâedeceğiz. Neseî, önce kıraat bilgisini vererek sanki konunun kıraat ihtilafı olduğunu düşündüğünü bize aksettirmektedir. Nâfi', Kisâî ve Hafs yoluyla Âsım'ın kelimeyi وَجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ kelimelerine atfederek mansub okuduklarını bunun fikhî sonuç olarak yıkamayla farz kıldığını dile getiren Neseî, geri kalan kurrânın da بِرُؤُوسِكُمْ lafzına atfen mecrur okuduklarını bunun da sonuçta ayakların meshine götüreceğini ve bu görüşü de Râfîzîlerin savunduğunu belirtir. Sonrasında bunun lafzın zahirine takılı kalmak olduğunu söyleyen Neseî, Kur'ân'da buna benzer kullanımların mevcudiyetini¹²⁵⁵ arap dili açısından da bunun olabildiğini hem şiirle¹²⁵⁶ hem de arabın kullanımı ile delillendirir¹²⁵⁷. Ayrıca hem hadisler ve ümmetin uygulamasının bunun aleyhinde bir durum teşkil ettiğini de ifade eder.

Râzî, kıraat bilgisi olarak imamların okuyuşlarını verdikten sonra hem mansub hem de mecrur okuyuşun yıkama değil de mesh anlamı taşıdığını bu sebepten dolayı lafza atıf durumunda mecrur; mahalle atıf halinde ise mansub okunduğunu ve bunun arap keliminde¹²⁵⁸ olagelen bir şey olduğunu söyler. Buradan mesh anlamının çıktığı konusunda da İbn Abbas, Hasan Basrî, Ebû Ali el-Cübbâî ve Taberî'nin¹²⁵⁹ İmâmiyye ile aynı kanaati paylaştığını ya da en azından

¹²⁵⁴ Mücteba Uğur, “Kur'ân ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkınması”, **İslâmî Araştırmalar**, 1989, cilt: III, sayı: 2, ss. 16-28; Süleyman Ateş, “Kur'ân ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü”, **İslâmî Araştırmalar**, 1989, cilt: III, sayı: 4, ss. 188-93; Remzi Kaya, “Kıraat Açısından Abdest Ayeti”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1993, sayı: 5, ss. 255-66; Atıf Sellâm, **Fıkhiyyât beyne's-Sünne ve's-Şîa**, Müessesetü Yâsin, Kum, 1378, ss. 21-30;

¹²⁵⁵ Vâkıa 56/17-22: يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْفِقُونَ وَاكِهِمْ بِمَا يُنْفِقُونَ وَحُورٌ عِينٌ. Burada müfessir, “vildân” kelimesinden sonra “bâ” harf-i cerri ile başlayıp devam eden ve sıfat olarak atıf halinde olan dört ayetten sonra yeniden merfu olarak “hûrun îyn” ifadesinin gelmesini örnek olarak vermektedir.

¹²⁵⁶ İmruu'l-Kays, s. 122: كَأَنَّ أَهْلًا فِي أَقَابِينَ وَدَقِيقٍ . . . كَبِيرُ أَنْاسٍ فِي بَحَارٍ مُزْمَلٍ

¹²⁵⁷ Cümlelerin öğelerine bakıldığında alması gereken harekeyi, mücaveret faktörünün baskısı sebebiyle alamaması konusuna örnek olarak Neseî tarafından جَحْرُ صَبِّ خَرْبِ örneği verilmektedir. Aslında son kelimenin harekesi merfu olmalıydı. Ancak mücaveret sebebiyle bunun harekesi değişmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû'l-Biştir Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, **Kitâbu Sîbeveyh**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut, trs, cilt: I, s. 436; Ferrâ, cilt: II, s. 74.

¹²⁵⁸ Râzî burada Neseî'den farklı olarak عمرًا و برئت مرث örneğini verir.

¹²⁵⁹ Burada şunu ifade etmekte fayda vardır ki, Taberî burada sanılanın aksine muhayyerlik fikrinde değil aksine hem yıkama hem mesh olduğu görüşünü “Kelimenin nasb okunması halinde ayakların üzerine hafifçe su dökülmesi, cerr okunması halinde de ayağın her tarafının meshedilmesi anlamı ortaya çıkar” şeklinde ifadelendirmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Taberî, cilt: X, s. 62;

mesh ile yıkama arasında muhayyer olduklarını nakleder. Yine İbn Abbas, Enes, İkrime, Ebû'l-Âliye, Şa'bî gibi sahabe ve tabiun âlimlerinden meshin farziyyetine dair rivayetlerin geldiğini söyleyen Râzî'ye göre mesh Kur'ân'dan yıkama da sünnetten istinbat edilmektedir. Genel deliller kısmı altında sözünü ettiği Evs b. Evs'ten, Hz. Peygamberin abdest alıp ayaklarını meshettiği¹²⁶⁰ rivayetini; İbn Abbas ve İkrime'den "abdestin iki yıkama iki meshetme"den ibaret olduğu¹²⁶¹ yönündeki rivayeti aktaran müfessir, herkesin ulaşabileceği bu tür rivayetlere genel yol/الطريق العام adını verirken şimdi işleyeceği aklî ve lugavî deliller kısmına da özel yol/الطريق الخاص adını vermektedir. Burada da Râzî, kelimenin yüzler ve eller kelimesine atfen mansub okunmasının hiç de uygun olmadığını arap dilinden örneklerle anlatmaya çalışır. "Ben, Zeyd'i ve Amr'ı duydum. Halid'e ve Bişr'e ikram ettim" ifadesi iki ayrı cümle olduğu için kişi bu şahıslardan Bişr'in de dövüldüğünü iddia etse ve bunu Zeyd'e atfetse ve Halid'in matufu olarak saymazsa bu işlem doğru olmaz, anlam paramparça olur. Bu ayetten çıkan hükme göre, ayette dört organ zikredilmiş ve bunların ikisine yıkama diğer ikisine de mesh emredilmiştir.

Râzî tarafından öne sürülen diğer bir kanıt ise atfın tarafları konusundadır. Soru üslubunda "eğer ayaklar lafzı sınırlı bir lafız olduğu için yine sınırları belli olan eller lafzına atfedilmesi daha uygundur/اولي تر ve Kur'ân nazmına daha layıktır" denilirse cevap olarak müfessir, ayette Kur'ân nazmı gözetilecekse Allah tarafından, sınırları belli olan ve yıkanacak olan bir organ sınırları belli olmayan yüz kelimesine atfedilmişse aslolan ve evlâ olanın sınırları belli olan ayakların yine sınırları tam belli olmayan ve meshedilecek olan baş kelimesine atfedilmesidir. Eğer Kur'ân nazımının güzelliği isteniyor ve kastediliyorsa ancak doğru olanın bu olduğunu cümlenin böyle kurulması gerektiğini söyleyen müfessir kıyası şer'î delil kabul etmeyerek kendi içinde çelişkiye düşmesine rağmen şu kıyası yürütür:

- Temizlenmesi gereken dört organ vardır.(ikisi yıkanan ikisi meshedilen)
- Teyemmüm esnasında sadece eller ve yüzler(yıkanan organlar)e mesh verilir.

Abdülmecid Okçu, "Taberi Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberi'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum, 2003, sayı: 19, ss. 219-48.

¹²⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, cilt: I, s. 173; Ahmed b. Hanbel, cilt: IV, s. 8; İbn Mâce, Taharet, 88:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ، وَمَسَحَ عَلَى نَعْلَيْهِ وَقَدَمَيْهِ

¹²⁶¹ Abdurrezzak, cilt: I, s. 19; İbn Ebî Şeybe, cilt: I, s. 25; Ebû Cafer et-Tûsî, **Tehzîbü'l-Ahkâm**, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Tahran, 1365, cilt: I, s. 63: الْوُضُوءُ مَسْحَتَانِ وَعَسَلَتَانِ

-Baş yıkanan değil meshedilen organ olduğu için teyemmümde sâkıt olmuştur.

-Eğer ayaklar yıkanan organlardan olsa idi onların da meshedilmesi gerekirdi.

Lugavî yönden Neseî'nin de kullandığı zarurettten dolayı mecrur olan kelime örneğini ve İmruu'l-Kays¹²⁶² ve A'sâ'nın¹²⁶³ şiirlerine cevap vermeye çalışan müfessirimiz Râzî, mücaveret unsurunun arap kelimada pek kullanılmadığını, nâdirâttan olduğunu Allah kelimada şâzz bir ifadenin bulunmasının doğru olmadığını beyan eder. Hem Arapların mücavereti kullandığı yerlerde atıf harfi olmadan doğrudan bir komşuluğun olduğunu ayette ise atıf harfi bulunduğunu bunun da mücaverete engel teşkil ettiğini belirten müellif diğer kısma geçer.

Neseî, ayetin son kısmı olan "topuklara kadar" bölümü için topuk kemiğinin lugavî izahını yaparak başlar. Sonrasından bunların tıpkı dirsekler gibi yıkanacak kısma dâhil olduğunu belirten müfessir, yukarıda sayılan dört organın abdestin farzlarına mahal olduğunu ve abdestle ilgili geri kalan hususların da fezâil babından sayıldığını dile getirmiştir. Öte yandan atıf vavı ona göre sadece unsurları toplama anlamında olup herhangi bir sıralama/tertib ifade etmemektedir¹²⁶⁴.

Râzî, ka'b lafzının ayağın üzerindeki çıkık kemik anlamına geldiğini ve bu anlamı her ne kadar yıkanması taraftarı da olsa Muhammed b. Hasen'in de kabul ettiğini ancak ekseri müfessirlerin bu kelimeyi ayağın iki kenarında çıkıntı oluşturan kemik anlamında kabul ettiklerini söyler. Ancak bunun zayıflığını ve kendi mezhebî görüşünün doğruluğunu ortaya koymak adına şu çıkarımda bulunur: "Eğer mesele ayağın iki kenarındaki çıkıntı kemikler olsaydı, o zaman lafzın ikil değil çoğul olarak kiâb/الكِبَاب kalıbında gelmesi gerekirdi. Çünkü her insan ayağında iki tane ise toplamda dört tane kemik olmalı ve çoğul kullanılmalıdır.

Râzî'ye göre buradaki vav harfi sadece atıf olmaktan ziyade tertib ifade etmektedir. Diğer yandan mesh görüşünde olanlara göre tertib; yıkama görüşünde olanlara göre de sadece cem' amaçlı atıf harfidir. Tertibe delil amaçlı olarak Hz. Peygamberin bir bedeviye abdest öğretirken tekrar tekrar alması ve en sonunda "Namaz ancak böyle bir abdestle kabul olur" demesidir¹²⁶⁵. Bu abdesti her alışında

¹²⁶² Bkz. 1147. Dipnot.

¹²⁶³ A'sâ, s. 207: تَقْصِي لِبَانَاتٍ وَ يَسْغَم سَائِمَ لَقَدْ كَانَ فِي حَوْلِ ثَوَاءِ ثَوِيته

¹²⁶⁴ Ömer Neseî, 122b.

¹²⁶⁵ Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Evsat**, cilt: IV, s. 78; Dârekutnî, Taharet, 27; Şeyh Sadûk, **Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1384, cilt: I, s. 38: هَذَا وَضُوءٌ مَنْ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ الصَّلَاةَ إِلَّا بِهِ

ayete göre organları yıkaması ve sırayı hiç değiştirmemesi tertibin delili olarak addedilmektedir¹²⁶⁶.

Bu örnekte gördüğümüz Nesefî'nin konuyu özet geçmesi ve konuyu genelde kendi mezhebi üzere bina etmesidir. Râzî ise öncelikle konuyu ehl-i sünnet kaynaklarından delil getirerek açıp devamında kendi mezhebinin doğruluğunu isbat için bu delilleri şerh eder. Hatta muhataplarını kendi delillerinin zayıflığıyla vurmaya çalışır. "Sanki rakibinin deliliyle kendini rakibine karşı savunan mezhep daha güçlüdür" imajını vermek ister gibidir. Zira karşı taraf olan Sünnîler, sadece "Râfızîler, şöyle dedi, böyle dedi" şeklinde onları küçümser bir tutum izlemektedirler. Bunun etkisinde kalan Şiiler de kendilerini temize çıkarmak adına önce Sünnîlerin argümanlarını kullanarak haklılıklarını isbat etmek gayretine düşmüşlerdir. Mesela bu ayeti Nesefî yarım varak bir yerde işlerken Râzî tam 15 sayfada işlemiştir.

b- Mut'a Ayeti

Gündüzün kuşluğa erişmesi, şarabın koyulaşması, ipin eğirilmesi, faydalanma, dinlenme, eğlenme ve temettu' haccı gibi anlamlara sahip olan müt'a¹²⁶⁷ teknik anlamda ise hem boşanmış kadına verilen geçimlik¹²⁶⁸ hem de belli süre içerisinde belli bir bedel karşılığında yapılan nikaha verilen isimdir¹²⁶⁹.

Kur'ân'da mut'a nikahının mevcudiyeti yönündeki tartışma "...Kendilerinden faydalanmanız karşılığında kadınlara hak ettiklerini/mehirlerini verin. Kesin ücreti/mehri belirledikten sonra aranızda bunu aranızda anlaşıp indirmenizde bir beis yoktur"¹²⁷⁰ ayeti etrafında alevlenmektedir. Kur'ân'daki tek dayanağı bu âyet olan bu nikâhın hadislerde ve tarih kaynaklarındaki uygulamaları önemli bir yekün teşkil etmektedir. Müt'a nikâhına Şiilerin bu derece önem vermesi neticesinde bu mesele adeta mezhebin ayrılmaz bir vasfı haline gelmiş, alâmet-i fârikası gibi telakki edilmiştir. Bu tür nikâhın helalliyi, mensûh olmadığı ve meşru olduğu yönünde İmâmiyye uleması pek çok eser kaleme almıştır¹²⁷¹. Ancak geniş perspektiften

¹²⁶⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, ss. 265-279.

¹²⁶⁷ Halîl b. Ahmed, cilt: II, s. 83; İbn Düreyd, cilt: I, s. 403; Cevherî, cilt: IV, s. 417.

¹²⁶⁸ Bakara 2/241: ...وَالْمُطَاقَاتِ مَتَاعٍ بِالْمَعْرُوفِ...

¹²⁶⁹ Şeyh Müfid, *Hulâsatü'l-İcâz fi'l-Müt'a*, thk. Ali Ekber Zemânî Nejâd, Dâru'l-Müfid, Beyrut, 1993, s. 19; Şerif Murtezâ, *İntisâr*, 268; Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Mebsût*, thk. Muhammed Bâkır el-Behbûdî, Matbaatü'l-Hayderiyye, Tahran, 1388.

¹²⁷⁰ Nisa 4/24: ...فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ...

¹²⁷¹ Bu eserlerden bazıları şunlardır: Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Mut'a*; Ebû Muhammed Hasen b. Ali el-Kûfî, *Kitâbu'l-Mut'a*; Şeyh Saduk, *İsbâtü'l-Müt'a*; Şeyh İzzüddin el-

bakıldığında nasıl ki Sünniler yetim kızlarla evlilik ayetinden dört eşliliği bir farz gibi telakki etmişlerse Şiilerin durumu da buna benzemektedir. Hatta bir anlayışa göre Sünnilerin misyâr nikâhının¹²⁷² mut'a nikâhından eksik kalır bir yanı da yoktur. Şunu da söylemekte yarar var ki, hem dört kadına kadar evlilik hem de mut'a tamamıyla ruhsat kabilinden olan şeylerdir. Bu konuya ayrılmış müstakil çalışmalar¹²⁷³ bulunduğundan konunun detaylarını onlara havale ederek doğrudan müfessirlerimizin yaklaşımlarına geçebiliriz.

Nesefî, ayette geçen ücretler/أُجُورُهُنَّ ifadesini mehir olarak tevil etmiş ve bunu nikâhta kadından faydalanma bedeli olarak kabul etmiştir. Bunun mehir olduğunu da “...O halde ailelerinin izniyle onları nikahlayın ve mehirlerini de örfe göre güzelce verin...”¹²⁷⁴ ve “Biz, Sana mehirlerini verdiğin eşleri helal kıldık...”¹²⁷⁵ ayetleriyle dile getirmiştir. Devamında akitten sonra mehrin artırımı veya tamamen kadının rızasıyla silinmesi konusunu tartışıp Hanefi mezhebine göre evlilikte mehir artışı ve ticaretle ücret artırımının yanında bu mehrin düşürülmesi, silinmesi ve hibe edilmesi konularında bu ayetin delil teşkil ettiğini ancak Şâfiî mezhebinin bu görüşte olmadığını ifade etmektedir. Gerek burada ve gerekse diğer fikhî tartışmaların yaşandığı ayetlerde Nesefî genelde Şâfiî mezhebini kendine muhatap olarak almakta ve onlarla polemiğe girmektedir.

Müt'a konusuna İbn Abbas'ın bu âyeti مَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ilavesiyle okumasını¹²⁷⁶ ve “âyet bu şekilde indi” diyerek kıraatini teyid eden cümlesini de kullanarak giriş yapan Nesefî, müt'a esnasında belirlenen bedelin faydalanmadan hemen sonra ödenmesi gerektiğini hâlbuki nikâhta bedelin faydalanmadan önce belirlenip karara bağlandığını söyleyerek aradaki farkı ortaya koyar.

Âmilî, **el-Lüm'a fi'n-Nikâhi'd-Dâim ve'l-Mut'a**. Bu eserlerin uzun listesi için bkz: Şeyh Müfid, **Hulâsatü'l-Îcâz**, muhakkikin önsözü, ss. 4-5.

¹²⁷² Misyar nikahı kelime kökünden de belli olduğu üzere kocanın belli günlerde karısına uğraması ve bu kadının nafaka, süknâ gibi ihtiyaçlardan feragat etmesi usulüne göre Körfez ülkelerinde uygulanan bir nikah türüdür. Daha fazla ayrıntı için bkz. Saffet Köse, “Misyâr Nikâhı”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Konya, 2009, sayı: 13, ss. 13-34.

¹²⁷³ Yavuz Ünal, “Hadis Verilerine Göre Mut'a”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 1993, sayı: 7, ss. 155-179; Murat Sarıcık, “Cahiliye Nikahı Mut'a ve Diğer Cahiliye Nikahları”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Isparta, 1996, sayı: 3, ss. 41-73; Murteza el-Musevî el-Erdebîlî, **el-Mut'a en-Nikâhu'l-Munkatı'**, Kum, 1420: Abdullah Kahraman, “Mut'a Üzerine Mülâhazalar”, **İslam Hukuku Araştırmaları**, Konya, 2007, sayı: 9, ss. 153-170; Osman Kaşıkçı, “Mut'a Nikahı”, **Türk Hukuku Araştırmaları**, İstanbul, 2007, sayı: 3, ss. 43-58.

¹²⁷⁴ Nisa 4/25: ... فَلَنُكَحُّوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ...

¹²⁷⁵ Ahzab 33/50: ... إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ ...

¹²⁷⁶ Taberî, cilt: VIII, s. 177; Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir, **Kitâbu Tefsiri'l-Kur'ân**, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, Dâru'l-Meâsir, Medine, 2002, cilt: II, s. 641.

Müt'a nikâhının sadece üç günlük bir zaman aralığında helal kılındığını ve sonrasında da nesh edildiğini dile getiren Neseî, sahabenin bir gazvede kadınsız kalmaktan şikâyet etmeleri üzerine Hz. Peygamberin üç günlüğüne buna izin verdiğini ve tekrar yasakladığını anlatan rivayet¹²⁷⁷ ile İbn Abbas'ın ölüm anında söylemiş olduğu rivayet edilen "Allahım! Müt'a konusunda söylediklerim için sana tevbe ediyorum"¹²⁷⁸ sözünü naklederek müt'a nikâhının haramlığını, yasak oluşunu savunur bir üslup kullanmıştır¹²⁷⁹.

Ebû'l-Fütûh Râzî, ayete başlangıçta yine Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerine yer verirken kimisinin âyet için mensûh olduğunu kimisinin de muhkem olduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Mensûh olduğunu ileri sürenlere göre İslamın ilk dönemlerinde ya da üç günlüğüne helal olan bu uygulama sonrasında haram kılınmıştır. Ancak müt'anın ne zaman haram kılındığına dair rivayetlerin farklılık gösterdiğini kimine göre Hayber günü, kimine göre Mekke Fethi günü, kimine göre ise Evtâs Savaşı zamanında bu haramlığın devreye girdiğini belirten Râzî, bu konudaki rivayetlerin muzdarip¹²⁸⁰ olduğunu, farklı lafızlarla geldiğini ve birbiriyle çeliştiklerini söylemektedir. Muhkem olduğunu ise Ehl-i Beyt Mezhebi, İbn Abbas, İbn Mesud, Übeyy b. Ka'b ve Said b. Cübeyr gibi âlimlere dayandıran müfessir, Neseî tarafından da buna delil olarak sunulan "ilâ ecelin müsemma" kıraatini aktarır. Yine üslubu olduğu vechile genel yol dediği haberlere devam eder. İmran b. Husayn'a müt'adan sorulunca cevaben müt'anın helalliği hakkında muhkem bir âyet indiğini ve onu nesheden başka bir ayetin gelmediğini söylemiştir. Öyle ki Peygamber döneminde müt'a yaptıklarını ve herhangi bir yasaklamanın olmadığını söyleyen İmran birinin çıkıp kendi kafasından bu konuda aklına geleni söylediğini dile getirmektedir¹²⁸¹. Hatta bu durum sahabe arasında bilinmekte ve şöhret kazamıştı ki İbn Abbas'ın buna verdiği fetvâyı şu şekilde manzum hale sokarak dillendirir olmuşlardır:

Kafileye diyorum, çünkü burada kalmaklığımız uzun sürdü

¹²⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, cilt: III, s. 551; Müslim, Nikâh, 3: ثُمَّ نَهَاَنَا عَنْهَا: رَحَصَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ عَامَ أُوطَاسٍ فِي الْمُتْعَةِ ثَلَاثًا، ثُمَّ نَهَاَنَا عَنْهَا

¹²⁷⁸ Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmızı't-Tenzîl, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1407, cilt: I, s. 498; Fahreddîn Râzî, cilt: X, s. 41; Murteza Musevî el-Erdebilî, **el-Müt'a en-Nikâhu'l-Munkatî'**, Kum, 1420, s. 38.

¹²⁷⁹ Ömer Neseî, 104b.

¹²⁸⁰ Muzdarib Hadîs: Râvî, ya da rivayetlerin çeşitliliği ya da çelişmesi nedeniyle hadislerin birbirine karşı tercih edilememe sıkıntısıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye**, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrakî-İbrahim Hamdî el-Medenî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, trs., s. 435; İbn Salâh, **Mukaddimetü İbni's-Salâh**, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 73.

¹²⁸¹ Buhârî, Tefsir, 35; Müslim, Hac, 23; أَنَزَلَتْ آيَةُ الْمُتْعَةِ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَفَعَلْنَاهَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَنْزِلْ قُرْآنٌ بِحَرَمِهِ وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا حَتَّى مَاتَ قَالَ رَجُلٌ بَرَأَيْهِ مَا شَاءَ. Kaynaklarda bu kişinin Ömer b. Hattâb olduğu bilgisi vardır.

Arkadaş, ne dersin, İbn Abbas'ın fetvasına göre amel etmeye var mısın?

Yumuşak tenli ve bedenli birisi hakkında...

İnsanlar dönünceye kadar senin sığınağın olsun¹²⁸².

Râzî tarafından kullanılan delillerden birisi de Hz. Ali'ye nisbet edilen "Eğer Ömer, müt'ayı yasaklamasa azgın kişiler dışında hiç kimse zinaya düşmezdi"¹²⁸³ sözüdür. Bunun ardından ayetin, muhkem olduğunu ve mut'a nikâhının sahihliğine delalet ettiğini dile getiren müfessir, istimtâ'/استمتاع ve ücûr/اجور lafızlarının örfe ya da şer'e hamlinin mümkün olduğunu belirterek örfe hamledilirse ücretini verenin karşılığında faydalanmasının lazım geleceğini böylece nikâh ile sifâh/zinanın bir farkının kalmayacağını vurgulamakta yok eğer şer'e hamledilirse icma ile bunun nikâh-ı müeccele dönüşeceğini savunur. Ayrıca اجور lafzının şer'an mehir olduğunu dile getiren Ebû'l-Fütûh Râzî, Kur'ân'da her nerede nikâh kelimesi geçiyorsa orada bu lafzın yine mehir anlamında anlaşıldığını belirtmektedir. Oysa temettu', müt'a, istimtâ' lafızlarının tamamıyla müt'a nikâhının anlam haritasında yer alan kelimeler olduğunun altını çizen müfessir, usul ulemasınca Kur'ân'da geçen lafızların hem lugavî örfe hem de şer'î örfe hamledilme durumu ortaya çıktığında şer'î örfe hamledildiğini vurgular.

Müt'a nikâhının Hz. Peygamber döneminde uygulandığını, helal ve meşru olduğunu söyleyen Râzî'ye göre onun nesholdüğünü söyleyen kişi delil getirmekle yükümlüdür. Ona göre bir diğer delil ise Kur'ân'ın âhâd haberle neshi caiz değildir. Müt'a nikâhının sahihliğine en büyük delil Hz. Ömer'in "Hz. Peygamber zamanında iki türlü mut'a vardı. Ben bunları yasaklıyorum. Bunlara karşılık ceza vereceğim"¹²⁸⁴ sözüdür. Yani müfessire göre Hz. Ömer helal olan bir şeyi bir sözle haram kılmıştır.

Dâimî nikâh ile muvakkat nikâh arasındaki farkları işleyen müfessir;

- Müt'a nikâhının süreyle kısıtlı olduğunu diğerinin ise böyle olmadığını,
- Müt'a nikâhında mehrin belli olduğunu olmazsa nikâhın olmayacağını,

¹²⁸² Şiirin kaynağı hakkında bir bilgiye ulaşamadık. Ancak bazı kaynaklarda "şair der ki" şeklinde anonim bir yapıyla okuyucuya sunulmaktadır. Şiirin kullanıldığı bazı kaynaklar için bkz: İbnü'l-Münzir, II, 643; Sa'lebî, III, 287; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, VII, 334:

أقول للركب اذ طال التواء بنا
يا صاح هل لك في فتيا ابن عباس؟
هل لك في رخصة الأطراف آيسة
تكون مثواك حتى مصدّر الناس

¹²⁸³ Abdurrezzak, cilt: VII, s. 500; Ebû Cafer et-Tûsî, **Tibyân**, cilt: III, s. 166: لولا أن عمر نهي عن المتعة ما زنا إلا

شقي

¹²⁸⁴ Mâlik b. Enes, cilt: I, s. 171; Ahmed b. Hanbel, cilt: III, s. 325; معتنان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنهي عنهما، وأعاقب عليهما، متعة النساء ومتعة الحج

- Müt'a nikâhında sürenin belli olması gerektiğini aksi halde dâimî nikâha dönüşeceğini,
- Müt'a nikâhında kişinin nafaka miras gibi yükümlülükleri şart koşturması ve kadının iddet beklemesini,
- Müt'a nikâhında şahitlik ve nikâhın ilanı şart değilken dâimî nikâhta bu unsurların gerekliliğini,
- Müt'a nikâhında kadın mümkünse İmamiyye'ye mensub olmalı, eğer değilse diğer mezheplerden, eğer mümin yoksa ehl-i kitaptan bir kadın ile akdin cevazını hatta kâfir kadın ile akdin haram olmayıp mekruh olduğunu ve kâfir kadınlarla akidleşenlerin onları domuz, içki gibi haram unsurlardan alıkoymaları gerektiğini,
- Müt'a nikâhında evlenilecek kadın bekâr ve bûluğ çağına erişmişse velisi olmadan akit yapılabileceğini bûluğ çağına ermemişse velisinin izninin gerektiğini,
- Müt'a nikâhında mirasın olmadığını, eğer aralarında şart koşarlarsa bu şartın geçerliliğini,
- Müt'a nikâhında iddetin iki hayız müddeti olduğunu; kadın hayız görmüyorsa ve hayız çağına ise müddetin 45 gün olduğunu; yaşı geçmiş ise iddetin gerekmediğini; kocası ölenin ise dört ay on gün iddetinin olduğunu ve süreli nikâh akdi olan müt'a nikâhının şartlarının bunlardan ibaret olduğunu maddeler halinde sıralamıştır.

Söz konusu nikâhın İmâmiyye mezhebinin şeâirinden olduğunu söyleyen Râzî, muhaliflerinin bu konuda kendileri ta'netmekten geri durmadıklarının da altını kalın çizgilerle çizer¹²⁸⁵.

Bu konuda söylenmesi gereken husus, Neseffî'nin muhatabı olarak görmediği Şîa mezhebinin bu uygulamasına pek değinmemesi, bunu bir kıraat farklılığı olarak görmesi ve bu nikâh türünü kısa zaman aralığında uygulanıp neshedilen bir akit olarak telakki etmesidir. Nitekim Mushaf olarak Übeyy'e ait olan bu okuyuş hakkında kendisinden hiçbir açıklamanın kaynaklara yansımaması ve bunu Şîa'ya bir nebze yakın görünen İbn Abbas ağzıyla söyletmeleri manidardır. Oysa Râzî kendinin de dediği üzere mezhebinin şiarlarından olan bir uygulamayı savunmak için canını dişine takmıştır. Bu savunma kısmında kullandığı delillerin tümü de Sünnî kaynaklarda yer almaktadır. Öte yandan müt'a nikâhı için serdedilen rivayetler gerçekten çelişir arz etmektedir. Yani müt'anın yasaklığı için çeşitli yerler

¹²⁸⁵ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: V, ss. 315-20.

sayılmaktadır: Hayber, Evtâs, Tebük, Umretü'l-Kaza, Mekke'nin Fethi ve Veda Haccı. Buradan şu sonuç çıkabilir: Hz. Peygamber değişik zamanlarda bu uygulamaya ruhsat vermiş ancak en sonunda Vedâ Haccı'nda yasaklamıştır. Şiilerin delil olarak sunduğu Hz. Ömer'in yasak koymasını da Veda Haccı'na iştirak edemeyen ve bu yasaktan haberi olmayan bazı Müslümanları son kez bu işten el çektirmesi olarak anlamak mümkündür.

Görüldüğü üzere müt'a, erkeklerin genelde savaş halinde olduğu ve ihtiyaçlarının baş gösterdiği olağanüstü zamanlarda ruhsat kabilinden verilen bir izindir. Bu tür nikah konusunda kaynaklarda çeşitli bilgiler geçmektedir. Bunlar, Hz. Peygamber'in bu nikaha izin verdiğini ortaya koyan rivayetler, Hz. Peygamber'in bu nikahı yasakladığını anlatan nakiller ve Hz. Ömer'in bu nikahı yasakladığını aktaran rivayetler ve İbn Abbas'a izafe edilen görüşlerdir. Serahsî'nin de dediği üzere bu konuda mutlak anlamda mübahlık hiçbir zamanda meydana gelmemiştir¹²⁸⁶. Ancak Şîa mensuplarının bu konuyu devamlı işlemeleri de onlar açısından konunun önemini ve vazgeçilmezliğini vurgulamaktadır. Ancak Hz. Ömer, bu uygulamayı son kez yasakladığında hiçbir sahabinin muhalif görüş ileri sürmemesi bu konunun artık kapandığını ve bu anlamda sükûti icmânın oluştuğunu göstermektedir. Konuya nafakanın olmayışı ve sonrasında da doğan çocukların mağduriyetini de eklersek toplumsal düzeni bozan bir uygulama olduğunu görebiliriz.

c- Namazda “Âmîn” Demek

Namazda Fatiha suresinden sonra “Âmîn” denilmesi konusunda fikhî açıdan görüş ayrılığı vardır. Neseî, Mücâhid'e göre bu kelimenin sureden sayıldığını, geri kalanlara göre ise sureden sayılmadığını aktarır. Buna delil olarak da Hz. Peygamber, Fatiha suresini okuduktan sonra Cebrâil'in ona “Âmin de” demesi rivayetini veren Neseî, ayrıca “İmam, وَ لَا الضَّالِّينَ dediğinde âmin deyiniz. İmâm onu söyler, melekler de. Kimin Âmin deyişi meleklerinkiyle aynı ana denk gelirse geçmiş günahları bağışlanır”¹²⁸⁷ hadisini de kullanarak konuyu bitirir. Neseî nazarında

¹²⁸⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., cilt: V, s. 152.

¹²⁸⁷ Mâlik b. Enes, cilt: II, s. 119; Ahmed b. Hanbel, cilt: II, s. 233; Buhârî, Deavât, 63: إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا فَإِنَّهُ

مَنْ وَافَقَ تَأْمِينَهُ تَأْمِينُ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ

“âmin” Fatiha suresinden bir bölüm olmayıp söylenmesi sevap olan bir dua cümlesidir¹²⁸⁸.

Râzî fukahânın bu konuda çok farklı görüşlere sahip olduğunu İmâmiyye ulemasına göre söylenmemesi gerektiğini ve namazı bozan unsurlardan biri olduğunu belirtir. Bunun için sesli ya da sessiz söylemesi, imâm ya da cemaat olması pek önemli değildir. Önemli olan bunu söylememektir. Şâfiî’ye göre Fatiha’dan sonra imamın sesli olmayacak derecede âmin demesi müstehabdır. Atâ, Davud ez-Zâhirî, İshak b. Râheveyh de bu görüştedir. Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik ve Süfyân es-Sevrî bir görüşe göre bu gruba girerken diğer görüşe göre imâm değil de cemaat söylemelidir. Şâfiî’ye ait eski ve yeni görüşe göre iki farklı durum vardır. Yeni görüşüne göre kişi kendi duyabileceği kadar sesli söylemeliyken eski görüşüne göre yüksek sesle söylemelidir.

Râzî açısından her zamanki gibi gene doğru yaklaşım ehl-i beyt mezhebinin icmasıdır. İhtiyat tarikine göre ise ümmet iki görüş etrafında toplanmıştır. Bir görüşe göre namazı bozarken diğer görüşe göre ise söylene de söylenmese de caiz olsa da söylenmemesi doğru olanıdır. Böyle bir durumda söylendiğinde namazın sıhhatine zarar gelmemesi ile bozulması arasında ihtiyat tariki bozulması yönünde olup söylenmemelidir¹²⁸⁹.

Müfessir, son aşamada ise şu çıkarımda bulunur: “Namazda Fatiha okuyan kişi bunu ya dua amaçlı ya da kıraat amaçlı olarak okumaktadır. Eğer dua amaçlı okursa ittifakla namazı bozulur. Kıraat amaçlı okursa şer’ ve örf kıraatin peşinden âmin denmesini yasaklamıştır. Nitekim Kur’ân nice dua içerikli ayeti ihtiva etmesine rağmen bu ayetlerin peşinden âmin denmez. Diğer bir durum da Hz. Peygamber tarafından “Namazda insan kelamına ait bir şey uygun değildir. Namaz, tekbir, tesbih ve kıraattir”¹²⁹⁰ buyurulmuş olmasıdır. İttifakla, “âmin” Allah kelamı olmayıp insan kelamıdır ve bu yüzden âmin denmemelidir¹²⁹¹.

İlgili konu namazın sıhhatini ilgilendiren bir konudur. Burada Şîa mezhebine göre namazda Kur’ân dışı bir şey okunamayacağı gerekçesiyle “amin” ifadesinin söylenmesi uygun değildir. Ancak Ehl-i Sünnet inancına göre “te’mîn” ya da âmin

¹²⁸⁸ Ömer Neseî, 11b.

¹²⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, cilt: V, s. 447; Müslim, Mesâcid, 7; Allâme Hıllî, **Tezkiretü’l-Fukahâ**, cilt: III, s. 162; Şehîdü’l-Evvel, **Zikrâ’s-Şîa fi Ahkâmi’s-Şeria**, Müessesetü Âli’l-Beyt, Kum, 1419, cilt: III, s. 346.

¹²⁹⁰ Abdurrezzak, cilt: II, s. 331; Ahmed b. Hanbel, cilt: V, s. 448; Müslim, Mesâcid, 7:

إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ، إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ

¹²⁹¹ Ebû’l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 90.

demek, yukarıda Neseî tarafından zikredilen hadislerin de desteğiyle söylenmesi mübah hatta müstehap olan bir noktadadır. Yani Ehl-i Sünnet açısından sorun, bu kelimenin gizli mi açıktan mı okunacağıdır. Buradaki ayrışma temelden bir ayrışmadır.

d- İhsâr

İhsâr, hastalık veya düşman korkusu sebebiyle hacıların menasiklerini yerine getirememesi durumuna denir¹²⁹². Neseî, Ebû Ubeyde'nin bu kavrama verdiği anlam ile tefsire başlar. Ona göre "hastalık, yol harçlığını yitirmek ve hac zamanında Mekke'ye erişememek sebebiyle mahsur kalmak" anlamı baskın çıkmaktadır¹²⁹³. Bir grup sahabeye göre ise bir yeri kırılan, topal kalan kişi muhsar olmuştur. Neseî bu görüşün mezhep görüşü olduğunun altını çizmektedir. Şâfiî'ye göre ihsarın ancak düşman tehlikesi durumunda olduğunu belirten müfessir, onun bu konudaki delilinin ise Peygamber ve ashabının düşman tehlikesinden ötürü umre yapamamaları olduğunu söyler. Bu örneği de ele alırsak yine Neseî muhatap olarak Şâfiî'yi almıştır¹²⁹⁴.

Ebû'l-Fütûh Râzî, hac yolunda ortaya çıkan ve hacı yerinde yapmayı engelleyen korku, düşman, hastalık, yaralanma, kırılma ve yol parasını ve binitini kaybetme gibi her türlü özre ihsar adını verir. Öyle ki, kişinin hedy kurbanını göndermesi, ihram giymesi, kurbanı kesip ihramdan çıkmasından alıkoyan her şey ihsar adıyla bilinir. Bu son görüşü İbrahim en-Nehaî'ye nisbet eden Râzî, Hasan Basrî, Mücâhid, Atâ, Katâde, Urve b. Zübeyr, Mukâtil, Kelbî ve Irak ehlinin bu çizgide olduğunu dile getirir.

Diğer bir görüşe göre ise önemli olan sadece düşman tehlikesidir. Diğer özürler bu babdan sayılamaz. Bu görüşü savunanlar arasında İbn Abbas, İbn Ömer, Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr, Şâfiî ve Medine halkının olduğunu belirtir.

Ardından hasr ve ihsar arasında da dil açısından fark olduğunu hasrın hapsedilmek anlamına geldiğini ve mahsur lafzının hastalık veya özürden dolayı engellenen anlamında olduğunu, ihsarın ise yoldan alıkonmak şeklinde anlaşıldığını ifade eden müfessir, "bizim mezhebimizce" ifadesini kullanarak hasrın hastalıktan dolayı; ihsarın ise düşmandan dolayı hacca gidememek olduğunu belirtir. Eğer hastalık nedeniyle gidemezse hedy kurbanını Mekke'ye gönderip ihrama girer ve

¹²⁹² Halîl b. Ahmed, cilt: III, s. 113; Ezherî, cilt: IV, s. 136; Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh el-Askerî, **el-Furûku'l-Lugaviyye**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 2000, s. 24.

¹²⁹³ Ebû Ubeyde, cilt: I, s. 69.

¹²⁹⁴ Ömer Neseî, 58b.

ihram yasaklarına uyar. Kurbanlık, yerine yani Mina'ya ulaşıncaya orada kesilir. Ancak düşmandan ötürü bir engel ortaya çıkmışsa ona “...Onlar sizi Mescid-i Haram'a kurbanlıkları da yerlerine ulaştırmaktan alıkoyanlardır”¹²⁹⁵ ayetinin delaletiyle “masdûd/المصدود/alıkonulmuş” denilir. Nitekim Hz. Peygamber de Hudeybiye’de böyle alıkonulunca kurbanını olduğu yerde kesip ihramdan çıkmıştır¹²⁹⁶.

e- Yolculukta Oruç Tutma

Oruç tutmanın bazı hükümleri vardır. Bu hükümlerden biri de yolculuk anında ortaya çıkan ruhsat durumudur. Müfessirlerimiz bu konuyu “...Sizden kim hasta ya da yolcu olursa...”¹²⁹⁷ ayeti çerçevesinde işlemişler ve yolcunun oruç tutmasının hükmü konusunda mezhep görüşlerini belirtmişlerdir. Nesefî, orucun farziyyetinin sağlıklı ve mukîm kişileri bağladığını ve onların tutması gerektiğini ileriki günlere erteleme imkânlarının bulunduğunu söyler. Yani ona göre sözkonusu kişiler, oruç tutmakta muhayyerdirler¹²⁹⁸.

Ebû'l-Fütûh Râzî, öncelikle hastalık ve yolculuğun miktarını kendi mezhebince açıklayarak başlar. Buna göre hasta, oruç tutmaya gücü yetmeyen ya da oruç tuttuğunda hastalığı artan kişi olup oruç tutmaması gerekir. Oruç tutulmaması gereken yol mesafesi ise kullanılan ölçüm birimine göre 8 fersah/ iki berîd/24 millik mesafedir ve buna bir merhale denir¹²⁹⁹. Evzâî de bu görüşte iken Şâfiî, İmam Malik, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Raheveyh'e göre mesafe bunun iki katı yani iki merhale olmalıdır. Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî'ye göre ise bu uzunluk, üç merhale/yetmiş iki mildir. Davud ez-Zâhirî'ye göre mesafe kısa uzun fark etmeyip oruç tutulmayan yerde de dört kılınan namazlar iki rekata düşürülmelidir.

Mesafe bilgisini veren Râzî sonrasında oruç tutma konusunda mezheplerin tutumlarını aktarır. Öncelikle İmâmiyye mezhebine göre yolcu oruç tutmamalıdır. Tutarsa bu sahih olmayıp kazası üzerine farz olur. Sahabeden Ömer b. Hattab, İbn Abbas, İbn Ömer, Ebû Hureyre ve Urve b. Zübeyr de bu görüşü benimseyenlerdendir. Davud ez-Zâhirî, kişinin muhayyer olduğu görüşündeyken

¹²⁹⁵ Fetih 48/25: ... وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَنْبُلَغَ مَحَلُّهُ ...

¹²⁹⁶ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: III, s. 92.

¹²⁹⁷ Bakara 2/184: ...فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ...

¹²⁹⁸ Ömer Nesefî, 56b.

¹²⁹⁹ Bu mesafelerin ayrıntısı için bkz: Suat Erdem, “İslam Hukukunda Seferliğin Ölçütü”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Konya, 2011, sayı: 18, s. 113.

kazasının farz olduğu konusunda İmamiyye ile aynı yönde olup muhayyerlik konusunda ayrı durmuştur. Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik, Şâfiî ve cumhur-u fukahâ yolcunun muhayyer olduğunu dilerse orucunu tutabileceği dilerse sonraya bırakabileceği yönünde görüş bildirmişler ve oruç tutarsa bunu kaza etmesine gerek olmadığını belirtmişlerdir.

Ebu'l-Fütûh Râzî, en sonunda kendince doğru olan görüşün İmamiyye'nin görüşü olduğunu "...*Tutamadığı günler sayısınca diğer günlerde tutsun...*"¹³⁰⁰ ayetine dayanarak ileri sürer. Cabir b. Abdillâh kaynaklı "Yolculukta oruç tutmak birr kabîlinden değildir"¹³⁰¹ hadisini; Abdurrahman b. Avf kaynaklı "Yolculuğunda oruç tutan, mukîmliğinde oruç yiyen gibidir"¹³⁰² hadisini ve bir gazve esnasında oruç tutanlar hakkında Hz. Peygamberin "Onlar asilerdir"¹³⁰³ sözünü naklettikten sonra diğer mezheplerin görüşünü ellerinde hiç delil olmaksızın Kur'ân'ın zahirinden dönerek onu mezhep görüşüne göre hamlettiklerini hâlbuki aslolanın Kur'ân'ın mezhebe değil mezhebin Kur'ân'a uygunluğu olduğunu söyleyerek konuya son verir¹³⁰⁴.

Burada seferilik ile ilgili olarak önemli olanın meşakkati olun ya da olmasının yola çıkılmasıdır. Namaz nasıl kısaltılıyorsa oruçta da faydalanılması gereken bir imkân vardır. Ama bu imkân, Ehl-i Sünnet âlimlerine göre ruhsat kabilinden sayılırken Şîa bunu azimet olarak görmüş ve vüçûb ifade eden bir emir olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda âyet ve hadislerde sefer mesafesini tamamen sınırlandıran ifadeler yer almazken mezheplerin kendi istinbat metotları bu kuralları belirlemiştir.

f- Müşriklerin Necis Sayılması

Kâbe'ye ve Harem sınırlarına giriş konusunda da mezheplerin fikir ayrılığı mevcuttur. Bu mesele kaynağını "*Ey İnananlar! Müşrikler ancak bir pisliktirler. Bundan dolayı artık bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar*"¹³⁰⁵ ayetinden almaktadır. Nesefî, bu nehyin Veda Haccı'nda bildirilenler cümlesinden olduğunu söyleyerek konuya giriş yapar ve ayete "onlara bu yıldan sonra haccetmelerini ve

¹³⁰⁰ Bakara 2/184: ... فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ...

¹³⁰¹ Abdurrezzâk cilt: II, s. 562; Buhârî, Savm, 35; Müslim, Sıyâm, 15: لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ

¹³⁰² İbn Ebî Şeybe, cilt: II, s. 219; Nesâî, Sıyâm, 5: الصَّائِمُ فِي السَّفَرِ كَالْمُقِطِرِ فِي الْحَضَرِ

¹³⁰³ Vâkıdî, cilt: II, s. 802; Müslim, Sıyâm 15; Tirmizî, Savm, 18: أَوْلَيْكَ الْغَصَاءُ

¹³⁰⁴ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: III, ss. 13-4.

¹³⁰⁵ Tevbe 9/28: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ...

ticaret için Harem sınırlarına girmeyi yasak edin” anlamını verir. İmam Malik’e göre bu âyet gereği zimmînin de harem sınırından içeri giremeyeceğini söyleyen müfessir, Şâfiî’ye göre ise sadece giriş yasağının Mescid-i Haram’a has olduğunu belirtmektedir. Sonrasında da mezhep görüşünü, yani mezhebin ortak görüşünü bizce/عِنْدَنَا kalıbıyla başlayarak şöyle açıklar: “Bize (Hanefiler) göre müşriklerin Mescid-i Haram’a girmeleri yasak değildir. Âyet, tıpkı şirk zamanlarındaki yaptıkları vechile haccı eda etmek üzere girmelerini engellemek içindir. Allah, kendi evini bu tür pis işlerden arındırma amaçlı olarak böyle bir şeyi emretmiştir. Yoksa sırf içeri giriş yasaklanmış değildir”¹³⁰⁶.

Ebu'l-Fütûh Râzî, müşriklerin necis oluşlarına domuz gibi aynî mi yoksa cünûp gibi hükmî pislik mi olduğu hususunda mezheplerin görüşlerini aktararak başlar. Şâfiî ve diğer fukahâyâ göre müşriklerin cünûp, hayızlı kişiler gibi hükmî açıdan pis olduklarını; İmamiyye mezhebine göre ise hem aynen hem de hükmen pis olduklarının altını çizen Râzî, ayetin zahirinin de aynî pislik olduklarına işaret ettiğini söylemektedir. Bu durumda bir müşrik, bir şeye dokunsa onu kirletir. Bir müşrikle ya da kâfirle tokalaşan kişinin elini yıkaması, su yoksa elini toprağa bulaması gerektiğini belirten müfessir, bunu Hasan Basrî’ye ait olan “Müşrikler necistir. Onlarla tokalaşmayın/musâfaha etmeyin. Her kim ki tokalaşırsa abdest alsın”¹³⁰⁷ sözünü destekler. Ona göre Yahudi, Hristiyan ve diğer tüm kâfirler müşrik hükmündedirler. Âyet aynı zamanda umum ifade ettiği için müşriklerin ve tüm kâfirlerin mescidlere alınmaması gerektiğini bildiren Râzî, bu görüşe kendi mezheplerinin dışında Câbir b. Abdillâh, Katâde, Ömer b. Abdilazîz gibi kimselerin de sahip olduğunu vurgular¹³⁰⁸.

Yukarıda örneği verilen konular, bu başlığa bir açılım sağlaması için aradan seçilmiştir. Geniş perspektiften konuya bakarsak, Neseî-zannımızca-fıkıh konularını müstakil kitaplarında işlediği için burada pek işin detayına girmemiştir. Girdiği yerlerde de eğer mezhebin ortak görüşü varsa onu ashâbunâ/أَصْحَابُنَا ya da bize göre/عِنْدَنَا terimleriyle belli ederken görüş ayrılığı olması halinde isim zikreder. Ancak daha ziyade Ebû Hanîfe’nin görüşlerini ön planda tutar. Fıkıhî polemiklerde daha çok Şâfiî ile cedelleşirken ara sıra Malik b. Enes’e de yer verir. Zaten bu husus onun

¹³⁰⁶ Ömer Neseî, 183b.

¹³⁰⁷ İbn Ebî Şeybe, cilt: V, s. 247; Taberî, cilt: XIV, s. 192: فَمَنْ صَافَحَهُمْ فَلْيَتَوَضَّأْ , فَلَا تُصَافِحُوهُمْ , فَمَنْ صَافَحَهُمْ فَلْيَتَوَضَّأْ .

¹³⁰⁸ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: IX, ss. 212-3.

Manzûmetü'n-Nesefiyye fi'l-Hilâfiyyât adlı eserinde açık şekilde görünmektedir. Bu Hanefî-Şâfiî hilafının Nesefî'nin yaşadığı ortamla da ilgili olduğu söylenebilir. Mâtürîdî sistemin hâkim olduğu Maverâünnehr coğrafyası âlimleri genelde Hanefî eğilimde olduklarından kendileri bu konuya yoğunlaşıyorlardı. Ancak gerek hac yolculuğu gerekse ilim yolculukları esnasında rastladığı âlimlerle münâzara yapabilmek için rakibin sistemini yani diğer mezheplerin fıkhnı iyi bilmek durumundaydılar.

Râzî, tefsirini fikhî açıdan karşılaştırmalı bir kitaba benzetmiştir. İmâmiyye mezhebini kendi mezhebi olduğu için önceleyen bir tutum sergileyen müfessir, diğer mezhepleri isimleriyle değil kurucularının adıyla anmayı yeğlemiştir. Bu yönden ilk dönem İslam toplumunda hangi fikhî mezheplerin hâkim olduğunu ve ihtilaflarda adının geçtiğini görmek açısından bu tefsir bir ayna vazifesi görmektedir. Yukarıda da zikredildiği üzere gerek coğrafi gerekse akidevi ve fıkhi açıdan Rey şehri –ilk bölümde de bahsettiğimiz üzere- her mezhepten insanın yaşadığı ve ilmî tartışmaların özgürce yapıldığı bir konuma sahip olması müfessirin bunu dikkate almasını icab ettirmiştir. Konuları işlerken görüşleri sıralayan müfessir, değişik isimleri sıraladıktan sonra delillerin değerlendirmesini yapar. Mesela “Bizim delilimizin sahihliğine işaret şudur ki”, “onların delillerinin zayıflığı şundandır ki” gibi nitelermeler kullanırken Nesefî ile Râzî tarafından “bu konudaki en kes(k)in delil/ مِنْ أَذَلِّ الدَّلِيلِ” ifadesi ortak kullanım olarak göze çarpmaktadır.

C- Kelâm İlmi Yönüyle Tefsirler

İnanç esaslarını asıl kaynaklar ve akıl yardımıyla isbat etme ilmi olan kelâm ilmi her iki müfessirin de hâkim olduğu alanlardandır. Nesefî, bu alanda yazmış olduğu muhtasar akâid eseriyle ilim âleminde kendine haklı bir yer edinmiştir. Tefsirinin genelinde nasıl ki fıkıhta Şâfiî'ye karşılık verme unsuru baskın ise bu bölümde de ana muhatap Mutezile mezhebi iken Eş'arî mezhebine de arada bir değinmektedir. Diğer yandan Müşebbihe, Mücebbire gibi mezheplerin batıl inançlarını da dile getirerek onların yanlış olduklarını hatırlatır. İşlediği konuları gözden geçirdiğimizde büyük günah meselesi, imân ve salih amel, husûn-kubuh meselesi, hilafetin kureyşliliği, rızık, ru'yetullah gibi belli başlı konuların yanında tâlî konuları da görebilmekteyiz.

Râzî ise İmâmiyye akidesini hem tefsirinde anlatmış ve tefsiri yoluyla da halka aktarma gayretinde olmuştur. Muhatapları farsça konuşan bir topluluk ve tefsiri de İmâmiyye akidesi üzere yazılmış ilk farsça tefsir olduğundan son derece fonksiyonel ve pragmatik bir eser haline dönüşmüştür. Ebu'l-Fütûh Râzî'nin tefsirinde İmâmiyye akîdesinin temel unsurları olan imamet, ismet, rec'at, takıyye gibi konuların yanında Kur'ân'ın kadim değil hâdis oluşu, ru'yetullah, şefaât, imân ve salih amel, peygamber-imâm farkı vb. gibi konular göze çarpmaktadır. Yine Neseî gibi Râzî de Hâriciyye, Müşebbihe, Mücessime, Cebriyye, Kaderiyye gibi marjinal mezheplere cevap vermekle beraber gereken yerlerde Ehl-i Sünnet'e de cevap vermeyi unutmamıştır. Konuları daha ayrıntılı görmek babından alt başlıklara geçebiliriz.

1- İmanın Mahiyeti

Sözlükte inanmak, güvenmek anlamına gelen¹³⁰⁹ imân kelimesi terim anlamı bakımından mezheplerin anlayışına göre farklılık arz etmektedir. Neseî, *“Onlar ki, gabya inanırlar...”*¹³¹⁰ ayeti ışığında inanmanın tasdik etmek anlamında olduğunu, çünkü başkasının verdiği haberi tasdik eden onun verdiği yalan ya da yanlış haberden ötürü güven tesis ettiğini söyleyerek kulun yerine getirmesi gereken imân vazifesinin neliği hakkında mezheplerin görüşlerini nakleder. Cehm b. Safvân'a göre imân kalben bilmek; Kerrâmiyye'ye göre sırf ikrâr; Rakkâşî'ye göre kalpte bilginin hasıl olmasıyla birlikte ikrâr; Ehl-i Hakk'a göre kalple tasdik, dille ikrar; Ebû Hanîfe'ye göre sadece tasdik etmek; İmam Mâlik, Şâfiî, Evzâî, Ehl-i Hadis ve Zâhirîler'e göre imân kalple tasdik, dille ikrar ve azalarla amel etmek; Eş'arî'ye göre de bu son sayılan hususlara göre yaşayıp ölmektir¹³¹¹.

Ebu'l-Fütûh Râzî, imanın hem tabiî anlamda hem de şer'an kalple tasdik etmek anlamında olduğunu söylerken tabiî anlamın *“...Biz ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın/tasdik etmezsin”*¹³¹² ayetinden çıkarılabileceğini dile getirmiştir. Hem *“Ey Peygamber! Kalpten inanmadıkları halde ağızlarıyla “inandık” deyip küfürde yarışanlar seni üzmesin...”*¹³¹³, *“...Kalbi imanla dopdolu olduğu*

¹³⁰⁹ Halîl b. Ahmed, cilt: VIII, s. 389; Ezherî, cilt: XII, s. 313.

¹³¹⁰ Bakara 2/3: ... الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ

¹³¹¹ Ömer Neseî, 12a.

¹³¹² Yusuf 12/17: ... مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ

¹³¹³ Maide 5/41: ... يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ

halde...”¹³¹⁴, “...Allah, onların kalbine imanı nakşetmiştir...”¹³¹⁵, “Bedevîler, “imân ettik” dediler. Ey Habîbim! De ki: “Siz imân etmediniz. Ancak imân daha henüz kalplerinize yerleşmemişken “teslim olduk” deyiniz”¹³¹⁶ ayetlerinde olduğu gibi Yüce Yaraticı tarafından Kur’ân’da geçen her imân kelimesi kalple ilintilendirilmiştir. Bunun aksini iddia eden varsa delil getirmesi gerektiğini¹³¹⁷, eğer getiremezse iddiasının batıl olduğunu söyleyen müfessir, çoğu yerde iman ve salih amel birlikte zikredildiğini belirtmektedir. Ona göre salih amel, imandan bir cüz olsaydı bu tekrara düşmek anlamına gelir “iman edip iman edenler” şeklinde bir ifade pek hakîm birinin üslubuna yaraşmazdı. Bu da imanın kalp ile tasdikten ibaret olduğunu ve bizim mezhebimizin doğruluğunu göstermektedir. Mutezile ve Haşeviyye mezheplerine göre imanın kalple tasdik, dille ikrar ve bedenen amel etmek olduğunu vurgulayan Râzî, bu yönde ilim ifade etmeyen pek çok âhâd haberin bulunduğunu ve bu kitapta bunları zikretmenin mümkün olmayacağını söyleyip konuya son verir¹³¹⁸.

Bu iman tanımlarına baktığımızda Nesefî, Hanefî olmasına rağmen Ebû Hanîfe tarafından şart koşulan dil ile ikrar kısmını vermemiştir. Halbuki Ebû Hanîfe, “kim Allah’a ve onun katından gelenleri kalbi ile tasdik ve dili ile de ikrâr ederse hem Allah hem de müminler nazarında iman etmiş sayılır” demektedir¹³¹⁹. Eş’arî, bu bağlamda tasdiki yeterli görmekte¹³²⁰ daha fazlasına gerek duymamaktadır¹³²¹. Râzî ise hemen hemen kendileri ile aynı görüşü yani kalben tasdikin yeterli olduğunu savunan âlimlere mesela Eş’arî ve Mâtürîdî’ye hiç değinmemektedir. Her iki müfessirin Hâricîlere değinmemeleri de yine manidardır.

Bu başlık altında işlenmesi gereken diğer bir husus, amellerin imandan bir cüz olup olmadığı meselesidir. Nesefî bunu “*Namazlarını dosdoğru kılarlar*”¹³²² ve “*İnanıp salih amel işleyenleri müjdele...*”¹³²³ ayetleri altında işlemektedir. Namaz

¹³¹⁴ Nahl 16/106: ...وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...

¹³¹⁵ Mücâdele 58/22: ...أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ...

¹³¹⁶ Hucurât 49/14: ...فَالْتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...

¹³¹⁷ Sanırız burada “İddia sahibine delil getirmek; İnkâr edene yemin etmek düşer” hadisine bir telmih vardır. Hadisin geçtiği yerler için bkz: Vâkıdî, cilt: II, s. 837; Tirmizî, Ahkâm, 12; Dârekutnî, cilt: IV, s. 114: الْبَيْتَةُ عَلَى الْمُدْعَى، وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ.

¹³¹⁸ Ebu'l-Fütûh Râzî, s. I, ss. 102-3.

¹³¹⁹ Ebû Hanîfe Numan b. Sabit, **el-Âlim ve'l-Müteallim**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, yrs., 1368, s. 13.

¹³²⁰ Eş’arî, **Kitâbu'l-Lüma’ fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid’a**, nşr. Hammûde Gurâbe, Mısır, 1955, s. 123.

¹³²¹ Çeşitli iman tanımları için bkz: Muammer Esen, “İman Kavramı Üzerine”, **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2008, cilt: XLIX, sayı: 1, s. 80.

¹³²² Bakara 2/3.

¹³²³ Bakara 2/25: ...وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...

kılma bir ibadet olduğundan ve hem iman zikredilip hem de amelin ona atfedilmesinden dolayı bunların birbirinden ayrı unsurlar olduğunu¹³²⁴ dile getiren müfessir, salih amelden de bahsederken ibadet ve taatlerin imandan olmamasını atfın muğâyeret anlamı taşımasına bağlar. Ardından da Şâfiî'nin amelleri imandan saydığını ve kendi görüşünün aynı zamanda ona bir reddiye olduğunu belirtir¹³²⁵.

Râzî'nin görüşü yukarıda da nakledildiği üzere amel imandan bir cüz olmadığı yönündedir. İman kalp ile İslam ise bunun dile yansıması şeklindedir. Eğer kişi diliyle bunu ikrar ederse hem mümin hem müslümandır. Ancak kişi bunu ikrar etmiyorsa Râzî'ye göre mümindir ancak Müslüman değildir. Yine Râzî iman gibi küfrün de kalbe has bir fiil olduğunu organlara sirayet etmediğini söylemektedir.

2- Ru'yetullâh/Allah'ın Görülmesi

Ahirette Allah'ın bizzat görülüp görülemeyeceği tartışmasına kelim literatüründe kısaca bu isim verilmiştir. Bu tartışma Allahın sıfatları meselesine dayandığı için her mezhep kendi fikrini doğrulamak amacıyla bu konuya ilintilendirilen âyet ve hadisleri te'vil ederek kendi savunma mekanizmasını oluşturmuştur. Bazı mezhepler, hem dünya hem ahirette Allah'ın görülemeyeceğini; bazıları hem burada hem ahirette görülmesinin mümkün olduğunu iddia ederken üçüncü bir görüşe göre Allah ahirette görülebilecektir. Bu konunun ayrıntılarını müfessirlerimizden almak daha uygun olacaktır. Ancak öncelikle bu konudaki ayetlere baktığımızda ayetlerin doğrudan ya da dolaylı olarak bu konuya delalet ettiklerini görüyoruz. Doğrudan konuyu işleyen ayetler, içerisinde bakmak/نظر, görmek/رؤية ifadelerini barındıran ayetlerdir. Bu ayetler *“Ey Musa! Biz, Allah'ı açık açık görmedikçe sana inanmayacağız”*¹³²⁶, *“Bize Allah'ı açıkça göster”*¹³²⁷, *“Beni göremeyeceksiniz”*¹³²⁸ ve *“O gün nice pırıl pırıl yüzler vardır ki Rablerine bakarlar”*¹³²⁹

¹³²⁴ Ömer Nesefî, 12b.

¹³²⁵ Ömer Nesefî, 22b.

¹³²⁶ Bakara 2/55: ... وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهَنَّمَ

¹³²⁷ Nisa 4/153: ... فَقَالُوا أَرَأَيْتَ اللَّهَ جَهَنَّمَ ...

¹³²⁸ A'râf 7/143: ... رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي ...

¹³²⁹ Kiyâme 75/22-3: وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

Nesefî, Bakara Suresi 55. ayetteki cehraten/جهرة kelimesine ayan beyân anlamını takdir etmiştir. İbn Abbas'tan yaptığı bir alıntı ile ayeti ilgili kelimenin takdim tehiriyle iki anlamda ve vurguda okuma durumunu bize gösterir: İlki yukarıda verdiğimiz açıkça görmek anlamıdır. Diğerisi ise “Açıkçası ey Musa! Biz Allah’ı görmedikçe sana inanmayacağız” şekline evrilen bir yorumdur. Kelimenin lugavî incelemesini yapan müfessir, kelimenin “echertühü/أجهرته” şeklindeki if’âl kalıbının “birisine arada bir engel olmaksızın bakmak” anlamında olduğunu dile getirir¹³³⁰.

Râzî, burada Nesefî gibi “cehraten” kelimesinin mahzûf bir mevsûfa takdirinin doğru olacağını ve cümlelerin نرى الله رؤية جهرة şeklinde okunabileceğini ileri sürer. Öte yandan ayette ru’yetin Hz. Musa tarafından istenmesinin batıl oluşuna da delil olduğunu savunan müfessir, bu ayetin Nisa Sûresi 153. ayetiyle birlikte anlaşılması gerektiğini dile getirmektedir¹³³¹. Ru’yet talebinin Hz. Musa tarafından değil de kavminin bir isteği olduğunu “Bana kendini göster de bakayım/أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ” derken aslında kavmi için istekte bulunduğunu fakat burası hariç diğer yerlerde çoğul kalıpta geldiğini söyleyen Râzî, ru’yetin olmadığı hususundaki delillerden birisi olarak bunu sayar. Nitekim ehl-i kitabın Hz. Peygamberden sırf inatlık için kitap istemeleri hususunda bunun sıradan bir şey olduğunu zamanında onların Hz. Musa’dan açıkça Allah’ı görme talebinde bulunduklarını belirten Râzî, daha basit olan kitap indirme konusunda onların küfürlerini Allah bize açıklıyorsa ru’yet konusunda da haklarındaki hükmün iman olmayacağını vurgular¹³³².

Nesefî, aynı konuyu işlediği A'râf Sûresi 143. ayetini Ehl-i Sünnet'in ruyetin caiz olduğuna dair hucceti olduğunu söyler. Nitekim ona göre Hz. Musa caiz olduğuna inandığı bir şeyi istemiştir. Allah'tan, caiz olmayan şeyi istemenin ve bunu bir peygambere atfetmenin kâfirlerin işi olduğunu belirten müfessir, Yüce Allah'ın “ben görünmeyeceğim/لَنْ أَرِي” demek suretiyle ru’yete engel olmayıp “beni göremeyeceksin/لَنْ تَرَانِي” diyerek aslında “bu dünyada beni görmeye takatin olmayacak” demeye getirmektedir. Burada aslında nefyolunan, ru’yet değil Musa'nın görmeye takatidir¹³³³.

¹³³⁰ Ömer Nesefî, 34a.

¹³³¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 296.

¹³³² Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 174.

¹³³³ Ömer Nesefî, 164a.

Kıyame Suresi'nde geçen ayetle ilgili olarak Neseffî, müminlerin Allah'ı görmeleri konusunda bu ayetin kesin hucciyet teşkil ettiğini ve müfessirlerin çoğunluğunun bunu bu şekilde yorumladığını söyleyip, Zeyd b. Eslem'e göre ayetin anlamının "Rableri onlara tecelli edecek onlar da rablerine bakacaktır" şeklinde; Atıyye el-Avfî'ye göre "Onlar rablerine bakacaklar, Rableri de onlara ikramda bulunacaktır" şeklinde olacağını ve Hasan Basrî'ye göre müminlerin Allah'ı bilâ keyf göreceklerini aktarıp "Vay rableriyle aralarına engel koyanlara" diyerek görüşünü belli eder¹³³⁴.

Râzî bu ayetin ru'yeti isbat etmeye çalışan ve onun gerçekleşeceği akidesini benimseyen Müşebbihe ve Eş'ariyye fırkalarının dayanak noktası olduğunu iddia ederken bunu lugavi yönden açıklamaya çalıştıklarını ileri sürer. Onlara göre bakmak/ نظر fiili الي harf-i cerri ile geçişli hale gelir ve örneği de şu şiidir:

"Allahın güzellik ihsan ettiği bir yüze baktın
Öyle bir bakış ki az kalsın canını alacaktın"¹³³⁵.

Müfessir, onlara cevap olarak نظر kelimesinin gözbebeğini görülecek şeyin yönüne doru çevirme, düşünme, bekleme, umma ve mukabele etme gibi birçok anlama geldiğini ve hiçbir anlamında ru'yet mefhumunun bulunmadığını söyler. Arapların kullanımında bu fiilin görmek anlamına gelmediğini "hilale baktım, ama göremedim/ نظرت الى الهلال فلم أره" cümlesiyle öne süren Râzî, eğer kelime bu anlama gelse bir çelişki teşkil edeceğini ve sözün doğrusunun da "رأيت الهلال ولم أره" olması halinde pek de doğru bir kullanımdan bahsedilemeyeceğini ifade eder. Râzî tarafından ileri sürülen diğer bir delil de ru'yet tek bir şeyi ifade ederken nazar ifadesinin çok yönlü bir kökeni içinde barındırıyor olmasıdır. Mesela hoşnut bakış, kızgın bakış, göz ucuyla bakış, göz atma gibi çeşitli anlamlara sahip olan kelimeyi

"Sana, kin ve öfkeden kızarmış gözlerle

Koçların, kasabın bıçaklarına baktıkları gibi baktılar"¹³³⁶

şiiyle örneklendirmiştir. Burada çılgın görüşü, kızgın görüşü denilmesi uygun değildir. Bir diğer delil olarak da bakmayı görmenin sebebi olarak kabul etmesi ve sebebin o şeyin kendisinden olmadığını savunmaktadır. "Görmek için

¹³³⁴ Ömer Neseffî, 388a.

¹³³⁵ نظرت الى من زين الله وجهه فيا نظرة كادت على عاشق تقضي

¹³³⁶ Şiirin sahibi olarak kaynaklarda Ali b. Abdillâh b. Abbas ismi zikredilmektedir:

نظروا اليك بأعين محمرة نظر التيوس إلى شفار الجازر

bakmasaydım/ ” لو لا اِنِّي كنت أنظر لما رأيته cümlesi nazar ile ru'yet farklılığını ortaya koyması açısından önemlidir. Diğer bir delil, نظر fiili “ilâ” harf-i cerri ile geçişlilik kazanırken ru'yet kelimesi bizzat doğrudan müteaddî/geçişli bir fiildir. “Nazartu ileyhi/ نظرت إليه” denilir, ancak “raeytü ileyhi/ رأيت اليه” şeklinde bir kullanım yoktur. Bu delillerin yanında “Onlara kıyamet günü rahmet nazarıyla bakmaz”¹³³⁷ ayetini zikrettikten sonra nazar kelimesinin aslında intizar yani beklemek anlamına geldiğini ve bu teville göre İbn Abbas, Hasan Basrî, Mücâhid, Katâde, Said b. Cübeyr’den gelen rivayetlerin olduğunu söyleyen müfessir, Kur’ân’da bu anlamda “Ben, onlara bir hediye göndereyim de bakayım elçiler nasıl bir sonuçla dönecekler?”¹³³⁸ ve “Eğer borçlu dara düşmüşse onu eli rahatlayıncaya kadar bekleyin...”¹³³⁹ benzeri ayetler vardır.

“Bedr günü birtakım yüzler beklerler,
Rahmandan ki, kurtuluşu lutfeder”¹³⁴⁰

Bu meyanda yukarıdaki şiir, bu kullanıma örnek olması açısından önemlidir. Bu şiirde geçen “nazar”, bekleme anlamında ve “ilâ” harf-i cerri ile geçişlilik kazanmıştır. Zikri geçen delilleri sayan Ebu'l-Fütûh Râzî, ru'yetin olacağını söyleyenlere bu cevaplar yeter diyerek konuyu değiştirir¹³⁴¹. Bu ayetle ilgili olarak söylenebilecek husus, Neseffî'nin akidesi gereği bunu kesin delil olarak öne sürmesi buna karşın Râzî tarafından tıpkı Mutezile'nin yaptığı gibi lugavi açıklamalarla bir akîde bina edilmesi ya da dilbilimin buna yardımcı kılınarak diyalektik bir dilmasıdır. Öte yandan gaybet dönemi sonrası Mu'tezile mezhebinin etkisinde kalan İmâmîyye mezhebi, bazı konularda oradan kendi sistemine bir şeyler aktarırken, Mu'tezile

¹³³⁷ Al-i İmrân 3/77: ... وَ لَا يَنْتَظِرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ...

¹³³⁸ Neml 27/35: وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِحَدِيثٍ فَتَظَرُّ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ:

¹³³⁹ Bakara 2/280: ... وَإِنْ كَانَ دُوْ عُسْرَةٌ فَنُظَرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ...

¹³⁴⁰ Anonim, وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن يأتي بالفلاح

¹³⁴¹ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, ss. 56–58.

açısından böyle bir şey söz konusu olmamıştır¹³⁴². Zaten klasik İmâmî hadis kaynaklarında da ru'yet olayının reddini görebilmekteyiz¹³⁴³.

Konuyla ilgili dolaylı ayetlere gelince bunlar, “İyi işler yapanlara daha güzeli ve bir de daha fazlası vardır”¹³⁴⁴, “O’nu gözler fark edip kavrayamazlar”¹³⁴⁵ ve “Hayır! Doğrusu onlar o gün Rablerinden mahrum kalacaklardır”¹³⁴⁶ ayetleridir.

Son ayetten başlarsak Nesefî, kâfirler Allah’ı görmeyecekleri için bu ayetin müminlerin Allah’ı göreceğine bir teşkil ettiğini belirtir¹³⁴⁷. Râzî, bu ayeti delil kabul eden Eş’arîlere delillerinin tutarlı olmadığını perdeleme, engel koymanın maddi bir cime müteallık bir vasıf olduğunu dile getirip bir şeyin görülebilmesini ya cisim oluşuna ya da renk oluşuna bağlar. Allah ise ne renk ne de cisim olduğundan bu durum muhaldir. Öte yandan bir örtünün, perdenin varlığından bahsedildiğini söyleyen müfessir, “bu örtü ne menem bir şey ki, kâfirler ondan gerisini göremiyor da Müslümanlar görecektir?” sorusunu sorup, bunun usul ilminde “delilü’l-hıttâb” olarak kullanıldığını ve ilim teşkil etmediğinin altını çizmektedir¹³⁴⁸.

Yunus Suresi 26. ayette geçen “hüsnâ” ve “ziyâde” kelimeleri müfessirlerin ilgisini çekmiş, mezheplerin görüşlerine de delil teşkil etmiştir. Biz burada bu tevillerin ayrıntısına değil sadece konuyla ilgili yerlere temas edeceğiz. Nesefî, ziyâde kelimesinin Hz. Peygamber tarafından “Allah’a bakmak”¹³⁴⁹ şeklinde yorumlanmasını, Suheyb’in rivayet ettiği tecelli hadisini¹³⁵⁰ ve “Tıpkı dolunay gecesi ayı nasıl görüyorsanız rabbinizi de öyle göreceksiniz”¹³⁵¹ rivayetini delil olarak kullanmaktadır. Son olarak da Ehl-i Sünnetin bu görüşte olduğunu söyler¹³⁵².

¹³⁴² Yukarıda anlatılanlar ile Mu'tezilî müfessirlerin söyledikleri arasındaki paralellikler açısından bkz: Zemahşerî, cilt: IV, s. 662. Öte yandan Mu'tezile mezhebinin ru'yet konusunda görüşleri ve Ehl-i Sünnet'in buna cevaplarının derli toplu bir şekli için bkz: Bâkılânî, **Temhîdû'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil**, thk. Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, 1993, ss. 301-314; Fahreddîn er-Râzî, cilt: XXX, ss. 199-203. Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiği yorumu için bkz: Abdullatif Abdulkadir Hıfzî, **Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l Havâric ve's-Şîa**, Cidde, 2000, ss. 465-7.

¹³⁴³ Küleynî, Bâbun fî İbtâlî'r-Ru'ye, cilt: I, ss: 95-100. Bu rivayetlerin sened ve metin tahlili için bkz., Georges Vajda, “Bazı Şii-İsnâ-Aşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi Meselesi”, çev. Sabri Hizmetli, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1981, sayı: 25, ss. 369-393.

¹³⁴⁴ Yunus 10/26: ...لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ...

¹³⁴⁵ En'âm 6/103: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...

¹³⁴⁶ Mutaffifîn 83/15: كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ

¹³⁴⁷ Ömer Nesefî, 394a.

¹³⁴⁸ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, s. 187.

¹³⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, cilt: VII, s. 140; Hindî, cilt: II, s. 25: ...الزيادة النظر إلى وجه الرحمن...

¹³⁵⁰ Tirmizî, Sıfatü'l-Cennet, 16; Taberânî, el-Mu'cemü'l-Kebîr, cilt: VIII, s. 39:

...فيكشف الحجاب فينظرون إليه فوالذي نفسي بيده ما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه

¹³⁵¹ Ahmed b. Hanbel, cilt: IV, s. 360; Buhârî, Tevhîd, 24: انكم سترون ربكم عز وجل كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته:

¹³⁵² Ömer Nesefî, 199b.

Ebu'l-Fütûh Râzî, ayette geçen fazlalıktan muradın kat kat fazlalık olduğunu yine ayetlerle¹³⁵³ açıklar. Müfessir, Neseî'nin aksine mezhep görüşüne uygun olarak ziyâde lafzına bire yediyüz katı fazla verme, cennette inciden bir köşk, Allah rızası, hesap edilemeyecek kadar nimet, cennette bir bulut gibi görüşleri sahiplerine izafe ederek örneklendirir. Bundan ru'yetin anlaşılmasının aklî ve naklî deliller doğrultusunda batıl olduğunu ve bu düşüncenin Allah hakkında caiz olmadığını dile getiren müfessir bu meyanda deliller öne sürer. Mesela “ziyade” amellerin karşılığı olup ru'yet fikrinde olanların bunu amele karşılık olarak kabul etmediklerini dile getirmektedir. Bir diğer delile göre ziyade olan şey ile öncesinde zikredilenin aynı cinsten olması gerektiğini belirten Râzî'ye göre bir şey alan kişiye aldığından az gelmesi durumunda “bunu arttır” demesi üzerine farklı bir ürün verilmez¹³⁵⁴. Bu ifadeyi açacak olursak gündelik hayatta bir bakkala giderek “bir kilo şeker ver” deyip aldığımız şeker gözümüze az gelirse “yarım kilo daha ver” dediğimiz zaman tuz verilmez yine şeker verilir.

Son âyet olarak En'âm Suresi 103. ayette Neseî, idrakin mahdud, sınırlı bir şeye olması gerektiğini Allahın bundan münezzeh olduğunu söyleyip Mu'tezile'nin bu ayeti ru'yeti inkar konusunda kullandığını belirtir¹³⁵⁵. Râzî, bu ayetin tefsirinde teknik anlamda ru'yet konusuna hiç değinmez. Sadece “Gözler onu göremez, o gözleri görür” kısmında Allah'ın kendisini olumsuz yönden de medhetmesinin caiz oluşunu “O, ne doğurmuştur, ne doğmuştur. Onun hiçbir şekilde dengi yoktur”¹³⁵⁶ ayetleri ile örneklendirerek anlatır.

Ru'yet konusunda yukarıda da değinildiği üzere her müfessir ayetlere kendi mezhebinin penceresinden bakmak suretiyle yoruma gitmiştir. “Her grup, kendi yanındakiyle sevinir”¹³⁵⁷ ayeti gereği herkes aynı ayetten ne denli zıt anlamlar çıkarabilmiş ve bunlarla akidesini kurgulayabilmiş doğrusu hayretengiz bir durumdur. Neseî, mensubu olduğu Ehl-i Sünnet ve Mâtürîdî çizgiye pek muhalif davranmadan bu konuyu yukarıdaki ayetler ışığında açıklama gayretine girmiştir. Ancak “Mu'tezile bu ayete bu anlamı yükledi. Fakat aslında öyle değil, bizim mezhebin dediği doğrudur” demek yerine onların delillerini çürütme işine girse daha

¹³⁵³ En'âm 6/160: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْنَاءَ ; Bakara 2/261: مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ

سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ

¹³⁵⁴ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: X, ss. 133-4.

¹³⁵⁵ Ömer Neseî, 145a.

¹³⁵⁶ İhlas 112/3-4: لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ. Benzeri örnekler için bkz: Bakara 2/255; Yunus 10/44; İsrâ 17/111; Mü'minûn 23/91; Cin 72/3.

¹³⁵⁷ Rûm 30/32: كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ...

verimli bir tefsir olurdu. Karşı tarafın delillerini zayıflatma çabasını Râzî de açıkça görebilmekteyiz. Ancak bunların daha ziyade lugavi izahlar olması da onun zayıf noktasıdır. Bu konuda İmâmiyye mezhebinin Mu'tezile'den etkilendiği aşikârdır. İmamlardan gelen ru'yet karşıtı rivayetler ve Büveyhî Devleti döneminde vezirlik ve başkadılık gibi görevlerin mutezilî alimlerce elde tutulması ve bunların akli fonksiyoner kılıcı izahatları Şeyh Müfid, Şerîf Murtezâ, Şerif Radî gibi alimleri etkilemiştir. Şîa'nın Kütüb-ü Erbaa'sının bu dönemde teşekkül ettiği kabul edilirse kelimî konularda Mutezile etkisi de facto/fiilî, yadsınamaz bir gerçektir.

3- Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi

Klasik kaynaklarda "Halkı'l-Kur'ân" adıyla meşhur olan bu mesele aslında sıfatlar konusuna dayanmaktadır. Hemen çoğu kelami problemde olduğu gibi bu konu da hicri II. asırda çıkan sorunlardandır. Kadı Abdulcebbar, konunun Ebû Hanîfe'nin öğrencileri döneminde ortaya çıktığını söylerken¹³⁵⁸; Râgıb İsfahânî ise Beyân b. Sem'ân tarafından Kufe'de "Kur'ân mahlûk mudur?" sorusunu sormasıyla başladığı fikrindedir¹³⁵⁹. Bu konuda tarih boyunca çok şeyler söylenmiş, mihne hareketi yaşanmış, hakkında pek çok eserler yazılmıştır¹³⁶⁰.

Nesefî bu konuya fazla eğilmemiştir. "...Ve Allah, Musa ile doğrudan konuştu"¹³⁶¹ ayetinde Allah'ın herhangi bir engel olmaksızın Musa ile doğrudan konuştuğunu söyleyen müfessire göre bu âyet bizzat Allah'ın bir sıfatı olduğu halde ezeli kelâm sıfatını O'na yaraştıramayan Mu'tezile'ye bir redd anlamı taşımaktadır. Çünkü Allah burada masdar kullanmak suretiyle isim ve sıfatın bir arada oluşunu teyid etmektedir¹³⁶². Yine "De ki: Eğer insanlar ve cinler Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmek için birleşseler, birbirlerine yardım etseler yine de bir benzerini getiremezler"¹³⁶³ ayetinde de Kur'ân'ın bir benzerinin getirilemeyeceğinin altını çizen

¹³⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar el-Hemedânî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, 1974, ss. 156.

¹³⁵⁹ Râgıb el-İsfahânî, **el-İ'tikâdât**, nşr. Şemran el-İclî, Beyrut, 1988, ss. 29-30.

¹³⁶⁰ Halkı'l-Kur'ân meselesi hakkında bkz. Ebû'l-Hasen Abdülaziz b. Yahya el-Kinânî, **el-Hayde ve'l-İ'tizâr fî'r-Reddi alâ Men Kâle bi-Halkı'l-Kur'ân**, thk. Ali b. Muhammed b. Nasır, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2002, ss. 21-89; Talat Koçyiğit, **Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1984, ss. 184-223; Kamil Güneş, **İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 127-581; William Montgomery Watt, **İslam düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010, ss. 338-42.

¹³⁶¹ Nisa 4/164: **وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**...

¹³⁶² Ömer Nesefî, 120a.

¹³⁶³ İsrâ 17/88: **قُلْ لِّئِنْ جُمِعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**

Nesefî, bunu onun mahlûk/yaratılmış olmamasına bağlamakta ve eğer o yaratılmış olsaydı ins ve cinin bunu başarabileceğini söylemektedir¹³⁶⁴.

Ebu'l-Fütûh Râzî, Mu'tezile mezhebine paralel şekilde İmâmiyye mezhebinin görüşünün "Kur'ân mahlûktur" yönünde olduğunu söyler. Mesela Bakara suresinin başında mukattaa harflerinden ve onların mahiyetinden bahsederken müfessir, bu harflerin insanlara Kur'ân'ın mahlûk olduğunu tembihlediğini yani Kur'ân'ın bu gibi muhdes/yaratılmış harflerden oluştuğunu; bir bütünün bir kısmının kadîm, diğer kısmının ise muhdes olmasının caiz olmadığını dile getirir¹³⁶⁵.

Nesefî arafından da kullanılan Nisâ 164. ayeti tefsirinde "Allah, Musa'dan önce hiçbir peygamberle konuşmamışken Tur Dağı'nda onunla konuşması O'nun kelâmının yaratılmış oluşuna delalet etmektedir" diyerek onun ezeli olmadığını vurgulayan¹³⁶⁶ Râzî "...Size apaçık bir nur inzal ettik/indirdik"¹³⁶⁷ ayetinde nur kelimesinden kastın Kur'ân olduğunu ifade etmekte ve bu ayeti Kur'ân'ın mahlûk olduğuna delil saymaktadır. Zira ona göre Yüce Yaratıcı, Kur'ân için münzel vasfını kullanmakta; inzâl ise yukarıdan aşağıya bir nakil/taşınma anlamını içermekte olup bir yerden diğerine taşınma ise sonradan yaratılmışların bir özelliğidir¹³⁶⁸.

En'âm Suresi'ndeki "*Rabbinin sözü doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır...*"¹³⁶⁹ ayetinde bir şeyin tamam olması için önceden eksik olması gerektiğini ve eksik olanın kadîm olamayacağını söyleyen Râzî, bu ayette de konuyla ilgili delil olduğunu ifade eder¹³⁷⁰. Bunlardan başka A'râf 7/185¹³⁷¹, Hûd 11/1¹³⁷², Enbiyâ 21/2¹³⁷³, Kasas 28/30¹³⁷⁴, Zuhruf 43/3¹³⁷⁵, Mürselât 77/49¹³⁷⁶ ayetlerinde de aynı konuya değinen müfessir böylece lâfzî ya da manevî olarak her yeri geldiğinde bu hususu vurgulamıştır. Hemen çoğu yerde lugavî izahlarla konuyu savunması yine Mu'tezile'yi çağrıştıran bir durumdur. Ayetleri ve hadisleri bırakalım

¹³⁶⁴ Ömer Nesefî, 250a.

¹³⁶⁵ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 94.

¹³⁶⁶ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 196.

¹³⁶⁷ Nisâ 4/174: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا...

¹³⁶⁸ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: VI, s. 209.

¹³⁶⁹ En'âm 6/115: وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ...

¹³⁷⁰ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: VIII, s. 13.

¹³⁷¹ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ

¹³⁷² الرِّكَابُ أَخْبَرَنَا أَنَّهُ قَدْ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

¹³⁷³ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ

¹³⁷⁴ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنِ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

¹³⁷⁵ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

¹³⁷⁶ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ

Hız. Ali'nin aynı sözünü bile bu konuda kendilerine delil teşkil etmesi için kullanan âlimler vardır. Hız. Ali'nin Sıffîn Savaşı sonrası gerçekleşen Tahkim Olayı'nda "Ben bir mahlûku hakem tayin etmedim. Kur'ân'ı hakem kıldım" şeklindeki ifadesini Bâkılânî, "Kur'ân bu ifadeye göre mahlûk değildir" manasına tevîl ederken Şerîf er-Radî ise bunun eksik bir yorum olduğunu ifadenin geri kalanının buna fırsat vermediğini ve Bâkılânî'nin kendi deliliyle kendi ayağına sıkıldığını söyler.

4- Büyük Günah İşleyeninin Durumu

İslam akaidinde büyük günah işleyeninin durumu tartışma konusu olagelmıştır. Bu tartışmada öncelikle kebîre/büyük günah sayılan konuların neler olduğu etkilidir. Hâricilere göre küçük-büyük günah ayrımı yoktur. Hepsini kişiyi imandan çıkarma noktasında eşittir¹³⁷⁷. Mu'tezile büyük günahın kişiyi imandan çıkaracağını fakat küfre sokmayacağını ileri sürerken meşhur "el-Menziletü beyne'l-Menzileyn" akidesi buradan filizlenmektedir¹³⁷⁸. Ehl-i sünnet ise kişi imân üzere olduğu sürece imanının devam edeceğini ve kişiye kâfir denilmeyeceğini belirtmiştir. Şimdi hem Nesefî hem de Râzî özelinde bu konudaki görüşlere bir göz atalım.

Meleklerin Âdem'e secdesi esnasında isyan eden İblis'in kıssası anlatılırken "...Secde etmekten yüz çevirdi ve kâfirlerden oldu"¹³⁷⁹ ayetinde İblis'in emri uygulamamaktan değil emri reddetmekten, karşı gelmekten dolayı kâfir olduğunu ifade eden Nesefî, Ehl-i Sünnet'e göre diğer bütün büyük günahlarda/kebâirde olduğu gibi secdeyi terk etmenin de küfür olmadığını belirtmektedir. Hâricîlere göre büyük günah işleyen kişinin kâfir olduğunu ve cehennem'de ebedî kalıcı olduklarını söyleyen Nesefî, Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kişinin imandan çıkacağını ama küfre girmeyeceğini neticede cehennemde kalıcı olduğu fikrini benimsediğini vurgular. Sonrasında Nesefî, bize göre diyerek Ehl-i Sünnet akidesi gereği onları helal saymadığı sürece ne küçük ne de büyük günahla kâfir olmayacağını, imandan çıkmayacağını söylemektedir. Bu meyanda Allah'ın günahkârları mümin olarak

¹³⁷⁷ Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısıriyye, İskenderiyye, trs., cilt: I, s. 328; Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırakati'n-Nâciye**, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1977, s. 61.

¹³⁷⁸ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 267; Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1988, s. 697.

¹³⁷⁹ Bakara 2/34: **أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**...

adlandırdığını¹³⁸⁰ emri kabul etmenin imân, amel etmenin tâat, terkinin ma'siyet ve reddinin küfür olduğunun altını çizerek¹³⁸¹.

Râzî, “Eğer uzak durmanız gereken büyük günahlardan/kebâir kaçınırsanız...”¹³⁸² ayetinde alimlerin “büyük günah/kebîre” konusunda ihtilaf ettiklerinden bahseder. Çeşitli âlimlerin görüşlerini nakleden müfessir, biz(İmamiyye)e göre diyerek masiyet adıyla anılan her şeyin kebire sayıldığını, birbirlerine izafeten günahların küçük büyük diye nitelendiğini, bir yönden küçük olanın başkasına nazaran büyük sayılabildiğini, büyük diye bilinenin cezasının küçük; küçük diye bilinen günahın cezasının da büyük olabileceğini ve her yönüyle izâfî bir durum olduğunun altını çizmektedir. Âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini aktarıp tüm bunların Ehl-i Selef'in sözleri olduğunu dile getiren Râzî, kendi mezhebinin görüşünün doğru olduğunu, Mu'tezile'ye göre kul büyük gûnahtan kaçınıp küçük sayılan günahları işlemeye devam ederse Allah'ın onu bundan ötürü sorgulamacağını lâkin İmamiyye'ye göre küçük gûnahtan da sorguya çekeceğini üstüne basa basa söyler¹³⁸³.

Bakara Suresi 34. ayetinde de İblis'in bu işi yapmakla küfre girdiğini söyleyenlerin zorlama yaptıklarını, onun zaten kafir olup münafık gibi davrandığı için meleklerin onu tanımadığını ifade etmektedir. Zira buradaki “كان” dönüşme anlamı taşıyan “صار” anlamında değil “kafirlerden idi” anlamında hikaye formundadır.

Müfessir, İmâmiyye'ye göre eğer Allah bir kişiye mümin demişse onun kafir olmasının; kafir demişse de mümin olmasının asla sözkonusu olmayacağını birinin ebedî sevâbı diğerinin de ebedî cezayı hak ettiğini ve iki hakkın ortasını bulmanın muhal olduğunu söyler. Buna delil olarak da “Âdemoğlu secde ayetini okuyup secde ederse, şeytan ağlayarak uzaklaşır ve der ki: Vay halime Ademoğlu secde etmekle emrolundu ve hemen secde etti. Binaenaleyh cennet onundur. Ben de secde ile emrolundum; ama ben secdeden imtinâ' ettim. Bu sebeble cehennem de benimdir”¹³⁸⁴ hadisini kullanır¹³⁸⁵. Yani burada Râzî, kişinin ilm-i ilâhîde hakkında

¹³⁸⁰ Hucurât 49/9: ... وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ...; Enfâl 8/27: ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْزَنُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ...; Bakara 2/278:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ...

¹³⁸¹ Ömer Neseî, 29a.

¹³⁸² Nisâ 4/31: ... إِنَّ جَحَّتْ كِبَارُ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ...

¹³⁸³ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: V, ss. 336-9.

¹³⁸⁴ Abdurrezzâk, cilt: III, s. 73; Müslim, İman, 35; Küleynî, cilt: II, s. 77:

إذا قرأ بن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله أمر بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فعصيت فلي النار

¹³⁸⁵ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: I, s. 231-4.

yazılan neyse ona göre hüküm giyeceğini, büyük günah işlese de mümin ise küfre girmeyeceğini vurgulamıştır.

Yine “*Muhakkak ki O, tevbeleri kabul eden ve merhamet sahibi olandır*”¹³⁸⁶ ayetinin isyanın imanı ortadan kaldırmaması nedeniyle Hâricîlere bir reddiye teşkil ettiğinden bahseden Neseî, ayetin yine Mu'tezile tarafından ileri sürülen küçük günahın bağışlanacağı, bir cezayı hak etmediği ve tevbe gerekmediği fikrine yorulduğu düşüncesine cevaben Hz. Adem'in başına gelenin zelle olduğunu, bunun da sağîre denen küçük günahdan daha aşağı olduğunu ancak peygamber olması hasebiyle cezalandırıldığını ve tevbe etmesinin emredildiğini ifade etmektedir¹³⁸⁷.

Ebu'l-Fütûh Râzî, “*Hiç inanan kimse ile yoldan çıkmış kimse bir olur mu?*”¹³⁸⁸ ayetinde geçen fasık kelimesinin mümin kelimesiyle karşılaştırılması konusuna değinir. Kelamın nazmı gereği, bu ayette fâsık lafzından kâfirin anlaşılması gerektiğini söyleyen müfessir, imanla küfrün bir bünyede bulunmayacağını belirtmiştir¹³⁸⁹.

Neseî, “*Sizi yaratan O'dur. Kiminiz kafir kiminiz de mümin...*”¹³⁹⁰ ayetinde yine adeti olduğu üzere Mu'tezile'ye cevap vermekte ve el-Menzile beyne'l-Menzileteyn diye bir şeyin olmadığını ifade etmektedir. Dahası, cennet ile cehennem arası bir yer, itaat ile isyan arasında bir amel, iman ile küfür arasında bir isimlendirmeden bahsedilemeyeceğini dile getirmiştir¹³⁹¹. Râzî, aynı ayette iki sınıftan bahsedildiğini, insanın ya kafir ya da mümin olacağını üçüncü bir şansının olmadığını ve belirterek Mu'tezile mezhebinin büyük günah konusunda ortaya attığı menzile kuramının bu ayete göre boşa çıktığını/batıl olduğunu anlatmaktadır¹³⁹².

Bu ifadeler ışığında müfessirlerin her ikisinin de kendi mezhebî görüşlerini isbata çalıştıklarını ve her ikisinin de Mu'tezile'nin menzile kuramına karşı çıktıklarını görüyoruz. Öte yandan Neseî, günahkâr kişinin bunu helal saymadığı sürece dinden çıkmadığı kanaatinde iken Râzî ise sanki şu meşhur söze bir telmihte bulunmuştur: “Günahın küçüklüğüne bakma. Sen asıl kime karşı işlediğine bak”¹³⁹³.

¹³⁸⁶ Bakara 2/37: إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ...

¹³⁸⁷ Ömer Neseî, 30b.

¹³⁸⁸ Secde 32/18: أَمَّنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ

¹³⁸⁹ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XV, s. 327.

¹³⁹⁰ Teğâbun 64/2:... هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرًا وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنًا

¹³⁹¹ Ömer Neseî, 376a.

¹³⁹² Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XIX, s. 244

¹³⁹³ Kaynaklarda tam olarak nisbetine ulaşamadığımız bu söz, Bilal b. Sa'd'a (v. 110/728) atfedilmektedir: لَا تَنْظُرْ إِلَى صِغَرِ الذَّنْبِ وَلَكِنْ انْظُرْ مِنْ عَصِيَّةٍ

Bu nedenle sağîre-kebîre ayırımına gitmeyen müfessir, insanın bütün işlediklerinden sorumlu olacağına vurgu yapmıştır.

5- Ebû Tâlib'in İmânı

Hiz. Peygamber'in amcası ve Hiz. Ali'nin babası olan Ebû Tâlib'in imanı konusunda İslam düşüncesi tarihinde iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunların ilki, bazı rivayetlere dayanarak Ebu Talib'in kâfir olduğunu savunanlardır. Ebu Talib'in mümin olduğunu iddia edenler ise, Şîî ulemanın tamamı ile bazı Mu'tezilî ve Sünnî âlimlerden oluşmaktadır. Bunlar ileri sürdükleri naklî ve aklî delillerden hareketle kendi görüşlerini izaha çalışmışlar ve bu konuda pek çok eser kaleme almışlardır¹³⁹⁴. Tefsirlerde de tartışmalar genelde *“Cehennemlik oldukları anlaşıldıktan sonra, akraba bile olsalar müşrikler için bağışlanma dilemek Peygambere ve iman edenlere yaraşmaz”*¹³⁹⁵ ayeti etrafında dönmektedir.

Nesefî, ayetin lugavî olarak tefsirini yaptıktan sonra sebeb-i nüzûl rivayeti olarak Hiz. Ali'nin, ana babası müşrik olan birini onlar için istiğfar dilenirken iştirkesi üzerine “ebeveynin müşrik olduğu halde niçin onlar için bağışlanma diliyorsun?” sorusuna o şahsın “Hiz. İbrahim'in de ebeveyni müşrik değil miydi? O da istiğfarda bulunuyordu” şeklinde cevap vermesini Hiz. Peygambere iletmesi üzerine¹³⁹⁶ bu âyetin indiğini zikreder. Bir diğer rivayette ise amcası Ebû Tâlib ölüm döşegindeyken, Hiz. Peygamber ona, “Amcacığım, ‘Lâ ilâhe illallâh’ de! Ben, bu cümleyle Allah katında seni savunurum...” dediğinde orada bulunan Ebu Cehil ve diğer Kureyş ileri gelenlerinin “Abdumuttalib'in dininden yüz mü çeviriyorsun?!..” demeleri üzerine Ebu Talib “Abdümüttalib'in dini üzereyim” dedi. Bunun üzerine Hiz. Peygamber, Allah beni yasaklamadığı sürece senin için bağışlanma dileyeceğim” deyip ağlayarak oradan ayrıldı ve bu olay neticesi âyet indi¹³⁹⁷. Nesefî tarafından nakledilen son rivayet ise Hiz. Peygamberin annesinin kabrini ziyaret edip onlara istiğfar dilemek istediğinde Cebrâil tarafından engellenmesi ve bunun üzerine onun hıçkırıklara boğulup ağlaması rivayetidir¹³⁹⁸.

Bu üç rivayeti naklederek zaten ihsâs-ı rey yapmış olan müfessir, Mâtürîdî'nin şu görüşünü de kullanır: “Hiz. Peygamberin, küfürleri ve küfür üzere

¹³⁹⁴ Konunun daha ayrıntılı anlaşılabilmesi için bkz. Halil İbrahim Bulut, **Şîî-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011. Ebû Tâlib'in imanı meselesini isbat etmek amaçlı 37 eserin künyeleri verilmektedir. Yazılan eserlerin listesi için bkz: Şeyh Müfid, **İmânü Ebî Tâlib**, thk. Müessesetü'l-Bi'set, Beyrut, 1993, (muhakkikin önsözü), ss. 5-13.

¹³⁹⁵ Tevbe 9/113: مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

¹³⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, cilt: I, s. 130; Tirmizî, Tefsir, 10; Hâkim en-Nisâbûrî, cilt: II, s. 365.

¹³⁹⁷ İbn İshâk, s. 238; İbn Sa'd, cilt: I, s. 122; Ahmed b. Hanbel, cilt: V, s. 433.

¹³⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, cilt: III, s. 29; Ahmed b. Hanbel, cilt: II, s. 441; Müslim, Cenâiz, 36.

öldükleri malum olan annesine ve amcasına bağışlanma dilediğine dair hadisler sahih değildir. Öte yandan şirk koşanların bağışlanmayacağı da ayette¹³⁹⁹ açıkça belirtilmiştir. Dost düşman belli olsun diye şirk koşan kişinin ebedî olarak azaba uğratılması da akıl ve hikmetin gereğidir. Bu ayette de zikredildiği üzere kayd-ı hayatta iken islama girer umuduyla bağışlanma dilemek caizdir. Amma öldükten sonra asla caiz değildir¹⁴⁰⁰.

Yine konuyla ilgili olarak “*Sen dilediğini hidayete erdiremezsin. Ancak Allah dilediğini doğru yola iletir*”¹⁴⁰¹ ayetinde Neseî, âyetin umum ifade etmesine Ebû Tâlib hakkında husus ifade ettiğini kıl tarîkinden belirtir. Hz. Peygamberin, amcasını ne denli sevdiğini anlatan müfessir, onun Mekke halkına “yeğenime inanın, onu tasdik edin ki doğru yola eresiniz” demesine rağmen kendisinin iman etmeyişi tuhaflıkla karşılar ve Hz. Peygamberin onu imana erdirmek için çok gayret sarfettiğini “korktu da iman edip atalarının dininden döndü” demesinler diye iman etmediğini ve küfür üzere öldüğünü belirtir¹⁴⁰².

Neseî, “*Cehennemliklerden sen sorumlu değilsin*”¹⁴⁰³ ayetinin tefsirinde Hz. Peygamberin “keşke ebeveynimin başına neler geldiğini bilseydim”¹⁴⁰⁴ demesi üzerine bu ayetin indiğini dile getirmektedir. Bu ayetin inişinden sonra ölene dek onları anmadığı hatta bir rivayette kendisine birisinin “anam-babam şu an nerededir?” sorusuna onların cehennemde olduğunu söyleyince kişinin üzüldüğü ve Hz. Peygamberin de “Benim babam da senin baban da ateştedir”¹⁴⁰⁵ dediğini de eklemektedir¹⁴⁰⁶.

Râzî, Tevbe Suresi 113. ayetin iniş sebebi ile konuya başlar. Burada Ebû Tâlib’in “Ben Abdülmüttalib’in dini üzereyim” diyerek ölmesi rivayetini ve Hz. Peygamber tarafından dile getirilen “Senin için bağışlanma dileyeceğim” rivayetine ekleyen müfessir, bu olaylar neticesi ayetin inmesinin akla uymadığını belirtmektedir. Bu ayetler Tebük Seferi esnasında inmişken Ebû Tâlib ise hicretten önce bu dünyadan göçmüştür. Yine delillerin değerlendirilmesi konusuna giren Ebu'l-Fütûh Râzî, bu rivayetler sahih ise bunların Ebû Tâlib’in küfrüne değil imanına işaret ettiklerini dile getirir. Zira kendi deyimiyle dini üzere olduğu Abdülmüttalib, bize

¹³⁹⁹ Nisâ 4/116: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ...

¹⁴⁰⁰ Ömer Neseî, 194a-b.

¹⁴⁰¹ Kasas 28/56: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...

¹⁴⁰² Ömer Neseî, 300a.

¹⁴⁰³ Bakara 2/119: وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ...

¹⁴⁰⁴ İbn Vehb, s. 102; Taberî, cilt: II, s. 558; Mâtürîdî, *Te'vilât*, cilt: I, s. 550.

¹⁴⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, cilt: III, s. 119; Müslim, İman, 88; Ebû Dâvud, Sünne, 18: إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ

¹⁴⁰⁶ Ömer Neseî, 46b.

ulaşan haberlere göre müslümandır. Fil Olayı'nda Ebrehe ile aralarında geçen diyalogun son kısmında Abdülmuttalib: "Develerin sahibi benim. Kâ'be'nin de bir sahibi vardır ve sahibi onu koruyacaktır" dedi. Ebrehe: "Sahibi onu bana karşı koruyamaz" deyince; Abdülmuttalib "Yık da görelim" diye meydan okudu"¹⁴⁰⁷ sözü müfessire göre mümin ve muvahhid bir kişinin söyleyebileceği cinsten bir kelimedir.

Diğer rivayeti tahlil eden Râzî, şöyle der: "Diyelim ki Ebrehe ile Abdülmüttalib arasında küfür açısından bir fark yok o halde Ebû Tâlib "ben İbrahim'in dini üzereyim" demekle ve eğer bu bir kâfirin sözü ise Allah niçin *"Yüzünü muvahhid, hanîf olarak İbrahim'in dinine çeviren kişiden daha hayırlısı kimdir?"*¹⁴⁰⁸ böyle bir kişiyi över ve Hz. Yusuf niçin *"Ve atalarım İbrahim, İshak ve Yakub'un dinine uydum..."*¹⁴⁰⁹ şeklinde bir ifade kullanır?".

Hz. Peygamberin Ebû Tâlib için istiğfar edeceğini söyleyip bunu yerine getirmesi diğer müslümanları da müşrik olan babaları için istiğfarda bulunmaya yöneltince bu ayetin indiğini söyleyenlere bu ayetin Ebû Tâlib'in müslümanlığının en büyük delili olduğunu ileri süren Râzî, bunu da peygamberin örneğine ve eğer amcası kâfir olsaydı bunun kendisinden gizli kalmayacağına bağlamaktadır.

Hz. İbrahim'in babasına istiğfarı konusunda da müfessir iki temel ayrım da bulunur. Birincisi, Hz. İbrahim babasına değil amcasına istiğfarda bulunmuştur. Zira onun babasının adı "Tareh" olup amcasının adı Kur'ân'da geçtiği üzere "Âzer"dir¹⁴¹⁰. Amcası, ona iman edeceğini, hatta bir görüşe göre de mümin olduğunu söylemiştir. Bu nedenle Hz. İbrahim, mümin olan amcasına istiğfarda bulunmuştur. Bu durumu *"Babamı bağışla. Çünkü o yolunu şaşırırlardandı"*¹⁴¹¹ ayeti gayet güzel açıklamaktadır. Ayette babası için af dileyen Hz. İbrahim, onun şaşkınlardan olduğunu ancak sonradan düzeldiğini ima etmektedir. Ayette geçen idi/كَانَ ifadesini delil sayan Râzî, burada "O şaşkınlardandır/ إِنَّهُ مِنَ الضَّالِّينَ" ifadesinin de kullanılması mümkün iken geçmiş anlamı veren bir kipin kullanılmasını buna yormuştur. Diğer husus ise *"İbrahim'in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği bir sözden*

¹⁴⁰⁷ Ibn Hişâm, I, 50.

¹⁴⁰⁸ Nisa 4/125: ... وَأَتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ...

¹⁴⁰⁹ Yusuf 12/38: ... وَأَتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ...

¹⁴¹⁰ Kur'ân, Hz. İbrahim'in babasını *"İbrahim, babasına şöyle demişti..."* (En'âm 6/74) ayetinde Âzer olarak isimlendirmektedir. Tevrat'ta bu isim, *"Yetmiş yaşından sonra Terah'ın Avram, Nahor ve Haran adlı oğulları oldu."* (Tekvîn 11/26) Tareh veya Terah olarak geçmektedir.

¹⁴¹¹ Şuarâ 26/86: وَأَعْفِرْ لِأَيِّبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ

*ibaretti*¹⁴¹² ayeti gereği verilen bir sözdür. Bu söz gereği Hz. İbrahim, istiğfar etmemiş olup iman ederse af dileyeceğine dair söz vermiştir. Zaten ayetin devamında babasının iman etmediği ve bu sebeple Hz. İbrahim'in ondan uzaklaştığı anlatılmaktadır¹⁴¹³. Râzî, burada baba kelimesinden maksadın amca olduğunu söylese de Kur'ân'da bu konuya değinen diğer ayetlerin¹⁴¹⁴ hepsinin *اب*/baba kelimesi ile varid olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Tefsir, hadis ve tarih kitaplarına bakıldığında Azer kelimesinin babasının adı ya da bir lakabı olduğu da ileri sürülmektedir¹⁴¹⁵. Ancak Ebû Cafer et-Tûsî gibi önde gelen şii alimler, Râzî gibi Azer'in, Hz. İbrahim'in babası değil amcası olduğu görüşündedirler. Bunun nedeni, Hz. Peygamber ve dolayısıyla da imamların soyunun şirk ve küfürden temiz olduğunu sağlama almak istemeleridir.

Kasas Suresi 56. ayeti hakkında muhaliflerin bu ayete sarılarak Ebû Tâlib'in kafir olduğunu ve bu ayetin bu konu hakkında geldiğini ileri sürdüklerini beyan eden Râzî, İmâmiyye'nin de bu ayeti onun imanına delil saydıklarını belirtir. Nitekim ayette geçen “sevdiğini/مَنْ أَحْبَبْتُ” ifadesi eğer Ebû Tâlib için ise bu ifade peygamberin onu sevdiğinin isbatı olup yine ittifakla Hz. Peygamberin, küfründe ısrar eden birini sevmesi de çeşitli ayetlerle¹⁴¹⁶ çelişki arz etmektedir. Diğer taraftan bu anlamı destekler nitelikte rivayetlerin de varlığını dile getiren müfessir, “İmanın en önemli rükünlerinden biri de Allah için sevmek ve yine O'nun için buğzetmektir”¹⁴¹⁷ hadisini zikredip akıllı bir müslümanın Hz. Peygamberin bir kafiri sevebileceğini düşünmesini caiz görmesine şaşırır. Yukarıda nakledilenlerin ortak ve genel deliller olduğunu söyleyen Râzî, özel delil olarak da şunları sıralar:

Bir gün Cebrail'in Hz. Peygambere gelerek “Muhakkak ki Allah seni sulbünde taşıyana, karnında taşıyana, emzirene ve bakımını üstlenene ateşi haram kılmıştır” demesi¹⁴¹⁸; Esbağ b. Nübâte yoluyla Hz. Ali'nin “Benim babam da dedelerim

¹⁴¹² Tevbe 9/114: وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ ...

¹⁴¹³ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: X, ss. 57-64.

¹⁴¹⁴ Meryem 19/ 42-45; Enbiyâ 21/52; Şuarâ 26/70, 86; Sâffât 37/85; Zuhurf 43/26; Tevbe 9/114; Mümtehine 60/4.

¹⁴¹⁵ Mukâtil, cilt: I, s. 354; İbn Sa'd, cilt: I, s. 59; Buhârî, Enbiyâ, 11; Taberî, cilt: XI, s. 466.

¹⁴¹⁶ Mücadele 58/22: لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَعَشِيرَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ; Tevbe 9/23: وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ ... فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

¹⁴¹⁷ İbn Ebî Şeybe, cilt: VI, s. 170; Küleynî, cilt: II, s. 126: أَوْثَقُ عَزَى الْإِيمَانِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَالْبُغْضُ فِيهِ

¹⁴¹⁸ Bu rivayeti Sünni kaynaklarda bulamadık. Şii kaynaklar için bkz: Küleynî, cilt: I, 446; Şeyh Sadûk, *Meânî'l-Ahbâr*, s. 137; Zeynül-Muhaddisîn Muhammed b. Fettâl en-Nisâbü'rî, *Ravzatü'l-Vâzîn*,

Abdülmüttalib, Hâşim, Abdimenâf ve Kusayy da hayatlarında hiç puta tapmamışlardır” sözü¹⁴¹⁹; yine Hz. Ali’ye “Sen şimdi buradasın. Baban da cehennemde azab görüyor” diyen birine cevaben “Sus! Allah canını almasın, Muhammed’i gönderen Allah’a yemin olsun ki dünyada ne kadar günahkar varsa babam onlara şefaathçi olur da kendi ateşte yanar ve oğlu da cennet ile cehennem arasında insanları taksim eder” rivayeti¹⁴²⁰ ve son olarak da Hz. Peygamberin nikahında yaptığı konuşma¹⁴²¹ ve bazı şiirlerinden örneklerle onun İslam üzere öldüğünü isbât etme uğraşına giren Râzî, en son delil olarak da Cafer es-Sâdık’tan gelen “Ebû Tâlib, imanını saklamada Ashâb-ı Kehf gibidir. Her ikisine de bu yüzden iki kat ecir verilecektir” rivayetini¹⁴²² nakletmiştir.

Bu mesele bu kadarla kalacak bir mesele değildir. Ancak tezimizin sınırlarını aşmamak adına bu kadarıyla yetiniyoruz. Zira bir de Hz. Peygamberin ebeveyninin dini durumları tartışma konusu olmuştur. Gerek bu konuda gerekse “Ebeveyn-i Resûl” konusunda Neseî ve Râzî iki zıt tarafı oluşturmaktadır. Neseî, bu görüşünü muhtemelen Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî’den etkilenecek oluşturmıştır. Nitekim Ebû Hanîfe’nin el-Fıkhü’l-Ekber adlı eserinde “Resulullah’ın ebeveyni küfür üzere

إِنِّي قَدْ حَزَّيْتُ النَّارَ عَلَى صُلْبٍ

thk. Seyyid Muhammed Mehdî, Menşûrâtü Şerîf Radî, Kum, 1386, s. 67: أَنزَلَكَ وَ بَطْنٍ حَمَلَكَ وَ خَجَرَ كَفَلَكَ

¹⁴¹⁹ Şeyh Sadûk, **Kemâlû'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me**, thk. Ali Ekber el-Gîfârî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1405, s. 174; Kutbeddîn er-Râvendî, **el-Harâic ve'l-Cerâih**, thk. Seyyid Muhammed el-Bâkir el-Ebtahî, Menşûrât-ü İlmiyye, Kum, 1409, cilt: III, s. 1075; Cemâleddin Yusuf İbn Hâtîm el-Âmilî, **ed-Dürrü'n-Nazîm**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, trs., s. 221:

و الله ما عبد ابني ولا جدتي عبد المطلب ولا هاشم ولا عبد مناف صنما قط

¹⁴²⁰ Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali el-Kerâcîkî, **Kenzü'l-Fevâid**, Matbaatü'l-Ğadîr, Kum, 1369, s. 80; Şeyh Tûsî, **el-Emâlî**, Dâru's-Sekâfe, Kum, 1414, s. 305; Muhammed b. Ali et-Taberî, **Beşâretü'l-Mustafâ li Şiati'l-Murtezâ**, thk. Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1420, s. 312: يا امير المؤمنين! انت بالمكان الذي انت به و ابوك يعذب بالنار، مه فض الله فاك و الذي بعث محمدا بالحق بشيرا لو تشقع ابني في كل:

مذنب على وجه الارض لشقعه الله فيهم ابني يعذب بالنار و ابنه قسيم بين النار و الجنة

¹⁴²¹ Ya'kubî, **Târihu'l-Ya'kubî**, Dâru Sâdir, Beyrut, trs, cilt: II, s. 20; Küleynî, cilt: V, s. 375; Şeyh Sadûk, **Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih**, cilt: III, s. 398. Konuşmanın metni şöyledir:

الْحَمْدُ لِزَيْدٍ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي جَعَلَنَا مِنْ زَرْعِ إِبْرَاهِيمَ وَ ذُرِّيَّةِ إِسْمَاعِيلَ وَ أَنْزَلَنَا حَزْماً آمِناً وَ جَعَلَنَا الْحُكَّامَ عَلَى النَّاسِ وَ بَارَكَ لَنَا فِي بَلَدِنَا الَّذِي نَحْنُ فِيهِ ثُمَّ إِنَّ ابْنَ أَخِي هَذَا يَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) مِمَّنْ لَا يُوزَنُ بِرَجُلٍ مِنْ قُرَيْشٍ إِلَّا رُجِحَ بِهِ وَ لَا يُقَاسُ بِهِ رَجُلٌ إِلَّا عَظُمَ عَنْهُ وَ لَا عَدْلَ لَهُ فِي الْخَلْقِ وَ إِنْ كَانَ مُقْبِلاً فِي الْمَالِ فَإِنَّ الْمَالَ رَفْدٌ جَارٍ وَ ظِلٌّ زَائِلٌ وَ لَهُ فِي خَدِيجَةَ رَغْبَةٌ وَ لَهَا فِيهِ رَغْبَةٌ وَ قَدْ جَفَنَّاكَ لِخَطْبِهَا إِلَيْكَ بِرِضَاهَا وَ أَمْرَهَا وَ الْمَهْرُ عَلَيَّ فِي مَالِي الَّذِي سَأَلْتُمُوهُ عَاجِلُهُ وَ آجِلُهُ وَ لَهُ وَ رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ حَظٌّ عَظِيمٌ وَ دِينَ شَائِعٌ وَ رَأْيٌ كَامِلٌ

“Bizi, İbrahim’in neslinden, İsmail’in sulbünden yaratan, güvenli beldeye yerleştirip insanlara hâkim kılan ve beldemizi de mübarek kılan Allah’a hamdolsun. İmdi derim ki: “Kardeşimin oğlu Muhammed b. Abdullah ki, onunla Kureyş’ten hiçbir bir genç tartılamaz, ölçülemez! Bu, şeref ve asaletçe, akıl ve faziletçe onların hepsinden üstün gelir! Gerçi, malı azdır. Fakat, mal dediğin nedir ki? Geçici bir gölge, bir perde, alınır verilir eğreti bir şey! “Şimdi o, sizden, kızınız Hatice’yi kendi rızasıyla zevceliğe istemektedir. Muaccel ve müaccel olarak mehir bana aittir. Sonra andolsun ki o, yankılar uyandıran büyük bir şöhrete sahip olacaktır. O’nun çok parlak düşünceleri vardır”.

¹⁴²² Küleynî, cilt: I, s. 448; Şeyh Sadûk, **el-Emâlî**, s. 712; Fettâl en-Nisâbü’rî, s. 139: إن مثل أبي طالب مثل

أصحاب الكهف أسروا الأيمان وأظهروا الشرك فأتاهم الله أجراً مرتين

öldüler/والدا رسول الله ماتا على الكفر"¹⁴²³ ifadesini kullanması ve Mâtürîdî'nin de bu görüşü benimsemesi her ikisini de ideal tip olarak kabul eden Nesefî'nin bu düşünceye sahip olmasında etkili olmuştur.

Şiiler, önce imamların ismeti düşüncesini savunuyorken bunu Hz. Peygamberin fûrûunun yanında usûlüne de yani atalarına da şamil etmeye çalışmışlardır. Çeşitli delillerle Ebû Tâlib ve Ebeveyn-i Resulullah'ın müslüman öldükleri konusunda bir akîde oluşturma çabalarına girdilerse de Sünni taraftan bunun tam tersi kâfir oldukları meselesi akideye girmiştir. Yani mesele her iki grubun aşırılığa kaçmalarına sebep teşkil etmiştir¹⁴²⁴. Ayrıca bu konuyu ortaya dökmenin pek çok samimi Müslüman açısından hayal kırıklığı yaratabilme ihtimalini de göz önünde bulundurarak peygambere olan saygısına halel getirmemeli özenli ifadeler kullanılmalıdır.

Neticede Kelâm açısından her iki tefsirin oldukça dolu olduğunu görüyoruz. Nesefî, Orta Asya ve Mâtürîdî kelâm sisteminin öğretilerini eserine yansıtmıştır. Tefsirde kelâm ilmi ve verileri açısından Ehl-i Sünnet savunmacılığı ön plana çıkarken buna karşılık Mu'tezile ana muhatap seçilmiş ve ayetleri anlama ve yorumlamada kullandığı mezhebî argümanlar çürütülmeye çalışılmıştır.

Ebu'l-Fütûh Râzî de diğer bazı şii âlimler gibi kelâm ilmi açısından Mu'tezile mezhebine yakın bir duruş sergilemiştir. Bu anlamda kendilerinden ilim aldığı kişilerin ilim silsilesinde Mu'tezilî âlimlerin yer almasının yanında Şîa ile Mu'tezile'nin kelâmî düzlemde yakınlıkları etkili olmuştur. Önde gelen Mu'tezilî âlimlerden Kadı Abdulcebbâr'ın öğrencisi olan Şerif el-Murtezâ'nın Ebû Cafer et-Tûsî, Tabresî ve Ebu'l-Fütûh Râzî gibi bazı müfessirleri etkilemiş olması ve altyapısının da Mu'tezile kaynaklı olması bize müfessirimizin bazı konularda nasıl Mu'tezile ile aynı fikirde olduğunu açıklamaktadır.

¹⁴²³ Ebû Hanîfe, **el-Fıkhu'l-Ekber**, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasîdecizâde, nr. 682/2, 19b. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dini Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş ve Etrafındaki Tartışmalar", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, 2009, sayı: 19, ss. 1-27; Akçay, "Kemal Paşazâde ve "fî Hakkı Ebeveyni'n-Nebî" Adlı Risâlesinin Tahlili ve Değerlendirilmesi", **EKEV Akademi Dergisi**, Erzurum, 2005, yıl: 9, sayı: 22, ss. 127-142.

¹⁴²⁴ Ebeveyn-i Nebî'nin durumu konusunda yazılmış pek çok risâle mevcuttur. Bu risalelerin içeriği ve niceliği için bkz: Akçay, **Ebeveyn-i Resûl Risâleleri**, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2005.

D- Tasavvufî Açidan Tefsirler

İrfan ve tasavvuf unsurunun dinin ilim kısmı dediğimiz fıkıh, kelâm gibi ilimlerin yanında dînî tecrübe boyutundan dine bakmak anlamına geldiğini belirtmeliyiz. İncelediğimiz kadarıyla tefsirlerin her ikisi de ehl-i işaret şeklinde de adlandırılan tasavvuf erbabından yeri geldiğinde şiirler, hikmetli sözler ve işârî yorumlarda bulunmaktadır. Bu tefsirlerin tasavvufî tefsir olarak nitelenmesi yerine tasavvufî içerikli yorumları da içinde barındıran eserler olarak telakkî edilmesi yerinde olacaktır. Tasavvuf kaynakları itibariyle her iki müfessirde de benzer kişilerden alıntılar yapıldığını görmekteyiz. Şimdi kavramlara ve kaynaklara nasıl yaklaşıldığını örnekler üzerinden görelim.

1- Tasavvufî Kavramlar Açısından Tefsirler

Burada kavramlar demekten kastımız, tefsirlerde geçen her kavramı işlemek değildir. Bunun yerine birkaç örnek tesbit ederek konu açıklamasında müfessirlerimiz, bu izahlardan ne derece yararlanmış onları görmek daha faydalı olur görüşündeyiz. Öte yandan bu başlığın altına girecek olan kavramların da neler olacağı önem taşımaktadır. Rahmân, rahîm, ihsân, rızâ, sabır, tevekkül, havf, şûkr, tevbe, nefis, muhabbet, vera', zühd, takvâ, zikir vb. çeşitli kelimeler tasavvufî çerçevede farklı anlamlar kazanan kelimelerdendir.

Nesefî *“Beni anın ki, ben de sizi anayım”*¹⁴²⁵ ayetinde geçen zikir/الذِّكْر

kelimesi için yapılan açıklamaları şöyle sıralar: “Muhammed b. Ali et-Tirmizî, Allah’ı anmak onu tevhidle; emir ve nehiyle; din ve dünya namına her nimete kavuştuğunda anmakla; onu minnetle anmakla; ona şevk duyarak anmakla; ona her zaman bağlı kalarak anmakla husule gelir. İbn Abbas, *“Allah’ı anmak en büyük erdemdir”*¹⁴²⁶ ayetini açıklarken “Allahın sizi anması, sizin onu anmanızdan daha büyüktür” demektedir. Ehl-i marifet (tasavvuf erbabı) bu konuda şu yorumlarda bulunmuştur: beni tevbe ile anın ki, sizi bağışlama ile hatırlayayım. Beni tâat ile anın ki, sizi rahmetle anayım. Beni dua ile anın ki, onları kabul etmek suretiyle sizi anayım. Beni mazeretle anın ki, sizi mağfiretle anayım. Beni ihlâsla anın ki, sizi halas/kurtuluş ile anayım. Beni yalvararak anın ki, ben de sizi yücelterek anayım. Beni kalplerinizin şahitliğiyle anın ki, isteğinizi gerçekleştirerek sizi anayım. Siz beni hayatta iken anın ki, ben de sizi öldükten sonra anayım. Siz beni dünyada nın ki, ben de sizi

¹⁴²⁵ Bakara 2/152: ...فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ...

¹⁴²⁶ Ankebut 29/45: ...وَلْيَذْكُرِ اللَّهُ أَكْبَرُ...

ahiretinizde anayım. Siz beni diğer mahlûkatla alakanızı keserek anın ki, ben de sizi hakikatlere ulaştırarak anayım”¹⁴²⁷.

Râzî de ayeti işlerken tıpkı Neseî gibi görüşleri sıralar. Ancak konuya yaklaşımları farklıdır. Zira Neseî, tanımları olduğu gibi zikrederken Râzî tarifleri olabildiğince âyet ve hadislerle birlikte açıklamaya çalışır. Şöyle ki: İbn Abbas’tan “Siz beni taatle anın ki, ben de sizi *“Bizim için çalışanlara yollarımızı gösteririz”*¹⁴²⁸ ayeti gereği yardımımıla anayım” sözünü naklederken Saîd b. Cübeyr’den “Siz beni itaatle anın ki, ben de sizi *“Allah’a ve Elçisine itaat edin ki, merhamet olunaszınız”*¹⁴²⁹ ayeti gereği mağfiretimle anayım” sözünü nakleden Râzî, Fudayl b. İyâz’dan “Beni taatle anın ki, ben de sizi *“İnanıp güzel işler yapanlara gelince, biz onların yaptıklarını boşa çıkarmayız”*¹⁴³⁰ ayeti gereği sevabımla anayım sözünü ve “Kim Allah’a itaat ederse her ne kadar namazı, zekatı ve Kur’ân okuyuşu az da olsa Allah’ı anmıştır...¹⁴³¹” hadisini nakletmektedir. Yine “Beni tevhit ile anın ki, ben de sizi *“İnanıp iyi işler yapanlara onlar için içlerinden nehirler akan cennetler olduğunu müjdele”*¹⁴³² ayeti gereği dereceler ve cennetlerle anayım” sözünü; İbn Keysân’dan “Beni şükürle anın ki, ben de sizi *“Eğer şükrederseniz size olan nimetimi arttırırım”*¹⁴³³ ayeti gereği nimetimi artırarak anayım” sözünü; “Beni yalnız kaldığınızda anın ki, ben de sizi toplulukta anayım” sözünü ve bu meyanda “...Beni kim bir topluluk içerisinde anarsa ben onu daha hayırlı bir topluluk içinde yad ederim...”¹⁴³⁴ hadisini; “Beni geniş anınızda anın ki, ben de sizi “Eğer o zikredenlerden olmasaydı dirileceği güne kadar balığın karnında kalırdı”¹⁴³⁵ ayeti gereği ve “Allah’ı boş anında tanı ki, o da seni sıkıntı anında tanısin”¹⁴³⁶ hadisi mucibince sıkıntılı anınızda anayım” sözünü nakleden müfessir daha sayfalarca bu

¹⁴²⁷ Ömer Neseî, 52a-b.

¹⁴²⁸ Ankebut 29/69: ... الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ...

¹⁴²⁹ Al-i İmran 3/132: وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

¹⁴³⁰ Kehf 18/30-1: ...إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا...

¹⁴³¹ Şeyh Sadûk, **Meânî'l-Ahbâr**, thk. Ali Ekber Gıfârî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1379, s. 399; Şeyh Müfîd, **el-İhtisâs**, thk. Ali Ekber Gıfârî, Dâru'l-Müfîd, Beyrut, 1993, s. 248; Beyhakî, **Şuabü'l-İman**, cilt: II, s. 174: مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ فَقَدْ ذَكَرَ اللَّهَ، وَإِنْ قَلَّتْ صَلَاتُهُ وَصِيَامُهُ وَتِلَاوَةُ الْقُرْآنِ ...

¹⁴³² Bakara 2/25: وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ...

¹⁴³³ İbrahim 14/7: ...لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ...

¹⁴³⁴ Ahmed b. Hanbel, cilt: II, 413; Buhârî, Tevhid, 15; Müslim, Zikr, 1: ... و من ذكرني في الملاء ذكرته في ملاء خير منه

¹⁴³⁵ Sâffât 37/143-4: فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ

¹⁴³⁶ Ahmed b. Hanbel, cilt: I, s. 307; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, cilt: XI, s. 123: تعرّف الى الله في الرخاء يعرفك في الشدة

konuyu işler. Selmân-ı Fârisî, Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Yahya b. Muaz, Ebû Said el-Hudrî gibi meşhur kişilerden de alıntılar yapan Râzî, bu konunun ne denli derin olduğunu, bir kavrama ne kadar farklı anlam yüklenebildiğini gözler önüne serer¹⁴³⁷.

Yukarıda görüldüğü üzere ibareler birbirine yaklaşık, Allah'ı anmanın değişik şekilleri örneklerle anlatılmış ve âyet ve hadislerle ilgisi kurularak yapılan yorumların dine uygun, aşırı olmayan ve zorlamaya kaçmayan, tevilin kurallarına uygun yapılmış olduğu gayet açıktır.

Diğer bir kavram olarak ise “*Yalnız senden yardım dileriz*”¹⁴³⁸ âyetinde geçen istiâne kelimesini alalım. Her iki müfessir de lafızla ilgili zâhirî açıklamaları naklettikten sonra işin bâtınî boyutuna geçerler. Neseî, kelimedeki sin harfinin talep ifade etmesinden dolayı sûfîlerden birinin yardım istemek/ طلب العون yerine Allah'ı görüyormuşçasına ibadet edebilmek için göz istemesi/ طلب العين anlamına yormuşlardır. Zaten bu anlamı destekler mahiyette “cibrîl hadîsi”nin de¹⁴³⁹ mevcut olduğunu dile getiren müfessir, yardım istenen konuları şöyle sıralamıştır: ibadet etmek için, ibadetten alıkoyan şeytana karşı, dinimize ve dünyamıza uygun işlerdedir. Bunları aktaran Neseî, tüm bu görüşleri toplayıcı nitelikte olmak üzere şu cümleyi kulanır: “Ey Rabbimiz! Hakları edâ etmede, farzları yerine getirmede, sıkıntılara katlanmada ve hakkımızda faydalı olan şeyleri isteme hususunda senden yardım isteriz”. Sonrasında ise ibadet ve yardım isteme konusunda söylenenleri aktaran müfessir, “niçin ibadet eder, neden yardım dileriz” sorusuna cevap aramıştır. “Bizi yarattığın için ibadet eder, bize doğru yolu gösterdiğin için yardım dileriz”, “Biz, sana umut içerisinde ibadet eder, korkarak yardım dileriz” sadece iki örnek cümledir. Buralarda zâhir-bâtın, havf-recâ, nefisle mücadele, teazzüz-tezellül, sabır-şükür kavramlarına atıflarda bulunulduğundan Neseî'nin tefsirinde tasavvufî bir damardan söz etmek pek de yanlış olmaz¹⁴⁴⁰.

İbadet kavramı için Yahya b. Muâz'dan “kişi ne zaman hakkıyla kul olur?” sorusuna cevap olarak “ne zaman ki kişi ubûdiyyette devamlı olursa” şeklinde cevap verince bu nasıl olacak şeklindeki soruya “Kişi tertemiz bir kalple gönülden “Allahım!

¹⁴³⁷ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: II, s. 229-35.

¹⁴³⁸ Fatiha 1/5: ...إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ.

¹⁴³⁹ İbn Ebî Şeybe, cilt: VI, s. 157; Ahmed b. Hanbel, cilt: I, s. 51; Buhârî, İman, 36: الإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ

تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ، فَإِنَّهُ يَرَاكَ

¹⁴⁴⁰ Ömer Neseî, 7b.

Eğer verirsen şükrederim, vermezsen sabreder, rıza gösteririm. Eğer beni anarsan icabet ederim, anmazsan da ibadet eder, kulluğumu yerine getiririm” diye yanıtladığı diyalogu aktaran Râzî, Süfyân es-Sevrî’ye göre kulluğun üç şartının kısmete rıza göstermek, edebe göre davranmak ve hizmete devam etmek olduğunu da eklemiştir. O da Neseî gibi ibadet-istiâne mukayesesini Ebû'l-Hasen el-Kannâd adını vererek şu şekilde yapmıştır: “Sen yaratıcısın ki sana tapıyoruz, biz de yaratılmışız ki senden başka kimseden yardım istemiyoruz. Bizi cennetlere sokacaksın diye kulluk ediyoruz, ateşlerden kurtarasın diye yardım diliyoruz. Biz ibadet ediyoruz, çünkü senin kullarınız. Senden yardım diliyoruz, çünkü sen kerîm ve şerefli olansın”. Neseî gibi Râzî de rızâ, edeb, murâât, hizmet, lütuf gibi çeşitli kavramlara referansta bulunur¹⁴⁴¹.

Kavramlara son bir örnek ise bir kişilik özelliği olarak Hz. Yahya için kullanılan “seyyid”¹⁴⁴² vasfıdır. Neseî, seyyid kelimesi için şu açıklamaları yapmaktadır: Seyyid, Katâde’ye göre hikmetli ve vera sahibi, İkrime’ye göre gazabına yenilmeyen, Said b. Cübeyr’e göre rabbine itaat edip isyan etmeyen, nefesine hakim olan Süfyân es-Sevrî’ye göre hased etmeyen, Ebû Bekr el-Verrâk’a göre Allah’ın hükmüne razı olan, Muhammed b. Ali et-Tirmizî’ye göre Allah’a tevekkül eden, Muhammed el-Bâkır’a göre bollukta da darlıkta da tavrı değişmeyen kişidir¹⁴⁴³. Neseî ile aynı kaynaklardan aktarım yapan Râzî, farklı bir söz söylememiştir.

“O’dur beni yediren ve içiren”¹⁴⁴⁴ ayetinin tefsirinde çeşitli yorumlardan sonra bazı tasavvufî yorumlar da müfessir tarafından yapılmaktadır. Öncelikle Seyfû’d-Devle Ali b. Hamdân döneminde Rumlar tarafından esir alınan bir kadının bir gece oradan kaçarak Bağdad’a bir azık, su olmadan gelmesi üzerine kendisine “nasıl geldin?” diye soranlara “ne zamanki acıktım, o zaman üç defa “De ki: O, Allah birdir”¹⁴⁴⁵ okuduğumda doydum ve kuvvetim yerine geldi” dediği rivayetini aktaran Râzî, Zünnûn Mısırî’ye ne yediği sorulunca “Rabbim beni yedirip içirir. Marifet aşısı ve muhabbet şarabıyla beni besler” deyip şu şiirle buna açıklık getirdiğini söyler:

“Muhabbet şarabı en tatlı şaraptır

¹⁴⁴¹ Ebû'l-Fütûh Râzî, cilt: I, ss. 82-4.

¹⁴⁴² Al-i İmran 3/39: وَصِدَّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ

¹⁴⁴³ Ömer Neseî, 81b.

¹⁴⁴⁴ Şuarâ 26/79: وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي

¹⁴⁴⁵ İhlâs 112/1: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

Onun dışındakilerin hepsi seraptır”¹⁴⁴⁶.

Bu nakilleri yapan müfessir, bu tür mesel ve hikayelerin tasavvuf erbabınca keramet olarak kabul edildiğini dile getirdikten sonra “bize göre” demek suretiyle kendi görüşünü şöyle izhâr eder: “Bize göre eğer bunlar sahih ise Allah tarafından bazı salih kullarının elinde ortaya çıkan muciz olaylardır. O sebeple bunlar, bir lütuf olmalıdır. Alemü’l-Hüdâ’nın¹⁴⁴⁷ mezhebi de bu minval üzeredir”¹⁴⁴⁸.

2- Tasavvufî Kaynaklar Açısından Tefsirler

Kaynak olarak kişi ya da eserler için ortak bir kullanımımız olduğunu daha önce dile getirmiştik. Tefsirlerde tasavvufî açıdan kaynakların diğer ilimlerde olduğu gibi çok yakın olduğunu söylememiz mümkündür. Hasen Basrî, Ebû Bekr el-Verrâk, Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, Haris b. Esed el-Muhâsibî, Râbia el-Adeviyye, Zünnûn Mısırî, Muhammed b. Ali et-Tirmizî, Fudayl b. İyâz, Cüneyd Bağdâdî, Süfyân es-Sevrî ve Kuşeyrî bu isimlerden önde gelenleridir. Bunların hepsine tek tek örnek vermemiz mümkün olmadığı için bazısıyla yetineceğiz. Bu başlığı da iki alt başlık halinde işlemeyi düşünüyoruz. Zira müfessirlerimiz, bu hususta iki metot benimsemişlerdir.

a- Sadece Tek Kaynaktan Yapılan Alıntılar

Nesefî, tefsirinde tasavvufî anlamda tek kaynak kullandığı yerlerde genelde Kuşeyrî’den alıntı yapmaktadır. Hatta onun tasavvufî alanda kaynaklarını Kuşeyrî ve diğerleri olarak tanımlamak gayet yerinde olacaktır. Şimdi Kuşeyrî’den yaptığı bir alıntıyı verelim. “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasını engelleyip o mescitlerin harab edilmesi için çalışanlardan daha zalim kimdir?...”¹⁴⁴⁹ ayetinin tefsirini verdikten sonra diğer yerlerde olduğu gibi burada da “İmâm Kuşeyrî dedi ki” diyerek şu ifadelerle yer verir: “Her türlü şehvetle ibadetlerin vatani olan âbidlerin nefislerini harab eden kişiden; her türlü alametlerle marifet yurdunu yani âriflerin kalplerini harab eden kişiden; her türlü haz ve duygularla muhabbet yurdu olan vâcidlerin ruhlarını harab eden kişiden; her türlü yaklaşıma vesilesine yönelerek

¹⁴⁴⁶ شراب المحبة خير الشراب وكل شراب سواه شراب

¹⁴⁴⁷ Şerif el-Murtezâ’nın lakabıdır. Bkz. İbn Şehrâşub, s. 105; Takıyyüddin Hasan b. Ali İbn Dâvud, **Ricâlü İbn Dâvud**, Matbaatü’l-Haydariyye, Necef, 1972, s. 171; Allâme İbn Mutahhar el-Hillî, **Hulâsatü’l-Akvâl**, thk. Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1417, s. 179.

¹⁴⁴⁸ Ebû’l-Fütûh Râzî, cilt: XIV, s. 331.

¹⁴⁴⁹ Bakara 2/114: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا...

müşâhede yurdu olan mürşidlerin sırlarını harab eden kişiden daha zâlim kim vardır?”¹⁴⁵⁰.

Nesefî tarafından yapılmış olan tekli alıntıya bir örnek de “*Sabır ve namazla yardım isteyin...*”¹⁴⁵¹ ayetinde Muhammed b. Ali et-Tirmizî’den yaptığı nakildir. Burada Tirmizî bu ayeti şöyle yorumlamaktadır: “Nefsi eğitmede sabırdan yani oruçtan; kalpleri nurlandırmada namazdan yardım alınız. Nitekim kişi oruç tutar ve nefisini aç bırakırsa nefis günahlara karşı doygunluk hissi verir ve bir daha oraya yönelmez. Yine kişi namazı kılsa içerisinde Allah ile konuşur ve ona bir göz aydınlığı olur”¹⁴⁵².

Râzî cephesine baktığımızda onun da bu minval üzere iktibaslarının olduğunu görmekteyiz. Mesela müfessir, “*Yükü ağır gelen birisi, başkasından yardım istese akraba dahî olsa o yükten hiçbir şey taşıyamazlar...*”¹⁴⁵³ ayetinin tefsirinde Fudayl b. İyâz’dan şu alıntıyı yapmaktadır: “Bu ayette anlatılana göre kıyamet gününde bir anne ve oğul karşılaşırlar. Her biri dağlar kadar günah yükünün altında ezilmektedir. Anne, oğluna “ben seni dokuz ay karnımda taşıdım, sütümle besledim, senin yanında olup seni korudum. Annelik hakkı, yetiştirme hakkı ve emzirme hakkı için ne olur şu günahlardan birini sen al benim yükümü hafiflet” deyince oğul annesine “anne ne olur benden uzak dur. Benim yüküm senden ağır” der. İşte bu sebeple kimse kimsenin yükünü çekemez”¹⁴⁵⁴.

Ebû Bekr el-Verrâk’ın “*...Dilediğini yükseltir, dilediğini alçaltırsın...*”¹⁴⁵⁵ ayetiyle ilgili açıklamasını Râzî, şu şekilde nakleder: “Dilediğini nefisine hakim olup hevâsına baskın gelmesi yoluyla yüceltir, dilediğini de hevâsına uymasıyla alçaltırsın. Dilediğini şeytana üstün gelmekle yüceltir, dilediğini de şeytana esir ederek alçaltırsın. Birisini elinden tutar yükseltirsin, diğerini ise elinin tersiyle iterek ayaklar altına düşürürsün. Birisine fazlından ikram edersin, diğerine de yaptığının karşılığı olarak adaletle hükmeder alçaltırsın”¹⁴⁵⁶.

Her iki müfessirde de bu durum çoklu kaynak durumuna göre azınlıktır. Ancak bazı durumlarda müfessirler tarafından tek bir örnek dahî gösterilerek

¹⁴⁵⁰ Ömer Nesefî, 46a. Karşılaştırma için bkz: Ebû Nasr Suresi Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, thk. İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, Mısır, trs, cilt: I, s. 115.

¹⁴⁵¹ Bakara 2/45: ...وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ

¹⁴⁵² Ömer Nesefî, 32a.

¹⁴⁵³ Fâtır 35/18: ...وَأَنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جِلْمِهَا لَا يَخْمَلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ...

¹⁴⁵⁴ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XVI, s. 101.

¹⁴⁵⁵ Al-i İmrân 3/26: ...تُعَرِّضُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ...

¹⁴⁵⁶ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: IV, s. 259.

tasavvufî vecheye bir atıfta bulunulması, bu alanın onlar tarafından yabana atılmayan ve kullanılan bir tefsir ögesi olduğunu göstermektedir.

b- Birden Fazla Kaynaktan yapılan Alıntılar

Tefsirlerde görülen bir diğer hususiyet ise işârî konularda bazen tek bir alıntı yapıldığı gibi bazen de birçok kaynaktan iktibasta bulunulmasıdır. Bunu örneklendirerek görmek yerinde olacaktır.

“O kişiye rahatlık, güzel rızık ve naîm cenneti vardır”¹⁴⁵⁷ ayetinin tefsirinde Nesefî, ravh ve reyhân kelimeleri için şu görüşleri nakleder:

İbn Abbas: Ravh, kabirde rahatlık; reyhan, cennette rızıktır.

Atâ el-Horâsânî: Ravh, dünya sıkıntısından kurtuluş; reyhan, cennette rızıktır.

Ebû Bekr el-Verrâk: Ravh, cehennemden kurtuluş; reyhan, ebedî yurda giriştir.

Cüneyd el-Bağdâdî: Ravh, gönülleredir; reyhan ise nefisleredir¹⁴⁵⁸.

Tüm bu açıklamalardan anladığımız, ravh kelimesinin kökeninde “Allahın rahmetinden ancak inanmayanlar topluluğu umudunu keser”¹⁴⁵⁹ ayetinin delaletiyle rahmet anlamının bulunduğu; reyhân kelimesi ise her ne kadar koku anlamı taşısa da Himyer dilinde rızık anlamını taşıdığını ve bu anlamların baskın çıktığını görmekteyiz.

Ebu'l-Fütûh Râzî, müfessirlerin bu kelimelerin anlamları konusunda değişik fikirlere sahip olduklarını belirterek onları sıralar.

İbn Abbas ve Mücâhid: Ravh, rahatlık ve ferahlık; reyhân ise istirahat anlamındadır.

Dahhâk: Ravh, bağışlanma ve rahmet anlamındadır.

Mücâhid ve Said b. Cübeyr: Reyhân, Himyer dilinde rızık anlamına gelir.

Rebî' b. Hasyem ve İbn Zeyd: Ravh, ölüm anında; reyhân ise kıyamet günündedir.

Ebû'l-Âliye: Dünyada mukarreblerden olan bir kimseye iki reyhan dalı getirilip, onları koklamadıkça hiçbir kimsenin ruhu bedeninden ayrılmaz. O bunları koklarken ruhu kabzedilir.

Ebû Bekr el-Verrâk: Ravh, cehennemden kurtuluş; reyhân ise naîm cennetlerini kazanmaktır.

¹⁴⁵⁷ Vâkıa 56/89: قَرُوحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتٌ نَّعِيمٍ

¹⁴⁵⁸ Ömer Nesefî, 367a.

¹⁴⁵⁹ Yusuf 12/87: لَا يَتَّأَسُّ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ...

Muhammed b. Ali et-Tirmizî: Ravh, kabirde rahat etmek; reyhân, cenneti kazanmaktır.

Bessâm b. Abdillâh: Ravh, selamet; reyhân, kerâmettir.

Bir görüşe göre ravh, şehadet üzere canını vermek; reyhân ise saadet nidasıdır.

Bir görüşe göre ravh, sıkıntıların giderilmesi; reyhân ise günahların bağışlanmasıdır.

Bir görüşe göre ravh, hesabın hafifletilmesi; reyhân ise sevabın katlanmasıdır.

Bir görüşe göre ravh, kınamaksızın affetmek; reyhân ise hesapsız rızık vermektir¹⁴⁶⁰.

Bu görüşlerden kimisinin Neseî tarafından da nakledildiği açıktır. Ancak bunların ve daha fazlasının Sa'lebî tefsirinde de mevcut oluşu¹⁴⁶¹ her iki müfessirin Sa'lebî'den bolca yararlandıklarını ve onun her ikisi için ana kaynaklardan birisi olduğunu göstermektedir.

Bu konuda bir diğer örnek olarak *"Rableri, onlara tertemiz bir şarap içirmiştir"*¹⁴⁶² ayetini gösterebiliriz. Neseî, bu içeceğin mahiyeti konusunda görüşleri sırasıyla verir:

İbrahim en-Nehâî: Rableri onları bu şarapla her türlü kötü huydan temizleyecektir.

Ebû Kılâbe: Onlar yemek yediklerinde kendilerine bir içecek getirilir. Bu sayede yiyip içtikleri misk sızıntısı olur ve karınları da şişmeksizin içeri doğru zayıflar.

Hasen Basrî: İhtikten sonra onları her türlü öfke ve kinden temizler.

Yemân b. Rebâb: Onları cennet için temizler.

Muhammed b. Ali et-Tirmizî: Dünyada iken onların kalplerini, zihinlerini karıştıran kıskançlık ve buğz gibi şeylerden temizler.

Ebû Zeyd: Allah o içecekten kulun kalbinden başkasının sevgisini temizler.

Marifet ehlinden biri: Bu Allah'ın marifet ehli için sakladığı bir şaraptır. İhtikçe coşarlar, coştukça kıyam ederler. Kıyam ettikçe heyecanlanırlar. Heyecanlanınca yerlerinde duramazlar. Yerlerinde duramayınca anı yaşarlar. Anı yaşayınca uçarlar. Uçunca talib olurlar. Talib olunca bulur/vecd haline girerler. Vecd haline girince

¹⁴⁶⁰ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XVIII, s. 332-3.

¹⁴⁶¹ Aynı âyet ile ilgili açıklamalar için bkz. Sa'lebî, cilt: IX, s. 224-5.

¹⁴⁶² İnsan 76/21: وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا...

inerler. İnce yaklaşırlar. Yaklaşınca mükâşefe haline girerler. Mükâşefe hali devam edince müşâhede haine girerler. Müşâhede devam edince ıyân mertebesine ulaşırlar. Bu mertebeden sonra unutulur. Unuttuklarında da kendilerine gösterilir¹⁴⁶³.

Râzî, rab kelimesinden muradın “*Beni efendinin yanında an!*”¹⁴⁶⁴ ve “*Efendisine şarab yapıyordu*”¹⁴⁶⁵ ayetlerindeki gibi efendi ya da başkan anlamlarına sahip olduğunu ve bu anlamda Hz. Ali’nin, Kevser Havzı’nda ümmeti suya kandıracağını dolayısıyla onun için bu anlamın uygun olduğunu belirterek ayete başlar. Zira orada Allah, suyu ona verecek o da insanlara dağıtacaktır.

Tertemiz içecek/ شَرَابًا طَهُورًا için hiçbir şeyin bulaşmadığı, dünya sularında temizliği giderici hiçbir etkenin ulaşmadığı bir şarab ifadesini kullanan müfessir, Nesefî gibi görüşleri sıralayarak verir:

Ebû Kılâbe: Onlar yemek yediklerinde kendilerine bir içecek getirilir. Bu sayede yiyip içtikleri misk sızıntısı olur ve karınları da şişmeksizin içeri doğru zayıflar.

Cafer es-Sâdık: Onların gönüllerini Allah’tan başka bir şey kalmayıp diğer masiva ile kirlenmeyecek kadar temizler.

Ebû Süleyman ed-Dârânî: Onlara kurbet halısının üzerinde, meveddet bardağıyla bir şerbet sunulur ki bu sayede halk ile bir arada olmaktan sıkılır hak ile birlikte olmaya can atarlar. Onlara çeşitli müjdeler verilir, şevk yağmurları sel olur kalplerinden taşar, ta ki ayrılık hüznünden kurbet sevincine ulaşırlar.

Tayyib el-Cemmâl: Sehl b. Abdullah’ın arkasında yatsı namazını kıldım. “Ve Rabbleri onlara son derece temiz bir şarab içirmiştir” ayetini okuyunca dudaklarını, ağzını sanki bir şey emiyormuş gibi oynatmaya başladı. Namazını bitirince kendisine: “Sen bir şeyler mi içiyorsun? Yoksa Kur’ân mı okuyorsun?” denilince şu cevabı verdi: “Allah’a yemin ederim, eğer bu ayeti okuduğumda ondan aldığım lezzet, onu içeceğim vakit ondan alacağım lezzet gibi olmasa bunu okumam”.

Bir görüşe göre: Onun içkisi dünya içkisi gibi akli bozan, sarhoş eden kötülüklerden arındırılmıştır.

Bir görüşe göre: Tertemiz bir içecektir. İçen kişiye asla onu izale etme sıkıntısı olmaz. Bilakis vücutlarından ayrılırken misk kokusu gibi bir koku yayılır.

¹⁴⁶³ Ömer Nesefî, 389b.

¹⁴⁶⁴ Yusuf 12/41: ... اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ...

¹⁴⁶⁵ Yusuf 12/42: ... فَيَسْقِي رَبُّهُ حَمْرًا...

Bir görüşe göre: Tertemiz ve temizleyicidir ki, insanları her türlü pislikten arındırarak cennete girmelerini sağlar¹⁴⁶⁶.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere her iki müfessir de tasavvuf kaynaklarını iyi kullanmış ve kimi yerde hiç değinmeden kimi yerde de özet geçerek işlemişlerdir. Ancak kimi konularda da ifrata kaçarak okuyucuyu yordukları göze çarpmaktadır. Her iki müfessirin kaynaklarına bakarsak aynı pınardan beslendikleri söylenebilir. Tasavvuf kavramlarının oturduğu bir dönemde vecd, kurbet, müşâhede ve benzeri kelimeleri ve tasavvufî halleri dile getirmeleri onların bu konuya ilgilerinin olduğunu bize ihsâs ettirmektedir. Zaten Neseî'ye ait olan "Risâle der Tasavvuf"¹⁴⁶⁷ ile "Kitâb fi Mezâhibi'l-Mutasavvife"¹⁴⁶⁸ adlı eserler, bu konuda onun eser yazacak derecede yetkin oluşunu da gözler önüne sermektedir.

¹⁴⁶⁶ Ebu'l-Fütûh Râzî, cilt: XX, ss. 88-9.

¹⁴⁶⁷ Bu risale tasavvuf adab ve erkanına ait bazı kavramların açıklaması şeklindedir.

¹⁴⁶⁸ Bu risale, kaynaklarda farklı isimlerle geçmektedir. Kiminde "Risale fî Beyânî Mezâhibi'l-Mutesavvife"; kiminde "Kitâbun fî Beyânî Mezâhibi'l-Mutasavvife" adıyla yer almaktadır. Bu risale, Süleyman Uludağ tarafından Türkçemize kazandırılmıştır. Ancak bu eserinde bir fırak örneği ön plandadır. Zira eserinde tasavvufun 12 fırkadan oluştuğunu bunlardan birinin Ehl-i Sünnet itikadını benimseyen fırka olduğunu diğer 11 fırkanın sapık ya da sapkın inançlara sahip olduklarını belirtir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, **et-Taarruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf**, hzr. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1979, ss. 259-263.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, ilk vahyolunduğu andan günümüze sutûr ve sudûrda korunarak gelen ilâhî bir kitaptır. Bu muhafaza aynı zamanda onun anlaşılması için yapılan çalışmaları da içermektedir. Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması için her zaman eserler verilmiştir. Bu tefsirler, Arapça, Farsça, Türkçe, Urduca, İngilizce, Almanca olarak çeşitli dillerde yazılmıştır. Arapça tefsirlerle başlayan bu faaliyet, ilk farklı dil anlamında Taberî tefsirinin tercümesi ile Farsça'ya da şâmil olmuştur.

Altıncı hicri asrın ilk yarısı Selçuklu Devleti'nin zirveden düşüşe geçtiği bir merhaledir. Zirve döneminde Nizamülmülk'ün de desteği ile İslam coğrafyasının dört bir yanına kurulan medreseler, buralarda eğitim veren hocalar ve bunların talebeleri hakkında yazılanlar ilmî hayatın ve ilme verilen desteğin ne denli canlı olduğunu gösteren birer işarettir.

Tefsir ilmi açısından önemli eserlerin kazanımına şahitlik ettiğimiz bir zaman aralığı olan bu periyotta gerek Arapça gerekse Farsça olarak yazılmış tefsirler çağlar boyu kaynaklık vazifesi gören temel eserler olmayı başarmıştır. Bu dönemde yaşamış olan müfessirlerden Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh Râzî hem Arapça hem de Farsça tefsir yazmış âlimlerdir. Neseî'nin üç tefsirinden Arapça olan ikisi yazma Farsça olanı ise matbudur. Ebu'l-Fütûh Râzî'nin Arapça tefsirinin akıbeti ile ilgili hiçbir bilgi olmamakla birlikte Farsça tefsiri defalarca tahkik edilip basılmıştır. Neseî, çalışmamızın ana kaynaklarından olan et-Teysîr'i Arapça yazmış olsa da az miktarda Farsça ifadeler kullanmıştır. Aynı durumun tersi de Râzî için söylenebilir. Onun Farsça eseri Ravzu'l-Cinân'da da Arap dili ve üslubundan yararlanılmıştır. Tezimiz için bu iki müfessiri seçmemizin nedeni, aynı dönemde ama farklı coğrafyalarda ve inançlarda iki müfessirin aynı konuda ortak ya da farklı olarak neler düşündüğünü ortaya koymaktır.

Neseî ve Râzî, tefsirlerinde önceki tefsir birikiminden yararlanmış ve bu kaynakları sarahaten zikretmişlerdir. Her ikisinin ortak yönlerinden birisi Zemahşerî ile muasır olmaları ve ondan faydalanmış olmalarıdır. İslamî eser yazma geleneğinde olduğu üzere her iki tefsirin mukaddimleri vardır. Buralarda işlenen ortak konulara baktığımızda Kur'ân'ın isimleri, âyet, sure gibi kavramların tahlili yanında tefsir ve te'vîl kavramlarının tanımları ve kullanım biçimleri, bunlar hakkında ileri sürülen görüşler, müfessirlerin bu kavramlara kendi zaviyelerinden bakmaları göze çarpan noktalardandır. Ayrıca rey tefsiri hakkındaki tartışmalar ve sahih bir tefsirin nasıl olacağı gibi konular da burada işlenmiştir. Farklılaştıkları yerler ise

Ömer Neseî tarafından mukaddimede işlenen istiâze ve besmele konusunun Râzî tarafından Fatiha Suresi'nin başında işlenmesidir. Diğer taraftan Râzî, Neseî'nin işlemediği konulardan olan müfessirin bilmesi gereken ilimler ve Kur'ân okumanın sevabı gibi konulara yer vermiştir. Râzî'nin mukaddimesini maddeler halinde işlemesi yani mukaddimesini yedi fasıl olarak ayırması bunu yapmayan Neseî'ye göre artı bir özelliktir.

Kur'ân Tarihi konusuna da eğilen müfessirler, ilk inen ayet ve sureler ile son inen ayet ve sureler konusuna değinmişlerdir. Her iki müfessir de bu konuda belli birer kronoloji yapmışlardır. Ancak kendileriyle çeliştikleri yerler de vardır. Kur'ân'ın toplanması konusunda da ayrılığa düşen müfessirlerimizden Neseî, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplandığını savunurken Râzî söz konusu cem' faaliyetinin Hz. Peygamber'in hayatının son demlerinde gerçekleştiği ve Kur'ân'ın mushaflaştığı görüşünü benimsemektedir.

Sebeb-i Nüzûl konusunda müfessirlerimiz farklı sayıda ayet hakkında rivayet kullanmışlardır. Neseî 380, Râzî de 496 ayet hakkında rivayetlerden istifade etmiştir. Tarihi bilgileri açıklama, ayetleri anlamaya katkı gibi çeşitli şekillerde kullanım alanı olan bu rivayetler hakkında müfessirlerden Neseî sebebin hususî oluşuna değil lafzın umumîliğine itibar edilmesini söylerken Râzî eğer delil yoksa sebebin husûsîliğinin makbul olduğu görüşündedir.

Mekkî-Medenî ilmi konusunda da tasnif açısından yine farklı görüşler mevcuttur. Ömer Neseî, hicreti esas alarak zamanı kriter koşarken; Râzî ayetin iniş yerini esas alarak mekan kriterini benimseyen müfessirlerdendir. Surelerin başında her iki müfessir tarafından surenin mekkî ya da medenî olduğu veya surenin içinde hangi ayetlerin farklı gruba girdiği yine açıkça müfessirler tarafından beyan edilmiştir. Bu ayrımı verdiğimiz tabloda ve sonundaki değerlendirme kısmında görmek mümkündür.

Muhkem-Müteşâbih konusu müfessirler tarafından Âl-i İmrân 3/7. ayet bağlamında işlenmiş diğer bazı ayetlere referanslarda bulunulmuştur. Tanımları ve tasnifleri veren müfessirlerden Râzî, müteşâbihâtı masum imamların bilmesinin onların zarurî vasfı olduğunu zira onların bizzat "râsihûn" zümresini teşkil ettiği kanısındadır.

Nesh konusu müfessirler tarafından benzer ayetler üzerinden işlenirken aralarında bazı konularda farklılık ortaya çıkmaktadır. Nesh çeşitlerinden her üçünü de kabul eden Neseî'ye karşın Râzî sadece metinde yazılı olup hükmü mensuh olanın ispatlanabileceği tezinden hareketle diğer çeşitleri pek makul bulmaz. Öte

yandan Kur'ân'ın sünnetle neshi konusunda da Şîa'nın genel görüşü olduğu üzere ahad haber ile mütevatir Kur'ân neshedilemez. Hâlbuki Nesefî sünnetin Kur'ân'ı neshedebilecekği görüşündedir. Beda konusunda Nesefî Şîa'ya değinmeden bunun Yahudi inancına ait bir mesele olduğunu dile getirmekte Râzî ise sayılan dört şartı tutması halinde beda olayının vuku bulabileceğini ileri sürmektedir.

Vücut ve nezair konusuna baktığımızda Ömer Nesefî'nin Ebû'l-Fütûh Râzî'ye göre daha ayrıntıya girdiğini görmekteyiz. Ancak Râzî tarafından vücut başlığı altında Kur'ân dışından şiir ve mesellerle açıklama yapılması aynı yerlerde Nesefî tarafından ayetlerin örnek gösterilmesi Nesefî'nin bu konuda daha güçlü olduğunu bize göstermektedir. Kur'ân'da Rumca, Farsça, Yemence vb. dillerden yabancı kelime olduğunu Râzî kabul ederken Nesefî ise Kur'ân'da Arapça dışından kelime olmadığını en azından böyle olduğu söylenen kelimelerin muarreb olduğunu ve Arapların kullanımı ile Arapçalaştığını vurgulamaktadır.

Rivayet tefsiri konusunda genel uygulamayı aynen takip eden müfessirler, Kur'ân'ı Kur'ân ile, hadislerle, sahabe ve diğer selef görüşleriyle tefsir ederler. Râzî burada seçkin bir tavır takınarak ve de mezhebî tutumdan dolayı imamları ve onların ravilerini de bu gruba sokar. Genelde Hz. Peygamber dışındaki hadis kaynağı olarak Hz. Ali'den sonra beşinci ve altıncı imam olan Muhammed Bâkır ve oğlu Cafer Sâdık'a referansta bulunmaktadır. Diğer taraftan Râzî hadislerin bazen Arapçasını bazen Farsçasını vermiş ve 2000 civarı hadisi kullanmıştır. Nesefî'nin kullandığı hadis sayısı 450'dir. Haber-i vahidin huccetliği konusunda da görüş farklılığı vardır. Ömer Nesefî huccet teşkil ettiğini söylerken Râzî ne ilim ne de amel yönüyle kesinlik teşkil etmediği için huccet olmayacağını ileri sürer.

Müfessirler, kıssaları da tefsirlerinde kullanmışlar, ancak yeri geldiğinde islama ters olanlarını reddetmesini bilmişlerdir. Nesefî kıssaları genelde Sa'lebî'nin Arâisü'l-Mecâlis'inden naklederken; Râzî de Şerif Murtezâ'nın Tenzîhü'l-Enbiyâ adlı eseri üzerinden gitmiştir. Nesefî bazı peygamberler hakkında nakledilen zelle türü rivayetleri kabul etmiş Râzî ise imamların masumluğuna halel getirir düşüncesiyle kesin bir dille bunları reddetmiştir.

Dilbilimsel tefsir başlığı altında müfessirlerin Kur'ân'ı açıklamada kıraatlerden, sarf ve nahiv gibi ilimlerden, arap mesellerinden faydalandıklarını söyleyebiliriz. Ancak Râzî, Farsça meselleri ya da arap mesellerinin Farsça tercümelerini kullanarak eserini kendi muhatapları açısından daha kullanışlı bir tefsir mahiyetine büründürmüştür. Şiirlerin kullanımı açısından bakarsak her iki tefsirin de kelime anlamı, kıraat vecihlerinin desteklenmesi, kelimelerin yapısını açıklama

mevzuunda bu kaynaktan yararlandığını söyleyebiliriz. Ancak Râzî'nin yine Farsça serdettiği şiirler de artı bir özellik gibi durmaktadır.

Fıkıh ilmi yönünden tefsirlere baktığımızda Nesefî'nin belli bazı yerleri kısa geçtiğini bazı yerlerde de ayrıntıya girdiğini görmekteyiz. Nesefî'nin, fikhî ayetleri fıkıh alanında yazmış olduğu eserlerde açıklamış olabileceği düşüncesiyle tefsirinde pek detaya inmediği fikrindeyiz. Oysa ki Râzî'nin tefsiri, karşılaştırmalı bir fıkıh kitabı olarak düşünülebilir. Fikhî anlamda Nesefî, sanki Şâfiî mezhebini bir rakip olarak kabul ederek diğer mezhepleri çoğu yerde zikre değer dahi bulmamıştır. Ebu'l-Fütûh Râzî ise kendi mezhebini savunmak ve haklılığını isbat etmek için ya da kendisi gibi düşünen, Şîa ile aynı görüşü paylaşan fikhî görüşlerin de varlığını göstermek için pek çok fikhî mezhebe atıfta bulunmuştur. Ömer Nesefî, fıkıh alanında Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî çizgisini takip ederken Râzî de Cafer es-Sâdık, Şerif Murtezâ ve Ebû Cafer et-Tûsî çizgisini kendine yakın bulur.

Kelam bölümünde Nesefî yine Mâtürîdî akidesini savunmakla birlikte kendisine karşıt görüş olarak ya da cedelleşmeye girdiği grup olarak Mu'tezile'yi seçmiştir. Genelde görüşünü kendisi adına ya da Mâtürîdî adına açıkladıktan sonra Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü de nakzeden bir ifade kullanmayı üslup edinmiştir. Râzî'nin daha doğrusu Şîa'nın itikâdî olarak Mu'tezile ile aynı paralelde bulunması tefsire de yansımıştır. Zaten Râzî'nin en önemli dayanağı olan Şerif Murtezâ'nın Kâdî Abdulcebbar'ın öğrencisi olması hasebiyle Mu'tezilî düşüncüyü kullanarak Şîa'ya aklî bir altyapı kazandırmış olması bu açıdan önemlidir. Kur'ân'ın yaratılmışlığı, Allah'ın görülmesi ve başka konularda Râzî'nin Mu'tezile ile aynı düzlemde konuşması bunu gösteren bir örnektir. Nesefî ise bu konularda Ehl-i Sünnet çizgisinde yer alarak görüşlerini ona göre düzenlemiştir. Kaldı ki yazmış olduğu akide metni asırlarca medrselerde okutulup, defalarca şerhedilmiştir.

Tasavvuf ilmi açısından Nesefî'nin tefsirinin daha yoğun işlendiğini söylemek mümkündür. Kaynak kişi açısından belli başlı sufilerden ya da işari tefsir konusunda söz sahibi olan alimlerden faydalanan müfessirler, konuları kelimelerin geçtiği ayetlerde işlemekle birlikte Nesefî genelde Kuşeyrî'den alıntı yaparken Râzî'nin belli bir kaynağı yoktur. Hemen her yerde değişik kişilerin görüşlerini vermektedir.

İncelediğimiz her iki tefsir, belli bir sınıfa sokamayacağımız, sadece rivâyet, dirâyet, fikhî, kelâmî ya da tasavvufi olarak kanalize edemeyeceğimiz toplayıcı ve toparlayıcı birer tefsir örneğidir. Yaşadıkları dönemde hiçbir bağlantıları olmayan bu iki müfessiri eserleri üzerinden tanımaya, tanıtmaya çalıştık.

Bu çalışmadan sonra:

Ömer Neseî'nin tefsirinin tahkiki yapılabilir.

Ömer Neseî'nin tefsirinde dilbilimsel tefsir çalışılabilir.

Ömer Neseî'nin tefsirinde Mâtürîdî etkisi ve onun üzerine koyduğu öznel yorumlarının tahlili incelenebilir.

Ömer Neseî'nin tefsirinde fikhî yön ya da ahkâma dair ayetler çalışılabilir.

Ebû'l-Fütûh Râzî tefsiri Farsça olduğu için çalışılması güç olsa da karşılaştırmalı fıkıh disiplini açısından ahkâm tefsiri olarak ayrıca incelenebilir.

Ebû'l-Fütûh Râzî tefsirinde şiir mesel ve kelime açıklamaları bolca kullanıldığından yine dilbilimsel tefsir yönünden incelenebilir.

KAYNAKÇA

Akalın, Lütfullah Sami. **Edebiyat Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1984.

Akçay, Mustafa. “Kemal Paşazâde ve “fî Hakkı Ebeveyi’n-Nebî” Adlı Risâlesinin Tahlili ve Değerlendirilmesi”, **EKEV Akademi Dergisi**, Erzurum, 2005, Yıl: 9, Sayı: 22.

Akçay, Mustafa. **Ebeveyn-i Resûl Risâleleri**, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2005.

Akçay, Mustafa. “Hz. Peygamber’in Anne-Babasının Dini Konumuna Dair Ebû Hanîfe’ye Atfedilen Görüş ve Etrafındaki Tartışmalar”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, 2009, Sayı: 19.

Akdemir, Hikmet. “Seyf Ayetiyle Mensuh Olduğu İddia Edilen Ayetler Üzerine Bir İnceleme”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 20, Şanlıurfa, 2008.

el-Akk, Hâlid Abdurrahman. **Usûlü’t-Tefsîr ve Kavâidüh**, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1986.

Akpınar, Ömer Faruk. “Fezailü’l-Kur’an Edebiyatı”, **İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi**, 2011, Cilt: IX, Sayı: 17.

Aktepe, Orhan. “Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XIII, Sayı: 23/1, 2011.

Albayrak, Halis. **Tefsir Usûlü** Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler, Şule Yayınları, İstanbul, 1998.

el-Alevî, Yahya b. Hamza. **et-Tırâz li-Esrâri’l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki’l-İ’câz**, Beyrut, 1980.

Alî, Cevâd. **el-Mufasssal fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm**, Dâru’s-Sâkî, 2001.

Alptekin, Coşkun. “Büyük Selçuklular”, **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, Çağ Yayınları, İstanbul, 1992.

el-Âmilî, Cemâleddin Yusuf İbn Hâtim. **ed-Dürrü’n-Nazîm**, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, trs.,

el-Âmilî, Hüseyin b. Abdussamed. **Vusûlü’l-Ahyâr ilâ Usûli’l-Ahbâr**, thk. Seyyid Abdüllatif Kûhkemerî, Mecmau’z-Zehâiri’l-İslâmiyye, Kum, 1401.

Amr b. Külsûm, **Dîvân**, thk. Emyel Bedî Ya’kûb, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1411.

Antere b. Şeddâd el-Evsî, **Dîvânu Antere**, el-Mektebü’l-İslâmî, Kahire, 1964.

Arslan, Gıyâsettin. "Tefsir Usulünü Fıkıh Usulüne Karıştırmak", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 13/2, 2008.

el-Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh. **el-Furûku'l-Lugaviyye**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 2000.

Aslantürk, "Ömer Neseî ve Tefsirdeki Metodu" Fakülte Kitabevi, Isparta, 2007.

Aslantürk, Ayşe Hümeîra. "Neseî, Necmeddin" **DİA**, İstanbul, 2006, XXXII.

Âşûrî, Nâdialî. "Nesh ez Dîdgâh-ı Ebû'l-Fütûh Râzî", **Mecelle-i Havza-i İsfehân**, İsfehân, 1379, Sayı: 2.

Ateş, Süleyman. "Kur'ân ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükmü", **İslâmî Araştırmalar**, 1989, Cilt: III, Sayı: 4.

Ateş, Süleyman. **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.

Atıcı, Ayşe. "Büyük Selçuklularda Bâtınî Hareketi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

el-Atyar, Husnî Yusuf. **el-Bidâyâtü'l-Ülâ li'l-İsrailiyyat fi'l-İslâm**, Mektebetü'z-Zehra, Kahire, 1991.

Aydemir, Abdullah. "Besmele", **Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi**, Ankara, 1971, Cilt: 10, Sayı: 106-7.

Aydemir, Abdullah. **Tefsirde İsrâiliyyât**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 1979.

Aydın, İsmail. **Kur'ân'ın Filolojik Yorumu**, Tıbyan Yayınları, İzmir, 2010.

Aydın, Muhammed. "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel bir Yaklaşım", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 20, 2009/2.

Ayoub, Mahmoud. "Divine Preordination and Human Hope, A Study of the Concept of Bada' in Imamî Shi'i Tradition", **Journal of American Oriental Studies**, 1998, Cilt: IV.

el-Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd. **Tefsiru'l-Ayyâşî**, thk. Seyyid Hâşim Resûlî el-Mahallâtî, Matbaatü'l-İlmiyye, Tahran, 1380.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir. **el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye**, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1977.

Bağdatlı İsmail Paşa, **Hedyyetü'l-Ârifin Esmâü'-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin**, Maârif Basımevi, İstanbul, 1951.

Bahşâyîşî, Abdurrahîm Akîkî. **Tabakât-ı Müfessirân-ı Şîa**, Defter-i Neşr-i Nüvîd-i İslâm, Kum, 1382/2003.

Bakan, Tevhit. "Çağdaş Şii Bilginlere Göre Hadisin Yazılması", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum, 2006, Sayı: 26.

el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. **el-İntisâr li'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Asım el-Kudât, Dâru'l-Feth, Amman, 2001.

el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. **Temhîdû'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil**, thk. Şeyh Imâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, 1993.

Bakkal, Ali. "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1997, Sayı: 3.

Başoğlu, Tuncay. "Muhkem", **DİA**, İstanbul, 2006, XXXI.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn. **es-Sünenü'l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn. **es-Sünenü's-Sağîr**, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî, Câmiatü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Karaçi, 1989.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn. **Şuabü'l-İmân**, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi. **Büyük Tefsir Tarihi**, Diyânet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara, 1960.

Bosworth, Clifford Edmund. "The Political And Dynastic History Of The Iranian World", **The Cambridge History Of Iran**, edt. J. A. Boyle, University Press, Cambridge, 1968.

Bozkurt, Nebi. "Medrese", **DİA**, Ankara, 2003, XXVIII.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. **el-Câmiu's-Sahîh**, thk. Mustafa Dîb el-Boğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987.

Bulut, Ali. "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 1999, Sayı: 12-13.

Bulut, Halil İbrahim. **Şii-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dînî Konumu**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011.

Bulut, Mehmet. **Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı**, Risale Yayınları, İstanbul, 1991.

el-Burûcerdî, Seyyid Ali Asğar. **Tarâifü'l-Makâl fî Tabakâtî'r-Ricâl**, thk.Mehdî Recâî, Mektebetü Ayetullah el-Uzmâ Mar'aşî, Kum, 1410.

el-Bündârî, Feth b. Ali b. Muhammed el-İsfehânî. **Târîhu Devlet-i Âl-i Selçuk**, Matbaatu'l-Mevsûât, Mısır, 1318/1900.

el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. **el-Beyân ve't-Tebyîn**, Beyrut, trs.

el-Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. **el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslamiyye, Kuveyt, 1405.

Celâliyân, Habibullah. **Târih-i Tefsir-i Kur'ân-ı Kerim**, tsh. Muhammed Rıza Âştîyânî, İntişârât-ı Sûre, Tahran, 1378.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. **es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.

el-Cürcânî, Ebû'l-Mehâsin Hasen b. Huseyn. **Cilâu'l-Ezhân ve Celâu'l-Ahzân**, thk. Mir Celâleddin Hüseyinî Muhaddis Urmevî, Muhakkikin Önsözü, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1377.

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. **et-Ta'rîfât**, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405.

el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh. **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Çelebî, Ahmed. **İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi**, çev. Ali Yardım, Damla Yayınları, İstanbul, 1983.

Çelebi, Muharrem. "Arapça'da Ezdâd Meselesi", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir, 1987, Sayı: IV.

Çelebi, Muharrem. "Ezded", **DİA**, İstanbul, XII.

Çetin, Abdurrahman. "Nesih", **DİA**, İstanbul, 2006, XXXII.

Çetiner, Bedrettin. "Mesel", **DİA**, Ankara, 2004, XXIX.

Dağ, Mehmet. **Kur'ân'da Üslup Diyalektiği: İltifât**, Salkımsöğüt Yayınları, Ankara, 2008.

ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. **Sünenü'd- Dârekutnî**, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.

ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. **es-Sünen**, thk. Fevvez Ahmed Zomorlî-Halid es-Seb', Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1407.

ed-Dâvûdî, Şemsuddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. v. 945/1539, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, thk. Abdüsselam Abdülmuîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2002.

Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl'ün Kur'ân Tefsirindeki Yeri", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1993-1994, Sayı: 11-12.

Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl", **DİA**, İstanbul, 1995, XI.

Demirci, Muhsin. **Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Devvânî, Alî. **Mefâhır-i İslâm**, İntişârât-ı Emir Kebîr, Tahran, 1363.

Dorûdî, Musa. **Nuhustîn Müfessirân-ı Pârsî Nevîs**, İntişârât-ı Nur-ı Fâtîma, 1362.

Dumlu, Ömer. **Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış**, Anadolu Yayınları, İzmir, 1999.

Durmuş, İsmail. "İltifât", **DİA**, İstanbul, 2000, XXII.

Durmuş, İsmail. "Mukaddime", **DİA**, İstanbul, 2006, XXXI.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. **es-Sünen**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru'l-Fikr, trs., yrs.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. **el-Âlim ve'l-Müteallim**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, yrs., 1368.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. **el-Fıkhü'l-Ekber**, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasîdecizâde, nr. 682/2, 19b.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. **el-Bahru'l-Muhîr**, Dâru'l-Fikr, yrs., trs.

Ebû Kebîr el-Hüzelî, **Dîvânü'l-Hüzeliyyîn**, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire, 1995.

Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî. **el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tetealleku bi'l-Kur'ânî'l-Azîz**, thk. Tayyar Altıkulaç, Dâru Sâdir, Beyrut, 1975.

Ebû Şehbe, Muhammed. **el-İsrâîliyyât ve'l-Mevzûât fi'l-Kütübi't-Tefsir**, Mektebetü's-Sünne, Kahire, 1987.

Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm. **Fedâilü'l-Kur'ân**, thk. Mervan Atıyye, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk, 1995.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, **en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz ve mâ fihî mine'l-Ferâiz ve's-Sünen**, thk. Muhammed b. Sâlih el-Mudeyfir, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, trs.

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Huseyn b. Ferrâ. **el-Udde fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî, yrs., 1990.

Ebû'l-Fütûh Râzî, Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Huzâî. **Ravzu'l-Cinân ve Ravhu'l-Cenân**, thk. Muhammed Mehdî Nâsîh, Muhammed Cafer Yâhikî, Bunyâd-ı Pejûheşâyı İslâmî, Meşhed, 1408/1987.

Ebû'l-Fütûh Râzî, Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Huzâî. **Ravzu'l-Cinân**, thk. Mirza Ebû'l-Hasen Şa'rânî, İntişârât-ı İslamiyye, Tahran, 1398.

Ebû'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali. **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Halîl b. Ahmed el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1403.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, thk. Mustafa Özel-Muammer Erbaş, Birleşik Yayıncılık, İzmir, 2005.

Efe, Nefise Karaca. **Kurtubî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2012.

Efe, Seyfullah. **Tefsir ve Tefsir Metinleri Ders Kitabı**, Dokuz Eylül Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi, İzmir, 2011.

Elmalî, Hüseyin-Arslan, Şükrü. "Garîb", **DİA**, İstanbul, 1996, XIII.

Emîn, Ahmed. **Zuhru'l-İslâm**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1388/1969.

el-Emîn, Muhsin. **A'yânü's-Şîa**, thk. Hasen el-Emîn, Daru't-Taâruf, Beyrut, trs.

Erdal, Mesut. "Dinin Kemâle Erdilmesi Bağlamında Kur'ân'ın En Son İnen Ayetleri Üzerine Bir Tetkik", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Diyarbakır, 2001, Cilt: III, Sayı: 1.

el-Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed Mukaddes. **Hadîkatü's-Şîa**, Tahran, 1340.

el-Erdebîlî, Murteza el-Musevî. **el-Mut'a en-Nikâhu'l-Munkatî'**, Kum, 1420.

Erdem, Suat. "İslam Hukukunda Seferîliğin Ölçütü", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Konya, 2011, Sayı: 18.

Esen, Muammer. “İman Kavramı Üzerine”, **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2008, Cilt: XLIX, Sayı: 1.

el-Eş’arî, Ebû’l-Hasen Ali b. İsmail. **Kitâbu’l-Lüma’ fi’r-Redd alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bid’a**, nşr. Hammûde Gurâbe, Mısır, 1955.

el-Eş’arî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail. **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’Htilâfü’l-Musallîn**, nşr. Helmut Ritter, Daru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, trs.

el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. **Tehzîbü’l-Lüğa**, thk. Muhammed Avz Mer’ab, Daru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. **Mefâtihu’l-Gayb**, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. **Nihâyetü’l-İcâz fi Dirâyeti’l-İcâz**, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrut, 1992.

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. **Meânî’l-Kur’ân**, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî ve dğr., Dâru’l-Mısriyye, Mısır, trs.

Fettâl en-Nîsâbü’rî, Zeynü’l-Muhammed Muhammed. **Ravzatü’l-Vâizîn**, thk. Seyyid Muhammed Mehdî, Menşûrâtü Şerîf Radî, Kum, 1386.

Feyz el-Kâşânî, Molla Muhsin. **Tefsîru’s-Sâfi**, thk. Hüseyin A’lemî, İntişârât-ı Sadr, Tahran, 1415.

Findley, Carter Vaughn. **The Turks in World History**, Oxford University Press, New York, 2005.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. **el-Mustasfâ fi İlmi’l-Usûl**, thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfi, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1413.

Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. “Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Konya, 1994, Sayı: 5.

Gümüüş, Sadrettin. “Garîbü’l-Kur’ân Tefsirinin Doğuşu”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1987–8, Sayı: 5–6.

Güneş, Kamil. **İslamî Düşüncenin şekillenişinde Akıl ve Nass**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Güngör, Mevlüt. **Kur’ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir**, Kur’ân Kitaplığı, İstanbul, 1996.

Habibov, Aslan. “İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

Hakyemez, Cemil. "Bedâ Düşüncesi ve Şii-İmamet Tartışmalarındaki Yeri", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006/2, Cilt: V, Sayı: 10.

Halefullah, Muhammed Ahmed. **el-Fennü'l-Kasasî fî'l-Kur'ân**, Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, Beyrut, 1999.

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Kitâbü'l-Ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Mektebetü'l-Hilâl, yrs., trs.

el-Hamevî, Yakut b. Abdillâh. **Mu'cemu'l-Buldân**, Dâru Sâdır, Beyrut, 1374/1955.

el-Hamevî, Yakût b. Abdillâh. **Mu'cemu'l-Üdebâ İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb**, thk. İhsan Abbas, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993.

Hâmid, Abdussettâr. "Sahabe Tefsiri Üzerine", çev. Ömer Dumlu, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1992, Sayı: 7.

el-Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn. **Ravzâtu'l-Cennât fî Ahvâlî'l-Ulemâi ve's-Sâdât**, Tahran, 1367/1948.

Has, Şükrü Selim. "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mâhiyeti", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Kayseri, Sayı: 21, Yıl: 2006/2.

Hasan, Hasan İbrahim. **Târîhu'l-İslâm**, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1416/1996.

el-Hasenî, Hâşim Maruf. **Dirâsât fî'l-Hadîs ve'l-Muhaddisîn**, Dâru't-Teâruf, Beyrut, 1978.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. **el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye**, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrakî-İbrahim Hamdî el-Medenî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, trs.

Haydar, Esed. **es-Sahâbe fî Nazari's-Şiati'l-İmâmiyye**, Beyrut, 1982.

Hıfzî, Abdullatif Abdulkadir. **Te'sîru'l-Mu'tezile fî'l Havâric ve's-Şia**, Cidde, 2000.

el-Hillî, Allâme Cemâleddîn İbn Mutahhar. **Hulâsatü'l-Akvâl**, thk. Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1417.

el-Hillî, Allame Cemâleddîn İbn Mutahhar. **Tezkiretü'l-Fukahâ**, el-Mektebetü'r-Razaviyye, yrs., trs.

el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddîn el-Müttakî. **Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl**, thk. Bekrî Hayyânî, Müessetü'r-Risale, yrs., 1401/1981.

el-Hûî, Ayetullah Ebû'l-Kâsim. **el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Dâru'z-Zehrâ, Beyrut, 1975.

Hukûkî, Asker. **Tahkîk der Tefsir-i Ebû'l-Fütûh Râzî**, Daru'l-Hadis, Kum, 1384.

Hurr el-Âmilî, Muhammed b. Hasen. **Emelu'l-Âmil**, thk. Seyyid Ahmed Huseynî, Mektebetü'l-Endelüs, yrs., trs.

el-Istahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed. **el-Mesâlik ve'l-Memâlik**, Dâru Sâdir, Beyrut, 2004.

İbn Abbas, Abdullah. **Mesâilü Nâfi' b. El-Ezrak**, el-Ceffân ve'l-Câbî, Limasol, 1993.

İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh. **el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb**, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Daru'l-Cîl, Beyrut, 1992.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dâru Sahnûn, Tunus, 1997.

İbn Cafer, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. **Kitâbu'l-Emsâl fi'l-Hadîsi'n-Nebevî**, Dâru's-Selefiyye, Bombay, 1982.

İbn Dâvud, Takîyyüddin Hasan b. Ali. **Ricâlü İbn Dâvud**, Matbaatü'l-Haydariyye, Necef, 1972.

İbn Düreyd, Muhammed b. Hasen. **Cemheretü'l-Luğa**, Remzi Münir Baalbekkî, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.

İbn Ebî Davud, Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî. **Kitâbu'l-Mesâhîf**, thk., Muhammed b. Abdeh, el-Fârûk el-Hadîse, Kahire, 2002.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman er-Râzî. **el-Cerhu ve't-Ta'dîl**, Haydarabad, 1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. **el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr**, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1409.

İbn Fâris el-Luğavî, Ebû'l-Huseyn Ahmed. **Efrâdü Kelimâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, thk. Hatim Salih ed-Dâmin, Dârü'l-Beşâir, Dimaşk, 2002.

İbn Fâris el-Luğavî, Ebû'l-Huseyn Ahmed. **Mücmelü'l-Luğa**, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.

İbn Fâris el-Luğavî, Ebul-Huseyn Ahmed. **Mekâyîsü'l-Lüga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, İttihâdu'l-Küttâbi'l-Arab, 1403, yrs.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. **el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe**, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1412.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. **Lisânü'l-Mizân**, thk. Dâiretü'l-Mârifî'n-Nizâmiyye, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1406/1986.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân**, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, 1968.

İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî. **el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, trs.

İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî. **el-İhkâm fi Usulî'l-Ahkâm**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, trs.

İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî. **el-Muhallâ bi'l-Âsâr**, Daru'l-Fikr, Beyrut, trs.

İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî. **en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, thk. Abdülgaffar Süleyman el-Bündârî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1406.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Meâfirî. **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk. Mustafa Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafiz eş-Şelebî, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1955.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed el-Yesârî. **Sîretü'bni İshâk**, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1978.

İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynuddin Kasım. **Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye**, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Daru'l-Kalem, Dimaşk, 1413/1992.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Basrî. **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. İhsan Abbas, Daru Sâdır, Beyrut, 1968.

İbn Selâme, Ebû'l-Kâsım Hibetullah. **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, thk. Züheyr eş-Şâvîş-Muhammed Ken'ân, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1404.

İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Ali. **Meâlimu'l-Ulemâ fî Fihrist-i Kütübî's-Şîa**, Haydariyye, Necef, 1380.

İbn Şehrâşub, Muhammed b. Ali. **Menâkıbu Âl-i Ebî Tâlib**, Dâru'l-Edvâ, Beyrut, 1412.

İbn Tâvûs, Seyyid. **Sa'dü's-Süüd**, Menşûrâtü'r-Radî, Kum, 1363.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abbas. **Mukaddime fî Usûli't-Tefsir**, thk. Adnan Zarzûr, yrs. 1972.

İbn Vehb el-Kâtib, İshak b. İbrahim. **el-Burhân fî Vücûhi'l-Beyân**, thk. Ahmed Matlub-Hadice el-Hadîsî, Bağdat, 1967.

İbn Vehb, Abdullah el-Mısrî. **el-Câmi' Tefsiru'l-Kur'ân**, thk. Mikloş Muranyi, Dâru'l-Garbi'l-İslamî, yrs., 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. **Nevâsihu'l-Kur'ân**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405.

İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. **Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn**, yrs., trs.

İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. **en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr**, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', el-Matbaatü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kahire, trs.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed. **el-Kâmil fi't-Târîh**, thk. Abdullah el-Kâdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed. **el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb**, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed. **Üsdü'l-Ğâbe fi Temyîzi's-Sahâbe**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1989.

İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed. **Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, yrs, trs.

İbnü'l-Mu'tezz, Ebû'l-Abbâs. **Kitâbü'l-Bedî'**, ed. Ignaty Yulianovich Krachkovsky, Dârü'l-Mesîre, Beyrut, 1982.

İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ömer b. Ali. **el-Mukni' fi Ulûmi'l-Hadîs**, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cüdey', Dâru Fevâz, Suûdî Arabistan, 1413.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim. **Kitâbu Tefsiri'l-Kur'ân**, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, Dâru'l-Meâsir, Medine, 2002.

İbnü'n-Neccâr, Muhibbuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmud. **Zeyl-ü Târîh-i Bağdâd**, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997.

İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osman b. Abdurrahman. **Ma'rifetü Envâr' Ulûmi'l-Hadîs**, thk. Mahir Yasin el-Fahl, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osman b. Abdurrahman. **Mukaddimetü İbni's-Salâh**, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

İhsan Fettâhî, "Hânedân-ı Ebu'l-Fütûh Râzî der Yek Nigâh", **Âyîne-i Pejûheş**, http://www.shareh.net/persian/magazine/ayeneh_p/094/02.htm.

İlhan, Avni. "Bâtınîlik", **DİA**, İstanbul, 1992, V.

İlhan, Avni. "Bedâ", **DİA**, İstanbul, 1992, V.

İmruu'l-Kays, **Dîvânü İmrii'l-Kays**, thk. Mustafa Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, 2004.

İsfehânî, Muhammed Sadık b. Salih Âzâdânî. "Şâhid-i Sâdık", **Mecelle-i Yadigâr**, Yıl: 1324, Sayı: 14.

el-İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer Şâhfûr b. Muhammed. **Tâcû't-Terâcim fî Tefsîri'l-Kur'ân li'l-Eâcim**, thk. Necip Mâil Herevî-Ali Ekber İlâhî Horâsânî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1375.

Jansen, Johannes J.G. **Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar**, trc. Halilürrahman Açar, Fecr Yayınları, Ankara, 1993.

Ka'b b. Züheyr, **Dîvânu Ka'b b. Züheyr**, şrh. Müfîd Kumeyha, Dâru'l-Matbûâtî'l-Hadîsiyye, Cidde, 1989.

Kâdiyânî, Abbas. **Târîh-i Rey**, Tahran, 1379.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, nşr. Emin el-Hûlî, Matbaatü Dâru'l-Kütüb, 1960.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1988.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, 1974.

Kafesoğlu, İbrahim. "Selçuklular", **MEB İslam Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966.

Kafesoğlu, İbrahim. **Selçuklu Tarihi**, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul, 1992.

Kahraman, Abdullah. "Mut'a Üzerine Mülâhazalar", **İslam Hukuku Araştırmaları**, Konya, 2007, Sayı: 9.

Karadaş, Cağfer. "Semerkand Hanefi Kelâm Okulu Mâtürîdîlik", **Usûl**, Sakarya, 2006, Sayı: 6.

Karagöz, Mustafa. "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", **Bilimnâme**, Cilt:V, 2004/2.

Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci", **Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü**, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2009.

Karagöz, Mustafa. **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı**, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2010.

Kaşıkcı, Osman. "Mut'a Nikahı", **Türk Hukuku Araştırmaları**, İstanbul, 2007, Sayı: 3.

Katâmîş, Abdülmecîd. **el-Emsâlû'l-Arabiyye**, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1988.

Kâtib Çelebî, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh, **Keşfü'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992.

Kaya, Remzi. "Kıraat Açısından Abdest Ayeti", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1993, Sayı: 5.

el-Kayrevânî, Yahya b. Sellâm. **et-Tesârîf lilefsiri'l-Kur'ân mimmâ 'Ştebehet Esmâüh ve Tesarrafet Meânih**, thk. Hind Şelebi, Şeriketü't-Tûnisîyye li't-Tevzî', Tunus, 1979.

el-Kazvînî, Abdülcelîl b. Ebû'l-Huseyn Râzî. **Nakz yâ Ba'zu Mesâlibi'n-Nevâsib fi Nakzi Ba'zi Fezâihî'r-Ravâfız**, thk. Mir Celaledin Hüseyinî Muhaddis Urmevî, Encümen-i Âsâr-ı Millî, Tahran, 1358.

el-Kazvînî, Celâleddin Hatîb. **el-Îzâh fî Ulûmî'l-Belâga**, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 1996.

el-Kazvînî, Muhammed b. Abdilvehhâb. **Hâtimetü't-Tab'** Tefsir-i Ebû'l-Fütûh Râzî, Tahran, 1315.

Kehhâle, Ömer Rızâ. **Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütübî'l-Arabiyye**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim. **et-Taarruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf**, hzr. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1979.

el-Kerâcîkî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali. **Kenzü'l-Fevâid**, Matbaatü'l-Ğadîr, Kum, 1369.

Kerîmân, Huseyn. **Rey Bâstân**, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Şehid Beheştî, Tahran, 1371.

Kerîmân, Hüseyin. **Tabresi ve Mecmau'l-Beyân**, Çâphâne-i Dânişgâh-ı Tahran, Tahran, 1962.

el-Keyderî, Muhammed b. Huseyn. **Hadâiku'l-Hakâik fi Şerhi Nehci'l-Belâga**, thk. Azizullah Utâridî, Tahran, 1416/1375.

Kılıç, Sadık. "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar" **Bilgi Vakfı I. Kur'an Sempozyumu**, Ankara 1994.

Kılıç, Sadık. **Kur'ân Dildeki Sonsuz Mucize**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Kılıç, Sadık. "Kur'an'ın Cem'i Meselesi", **İslami İlimler Dergisi**, Ankara, 1980, Sayı: 4.

Kınar, Kadir. "Belâğatta İltifât", **Bilimname**, Kayseri, 2006, Cilt: VII, Sayı: 2.

el-Kinânî, Ebû'l-Hasen Abdülaziz b. Yahya. **el-Hayde ve'l-İ'tizâr fî'r-Reddi alâ Men Kâle bi-Halkı'l-Kur'ân**, thk. Ali b. Muhammed b. Nasır, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2002.

Kitab-ı Mukaddes, İstanbul, 1976

Koçyiğit, Talat. **Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1984.

Mehmet Köroğlu, "Nizâmiye Medreselerinin İcrâ Ettiği Fonksiyonlar ve Etkilediği Bölgeler", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa, 2006.

Köse, Saffet. "Misyâr Nikâhı", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Konya, 2009, Sayı: 19.

el-Kudâî, Muhammed b. Selâme. **Müsnedü's-Şihâb**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.

el-Kummî, Ali b. İbrahim. **Tefsiru'l-Kummî**, thk. Seyyid Tayyib Musevî Cezâirî, Dâru'l-Kitâb, Kum, 1367.

el-Kummî, Şeyh Abbas. **Hediyyetü'l-Ahbâb fi Zikri'l-Ma'rûfîn bi'l-Künâ ve'l-Elkâb ve'l-Ensâb**, Müessese-i Matbûât-ı Emir Kebîr, Tahran, 1329.

el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed. **el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye**, thk. Abdulfettah Muhammed Hulv, Hecr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, yrs, 1413/1993.

el-Kuşeyrî, Ebû Nasr Abdülkerim b. Hevâzin. **Letâifü'l-İşârât**, thk. İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır, trs.

Kutlu, Sönmez. **Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesiri**, Ankara, 2000.

el-Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub Sikatü'l-İslam. **el-Usûl mine'l-Kâfi**, thk. Ali Ekber Gıfârî, Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, Tahran, 1388.

Kümeýt b. Zeyd el-Esedî, **Dîvânü'l-Kümeýt b. Zeyd el-Esedî**, thk. Muhammed Nebîl Tarîfî, Dâru Sâdır, Beyrut, 2000.

Lebîd b. Rebîa, **Dîvân-ü Lebîd b. Rebîa**, nşr. Hamdû Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2004.

el-Leknevî, Abdulhayy b. Muhammed. **el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, tsh. Seyyid Muhammed Ebû Firâs, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.

Ma'rife, Muhammed Hadî. **Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-Tahrîf**, Menşûrât-u Zevî'l-Kurbâ, Kum, 2007.

Ma'rife, Muhammed Hâdî. **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fî Sevbihî'l-Kaşîb**, el-Câmiatu'r-Razaviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Meşhed, 1418.

Ma'rife, Muhammed Hâdî. **et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Müessese-i Ferhengî yi Temhîd, Kum, 2007.

Madelung, Wilferd. "Horasan ve Mâverâünnehr'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı" çev. Sönmez Kutlu, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1992, Sayı: 33.

Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. **Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, Dâru Sâdır, Beyrut, 1411.

Mâlik b. Enes el-Asbahî, **el-Muvatta'**, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Müessesetü Zayid b. Sultan, Abu Dabi, 2004.

Mâmekânî, Abdullah. **Mikbâsu'l-Hidâye fî İlmi'd-Dirâye**, Tenkîhu'l-Makâl fî İlmi'r-Ricâl'in Sonunda, Necef, 1349.

Massé, Henri. "Le Tafsir d'Abu'l-Futuh Razi", **Melanges offerts a William Marçais**, Institut d'Etudes Islamiques de l'Université de Paris, 1950.

Massé, Henri. "Abu'l-Futuh al-Razi", **The Encyclopaedia of Islam**, E.J.Brill, Leiden, 1986.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, thk. Mecdî Bâ Sellûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. **Kitâbu't-Tevhîd**, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, İskenderiyye, trs.

McAuliffe, Jane Dammen. "Perceptions of Christians in Qur'anic Tafsir", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Toronto, 1984.

el-Meclisî, Muhammed Bâkır. **Bihâru'l-Envâr**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1403.

Mehdevî, Seyyid Ahmed. **Efsâne-i Tahrîf-i Kur'ân**, Çâp-ı Zühre, Tahran, 1350.

Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî. **Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân**, thk. Hatim Salih Dâmin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405.

Melikü's-Şuarâ, Muhammed Takî Behâr, **Sebk Şinâsî yâ Târîh-i Tatavvur-i Şi'ri Fârisî**, İntişârât-ı İlmî, Tahran, 1349.

Menekşe, Ömer. "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Yükseliş Devri Fakihleri 1063–1092", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992.

Merçil, Erdoğan. "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi", **Türkler**, ed. Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002.

el-Meydânî, Ahmed b. Muhammed. **Mecmau'l-Emsâl**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.

Meymun b. A'sâ. **Dîvânü'l-A'sâ**, thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ', Daru'l-Kalem, Beyrut, trs.

Mîrhând, Hamîdüddîn Muhammed b. Burhâniddîn Hâvendşâh. **Ravzatü's-Safâ**, nşr. Abbas Zeryâb, İntişârât-ı İlmî, Tahran, 1375.

Mirza Abdullah Efendî, **Riyâzu'l-Ulemâ ve Hıyâzu'l-Fudalâ**, Matbaatu'l-Hayyâm, 1401.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Kur'ân-ı Kerim'de İltifât Sanatı", **Diyânet İlmî Dergi**, 1997, Cilt: 33, Sayı: 1.

Mubareke, Kâmrân İzedî. "Sebk-i Tefsîrî yi Ebû'l-Fütûh Râzî ve Câygâh-ı Hadis der Ân", **Pejûheşnâme-i Kur'ân ve Hadis**, Kum, 1386, Sayı: 2.

Muhammed, Muhammed Abdürrahim. **et-Tefsîru'n-Nebevî Hasâisuh ve Masâdiruh**, Mektebetü'z-Zehrâ, Kahire, 1992.

el-Muhâsibî v. 243/857, Hâris b. Esed. **el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân**, thk. Hüseyin Kuvvetlî, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1398/1979.

el-Muhâsibî, Hâris b. Esed. **Fehmü'l-Kur'ân ve Meânîh**, thk. Hüseyin Kuvvetlî, Dâru'l-Kindî, Beyrut, 1398.

Muizzî, Muhammed Ali Emir. "İmâmî Şiilikte Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakihin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", çev. M. Ali Sönmez, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, Cilt: 12, Sayı: 2.

Mukâtil b. Süleyman. **Tefsîru Mukâtil**, thk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Musa b. Ukbe. **el-Meğâzî**, thk. Muhammed Bakşîş Ebû Malik, Ekâdîr, 1994

Musâhib, Gulâmhuseyn. **Dairetü'l-Maârif-i Buzurg-i İslâmî**, İntişârât-ı Franklin.

Mübelliğ, Muhammed Huseyn. "Ravzu'l-Cinân ve Esbâb-ı Nüzûl", **Pejûheşhâyı Kur'ânî**, 1374, Sayı: 1.

Müsakkıb el-Abdî. **Divan**, thk. Hasan Kamil Sayrafî, Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, yrs., 1971.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin İbn el-Haccâc el-Kuşeyrî. **el-Câmiu's-Sahîh**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1954.

Müstevfî, Hamdullah b. Ebîbekr b. Ahmed. **Nüzhetü'l-Kulûb**, thk. Guy le Strange, Dünyâyı Kitâb, Tahran, 1362.

Na'nâa, Remzi. **el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fî Kütübî't-Tefsîr**, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1970.

Nâbiğâ ez-Zübyânî, **Dîvân**, hzr. Abbas Abdu's-Sâtir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1416.

en-Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1408.

Neccârzâdegân, Fethullah Muhammed. **Tahrîf Nâpezîrî yi Kur'ân**, Tahran, 1384.

Nedâ, Muhammed Mahmud. **en-Nesh fi'l-Kur'ân beyne'l-Müeyyidîn ve'l-Muârizîn**, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Sudan, 1996.

Nefîsî, Saîd. "Mülâhazâtî Çend Derbâre-i Tefsîr-i Fârisî yi Ebû'l-Fütûh Râzî", **Mecelle-i Mehr**, Yıl: 4, Sayı: 7.

Nefîsî, Saîd. **Târih-i Nazm u Nesr der İran ve der Zebân-ı Fârisî**, Neşr-i Furûğî, yrs., 1363.

en-Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. **es-Sünenü'l-Kübrâ**, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.

en-Nesefî, Ömer b. Muhammed. **el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand**, thk. Nazar Muhammed Fâryâbî, Mektebetü'l-Kevser, Suudi Arabistan, 1991.

en-Nesefî, Ömer b. Muhammed. **el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand**, thk. Yusuf el-Hâdî, Âyîne-i Mîrâs, Tahran, 1999.

en-Nesefî, Ömer b. Muhammed. **Tefsir-i Nesefî**, thk. Azizullah Cüveynî, İntişârât-ı Surûş, Tahran, 1367.

en-Nesefî, Ömer b. Muhammed. **Tilbetü't-Talebe**, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, 1311.

Nişâbûrî, Seyyid İ'câz Huseyn. **Keşfü'l-Hucb ve'l-Estâr an Esmâi'l-Kütüb ve'l-Esfâr**, Kum, 1409.

Nüveyhiz, Âdil. **Mu'cemü'l-Müfessirin min Sadri'l-İslam Hattâ'l-Asri'l-Hâzır**, Müessesetü Nüveyhiz, Beyrut, 1988.

Ocak, Ahmet. "Selçuklular/İlmî ve Fikrî Hayat", **DİA**, İstanbul, 2009, XXXVI.

Ocak, Ahmet. **Selçukluların Dinî Siyâseti ve İslam Alemi**, Malatya, 1999.

Okçu, Abdülmecid. "Taberi Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberi'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum, 2003, Sayı: 19.

Öğmüş, Harun. **Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri**, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.

Öngül, Ali. "Selçuklularda Eğitim Faaliyetleri ve Yetişen İlim Adamlarına Genel Bir Bakış", **Sosyal Bilimler**, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa, 2003, Cilt:1, Sayı:2.

Özaydın, Abdülkerim. "Hasan Sabbah", **DİA**, İstanbul, 1997, XVI.

Özcan, Hanifi. "Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik", **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara, 2003.

Özdeş, Talip. **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Özgel, İshak. "Büyük Selçuklular Dönemi Müfessirleri", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1996.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir", **DİA**, Ankara, 2003, XXVIII.

Öztürk, Hayrettin. "Hazreti Peygamber Döneminde Kur'an Ayetlerinin ve Surelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, Sayı: 20-21.

Pezdevî, Fâhrü'l-İslâm Ebû'l-Yusr. **Usûlü'l-Pezdevî**, Matbaatü Câvîd, Karaçi, trs.

er-Râfîî, Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvînî. **et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn**, thk. Azizullah Utâridî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

Râgıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım b. Muhammed. **Ğarîbü'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, Kahire, 1381/1961.

Râgıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım b. Muhammed. **el-İ'tikâdât**, nşr. Şemran el-İclî, Beyrut, 1988.

er-Râvendî, Kutbeddîn. **el-Harâic ve'l-Cerâih**, thk. Seyyid Muhammed el-Bâkır el-Ebtahî, Menşûrât-ü İlmiyye, Kum, 1409.

er-Râvendî, Muhammed b. Ali Süleymân. **Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sûrûr fî Târihi'd-Devleti's-Selcukiyye**, nşr. Muhammed İkbâl, Dâru'l-İlm, Kâhire, 1960.

er-Râzî, Müntecebü'd-Dîn Ali b. Ubeydullah b. Bâbeveyh. **el-Fihrist**, thk. Seyyid Celâleddin Muhaddis Urmevî, Kum, 1366.

er-Rummânî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsa. **en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân**, nşr. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlul Sellâm, Mısır, 1968.

Ruthven, Malisa-Nanji, Azim. **Historical Atlas of İslam**, Harvard University Press, 2004.

es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrahim. **el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân**, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1422.

Sadıkî, Muhsin. **Buzurgân-ı Rey**, Müessese-i Ferhengî-i Daru'l-Hadîs, Tahran, 1382.

es-San'ânî, Abdurrezzak b. Hemmâm. **el-Musannef fi'l-Hadîs**, thk. Habibürrahman el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1403.

Sarıcık, Murat. "Cahiliye Nikahı Mut'a ve Diğer Cahiliye Nikahları", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Isparta, 1996, Sayı: 3.

Sattarzade, Malihe. "Persian Institutions Under The Saljuqs: As Reflected In The 'Mirror For Princes' Literature", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Columbia University Faculty of Philosophy, New York, 1971.

Sayı, Ali. "Kur'ân'da Kıssa Kavramı Üzerine", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1995, Sayı: 9.

Sellâm, Atîf. **Fıkhiyyât beyne's-Sünne ve's-Şîa**, Müessesetü Yâsin, Kum, 1378.

es-Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî. "**et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-Kebîr**", thk. Münîre Nâcî Sâlim, Riyâsetu Dîvânî'l-Evkâf, Bağdad, 1395/1975.

es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. **el-Mebsût**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.

es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. **Usûlû's-Serahsî**, thk. Ebû'l-Vefa el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1993.

Serinsu, Ahmet Nedim. **Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü**, Şûle Yayınları, İstanbul, 1994.

Serkîs, Yusuf İlyân. **Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe**, Menşûrâtu Mektebeti Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum, 1339/1919.

Sert, Hüseyin Emin. "Tefsir Târihinde Fıkhî Tefsirler ve İmam Şâfiî'ye Nisbet Edilen Ahkâmu'l-Kur'ân", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kayseri, 1995.

Sîbeveyh, Ebû'l-Bişr Amr b. Osman b. Kanber. **Kitâbu Sîbeveyh**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut, trs.

es-Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz. **Garîbü'l-Kur'ân el-Müsemma Nüzhetü'l-Kulûb**, thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân, Dâru Kuteybe, Suriye, 1995.

es-Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr. **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Said Mendûb, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996.

es-Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr. **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, thk. Ali Muhammed Ömer Mektebetü Vehbe, Kahire, 1396.

Sübhânî, Cafer. "Adâlet-i Sahabe ez Dîdkâh-ı Kur'ân ve Hadis", **Dershâ ez Mekteb-i İslam**, Kum, Behmen 1368, Yıl: 29, Sayı: 10.

Sübhânî, Cafer. **el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne**, Tahran, 1996.

es-Sübkî, Tacüddin b. Ali. **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hecr li't-Tibâa ve'n-Neşr, Kahire, 1413.

Sümer, Faruk, "Dihkân", **DİA**, İstanbul, 1994, IX.

Sümer, Faruk. "Selçuklular", **DİA**, İstanbul, 2009, XXXVI.

Şa'rânî, Mirza Ebû'l-Hasen. **Tefsir-i Ebû'l-Fütûh Râzî bâ Tashîh ve Havâşî**, Kitabfurûşîyi İslamiyye, Tahran, 1352.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1940.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. **Müsnedü's-Şâfiî**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Şefîî, Muhammed. **Müfessirân-ı Şîa**, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Şîrâz, Şîrâz, 1349.

eş-Şehîdü'l-Evvel, Muhammed b. Mekkî. **ed-Dürûsü's-Ser'iyye fî Fikhi'l-İmâmiyye**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1412.

eş-Şehîdü'l-Evvel, Muhammed b. Mekkî. **Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmî's-Serîa**, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum, 1419.

eş-Şehîdü's-Sânî, Zeynüddin b. Ali. **er-Riâye fî İlmi'd-Dirâye**, Kum, 1408.

Şemmâh b. Dırâr. **Dîvânü's-Şemmâh b. Dırâr**, thk. Salahaddin el-Hâdî, Dârü'l-Ma'rife, Mısır, 1968.

Şen, Ziya. "İstiaze ve Besmele", **Diyanet İlmi Dergi**, Ankara, 2004, Cilt: XL, Sayı:1.

Şen, Ziya. **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Şen, Ziya. **Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı**, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2011.

Şengül, İdris. **Kur'ân Kıssaları Üzerine**, Işık Yay., İzmir, 1994.

eş-Şerîf el-Murtezâ, Ebû'l-Kâsım Alemü'l-Hüdâ. **Tenzîhü'l-Enbiyâ**, Dâru's-Serif er-Radî, Kum, trs.

eş-Şerîf el-Murtezâ, Ebû'l-Kâsım Alemü'l-Hüdâ. **el-Fusûlü'l-Muhtâra**, thk. Seyyid Nureddin Caferiyân el-İsbehânî, Dâru'l-Müfid, Beyrut, 1993.

Şerif er-Radî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Huseyn. **Nehcü'l-Belâga**, thk. Şeyh Fâris el-Hassûn, Matbaatu Sitâre, Necef, 1419.

Şeşen, Ramazan. "Selçuklular Devrindeki İlme Genel Bir Bakış", **III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi Bildirileri**, edt. Nuri Şimşekler, Konya, 2003.

eş-Şeybânî, Ahmed b. Hanbel. **el-Müsned**, Müessesetü Kurtuba, Kahire, trs.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'mân. **el-Emâlî**, Mü'temeru Şeyh Müfid, Kum, 1418.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'mân. **Evâilü'l-Makâlât**, thk. Şeyh İbrahim ez-Zencânî, Dâru'l-Müfid, Beyrut, 1993.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'mân. **Hulâsatü'l-İcâz fî'l-Müt'a**, thk. Ali Ekber Zemânî Nejâd, Dâru'l-Müfid, Beyrut, 1993.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'mân. **el-İhtisâs**, thk. Ali Ekber Gıfârî, Dâru'l-Müfîd, Beyrut, 1993.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'mân. **İmânu Ebî Tâlib**, thk. Müessesetü'l-Bi'set, Beyrut, 1993.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'mân. **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, thk. Rıza Muhtârî, Dâru'l-Müfîd, Beyrut, 1993

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'mân. **Tashîhu İ'tikâdâtı'l-İmâmiyye**, thk. Hüseyin Dergâhî, Dâru'l-Müfîd, Beyrut, 1414/1993.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kûmmî. **el-Emâlî**, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Kum, 1404.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kûmmî. **el-İ'tikâdât fi Dîni'l-İmâmiyye**, thk. Isâm Abdüsseyyid, Dâru'l-Müfîd, Beyrut, 1993.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kûmmî. **Kemâlü'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me**, thk. Ali Ekber el-Gıfârî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1405.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kûmmî. **Meânî'l-Ahbâr**, thk. Ali Ekber Gıfârî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1379.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kûmmî. **Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1384.

Şimşek, M. Sait. **Kur'ân Kıssalarına Giriş**, Yöneliş Yay. İstanbul, 1998.

eş-Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. **el-Lüma' fi Usulî'l-Fıkıh**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Şüşterî, Kâdî Nurullah b. Şerîfüddîn. **Mecâlisü'l-Mü'minîn**, Daru't-Tibâa Ali Kulî Hân, Tahran, 1299.

Tabâtabâî, Seyyid Kâzım -Ma'sume Hâtemî. "İsrâiliyyât ve Ebu'l-Fütûh Râzî", **Mecmûa-i Âsâr-ı Kongre-i Ebu'l-Fütûh Râzî**, Sâzmân-ı Çâp ve Neşr-i Dâru'l-Hadîs, Rey, 1384.

et-Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefî, Mektebü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1404/1983.

et-Taberî, Muhammed b. Ali. **Beşâretü'l-Mustafâ li Şiati'l-Murtezâ**, thk. Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1420.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. **Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü Kurtuba, 2000.

et-Tabresî, Ebû Ali Fadl b. Hasen. **Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân**, İntişârât-ı Nâsir-ı Husrev, Tahran, 1372.

et-Tabresî, el-Hâc Mirza Hüseyin Nûrî. **Müstedrekü'l-Vesâil**, Mektebetü'l-İslâmiyye, Tahran, 1408.

et-Tahrânî, Muhammed Muhsin Ağa Büzürg. **Tabakâtü A'lâmi's-Sîa**, thk. Ali Nakî Münzevî, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1972.

Tahrânî, Muhammed Muhsin Ağa Büzürg. **ez-Zerîa ilâ Tesânifi's-Sîa**, Dâru'l-Edvâ', Beyrut, 1403.

et-Tayyâr, Müsaid b. Süleyman. **et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Daru İbni'l-Cevzî, Dammam, 1422.

Tebrîzî, Müderris Mirza Muhammed Ali. **Reyhanetü'l-Edeb fi Terâcimi'l-Ma'rûfîn bi'l-Künyeti evi'l-Lakab**, Kitâbfurûşîyi Hayyâm, Tebrîz, 1346.

et-Tefreşî, Mustafa b. Huseyn. **Nakdû'r-Ricâl**, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum, 1376.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. **el-Câmiu's-Sahîh**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Turan, Osman. **Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti**, Turan Neşriyat, İstanbul, 1969.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. **el-Emâlî**, Dâru's-Sekâfe, Kum, 1414.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. **el-Fihrist**, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef, trs.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. **el-Ğaybet**, thk. Ibâdullah et-Tahrânî, Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, Kum, 1411.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. **el-İktisâd**, Matbaatu'l-Hayyâm, Kum, 1400.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. **el-Mebsût**, thk. Muhammed Bâkır el-Behbûdî, Matbaatü'l-Hayderiyye, Tahran, 1388.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. **Tehzîbü'l-Ahkâm**, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran, 1365.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. **et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Kasîr Âmilî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Türkmen, Dursun Ali. "Arap Dilindeki Mesellerin Oluşumunda Kur'ân'ın Etkisi", **Ekev Akademi Dergisi**, 2005, Yıl: 9; Sayı: 24.

Uğur, Mücteba. "Kur'ân ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması", **İslâmî Araştırmalar**, 1989, Cilt: III, Sayı: 2.

Ümeyye b. Ebî's-Salt, **Dîvânü Ümeyye b. Ebî's-Salt**, thk. Secî Cemil el-Cübeylî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1998.

Ünal, Yavuz. "Hadis Verilerine Göre Mut'a", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 1993, S: 7.

Üzüm, İlyas. "İsnâaşeriyye", **DİA**, İstanbul, 2001, XXIII.

Vajda, Georges. "Bazı Şii-İsnâ-Aşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi Meselesi", çev. Sabri Hizmetli, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1981, Sayı: 25.

el-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. **el-Megâzî**, thk. Marsden Jones, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1965.

Watt, William Montgomery. **İslam düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010.

el-Ya'kubî, Ahmed b. İshak. **el-Büldân**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1422.

Yardım, Ali. **Hadis I**, İzmir, 1984.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih", **DİA**, İstanbul, 2006, XXXII.

Yazıcı, Nesimi. **İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.

Yıldırım, Suat. "Kur'ân Kıssaları" **Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, 1979, Sayı: 3.

Yıldırım, Suat. **Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri**, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.

Yüksel, Ali Osman. **İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr**, İFAV Yay., İstanbul, 1996.

ez-Zehebî, **Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr ale't-Tabakâti ve'l-A'sâr**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf vdğr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1404.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. **el-İsrâîliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadis**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1990.

ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, thk. Şuayb el-Arnaût-Huseyn el-Esed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1413/1993.

ez-Zehrânî, Müşerref b. Ahmed Cem'ân. **Eseru'd-Delâleti'l-Luğaviyye fi't-Tefsir inde Tâhir b. Âşûr fî Kitâbihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 2009.

ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer. **el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmızı't-Tenzîl**, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1407.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. **Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1957.

Zeyd, Mustafa. **en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1963.

Zeylabidin Acımamatov, "Ebû Hanîfe ve Fergana Vadisindeki Etkisi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud. **el-A'lâm Kâmûs-u Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, yrs, 2002.

Züheyr b. Ebî Sülmâ, **Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ**, şrh. Hamdû Tammâs, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2005.