



T.C.

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN İLE KEŞŞÂF
TEFSİRLERİNİN ULÛMÜ'L-KUR'ÂN AÇISINDAN
MUKAYESESİ**

(Doktora Tezi)

Abdurrahman HARBİ

Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Danışman

RİZE

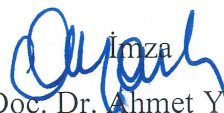
2019

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Abdurrahman HARBİ tarafından hazırlanan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân ile Keşşâf Tefsirlerinin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Mukayesesi* başlıklı bu çalışma, 11.10.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

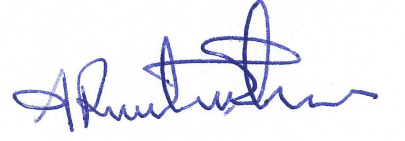
Başkan: Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU		Kabul/ Red
Üye: Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ		Kabul/ Red
Üye: Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL		Kabul/ Red
Üye: Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU		Kabul/ Red
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Süleyman GÜR		Kabul/ Red

11 / 11 / 2019


Doç. Dr. Ahmet YANIK
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 11/10/2019



Abdurrahman HARBİ

ÖN SÖZ

Yüce Allah katından vahyedilen son ilahî kitap olan, aynı zamanda insanların dünya ve ahiret saadetlerini temin edici ilkeleri barındıran Kur'ân'ın anlaşılması, açıklanması ve yorumlanması adına ortaya konan gayretlerin başında tefsir faaliyetleri gelmektedir. Bu gayretler neticesinde ortaya çıkmış yüzlerce tefsir, sadece bir bölge veya coğrafya ile sınırlı olmayıp İslam dünyasının doğusundan batısına, güneyinden kuzeyine el emeği göz nuru gayretlerinin neticesidir.

Ne var ki, Kur'ân'ın doğru anlaşılması, açıklanması ve yorumlanması gibi temel hedeflerle vücuda getirilen tefsirler, zaman ve mekânla sınırlı varlık olan insanın bir eseridir ve insan, kendisini çepeçevre kuşatan toplumsal, ekonomik, siyasal ve ilmî ve benzeri şartlar içinde varoluşunu gerçekleştirmektedir. Kendilerini dış etkenlerden tamamen izole edemeyen müfessirler, aynı zamanda çeşitli psikolojik ve ideolojik iç etkenlerle de mündemiçtir. Nitekim zor olduğu gibi aynı zamanda ağır da olan tefsir yazma faaliyetine girişen müfessir, usûl yollarını, bir takım ilmî verileri ve de geleneksel birikimi kullanarak eser(ler)ini ortaya koymaktadır. İşte bu aşamada müfessirlere yardımcı olan ve Kur'ân'ın tespit, muhafaza, doğru biçimde anlaşılma ve usulüne uygun biçimde açıklanıp yorumlanmasını sağlayan ilmî verilerin hepsinin ulûmü'l-Kur'ân kapsamında olduğu ve hiçbir müfessirin bunlardan müstağni kalmadığı bilinen bir husustur.

Bu bilinçle girişilen çalışmada, hicrî dördüncü asırda vefat eden Mâtürîdî'nin (ö 333/944) *Te'vîlâü'l-Kur'ân* adlı tefsiri ile hicri altıncı asırda vefat eden Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf* adlı tefsirini ele aldık ve bu iki tefsiri ulûmü'l-Kur'ân'ın temel başlıkları çerçevesinde mukayese etmeye çalıştık

Çalışmanın oluşmasında emeği geçen danışman hocam Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu başta olmak üzere Doç. Dr. Mustafa Hoccoğlu ve Doç. Dr. Süleyman Turan'a; ayrıca yardımlarından istifade ettiğim diğer Dr. Öğretim Üyesi ve Araştırma Görevlisi arkadaşlarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Abdurrahman HARBİ

Rize 2019

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN.....	3
ÖN SÖZ	4
İÇİNDEKİLER	5
ÖZET	7
ABSTRACT.....	8
KISALTMALAR.....	9
GİRİŞ	10

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN-I KERÎM'İN METNİNE YÖNELİK ULÛMÜ'L-KUR'ÂN KONULARI AÇISINDAN İKİ TEFSİRİN MUKAYESESİ

1. Vahiy.....	24
2. Hz. Peygamber'in Ümmiliği.....	32
3. Kur'ân	35
4. Besmele.....	39
5. Âyet.....	40
6. Sûre	41
7. Nüzûlü'l-Kur'ân.....	44
7.1. Nüzûl-İnzâl-Tenzîl.....	44
7.2. Kur'ân'ın Nüzûl Aşamaları	48
7.3. Kur'ân'ın Peyderpey Nüzûlü	52
7.4. İlk ve Son Nâzil Olan Âyet ve Sûreler	54
7.5. Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüp	55
8. Kırâatü'l-Kur'ân	58
8.1. Harf Kavramı	58
8.2. Yedi Harf	60

8.3. Kırâatleri Aktarım Kalıpları ve Bu Kalıpların Nispet Edildiği Şahıslar.	61
8.4. Mushaflar	68
8.5. Kırâatü'l-Kur'ân Bağlamında Bazı Örnekler	69
9. Nesh	81
10. Hurûf-ı Mukattaa	93

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'IN TEFSİR VE TE'VİLİNE YÖNELİK ULÛMÜ'L-KUR'ÂN

KONULARI AÇISINDAN MUKAYESE

1. Esbâb-ı Nüzûl.....	105
2. Mekkî-Medenî.....	115
3. Muhkem-Müteşâbih.....	130
4. Mübhemâtü'l-Kur'ân	140
5. Müşkilü'l-Kur'ân	148
6. Garîbü'l-Kur'ân	157
7. Kısasü'l-Kur'ân.....	164
8. İsrâiliyyât	173
8. Emsâlü'l-Kur'ân	179
9. Aksâmü'l-Kur'ân	187
10. Tekrârü'l-Kur'ân.....	199
SONUÇ.....	207
KAYNAKLAR	213
ÖZ GEÇMİŞ.....	228

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Tez Türü : Doktora Tezi
Danışman : Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU
Hazırlayan : Abdurrahman HARBİ
Yıl : 2019
Sayfa : 228

ÖZET

TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN İLE KEŞŞÂF TEFSİRLERİNİN ULÛMÜ'L-KUR'ÂN AÇISINDAN MUKAYESESİ

Bu çalışmada; Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması, tefsir ve tevil edilmesi adına kaleme alınan tefsir külliyyatının en özgün eserlerinden olan Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı ile Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsirleri, ulûmü'l-Kur'ân'ın temel başlıkları çerçevesinde ele alınıp mukayese edilmiştir. Çalışmanın başındaki “Kur'ân'ı tefsir etmek isteyen hiçbir müfessir, ulûmü'l-Kur'ân denilen ilmî verilere bigâne kalamaz” şeklindeki ön kabulümüz, çalışmanın sonunda perçinlenmiştir. Bu çalışma ile görülmüştür ki; her bir tefsir, bir taraftan müellifinin içinde bulunduğu dış dünyanın diğer taraftan ise müellifinin iç dünyasının izlerini taşımaktadır. Çalışmaya konu olan her iki tefsirde de, ulûmü'l-Kur'ân kapsamında herhangi bir tanıma, özel konu belirlemesi ve nicel tasniflere neredeyse hiç yer verilmezken, müelliflerinin kendi özgün duruşlarını yansıtan bir üslup hâkimdir. Buna göre Mâtürîdî, daha ziyade anlam ve makasıt eksenli bir bakış açısıyla meseleleri ele alırken Zemahşerî, filolojik tahlillerin yoğunlukta olduğu bir üslup tercih etmiştir. Yine de iki eserde hâkim olan bakış açısı, bir taraftan ulûmü'l-Kur'ân verilerine tamamen teslim olmamak, diğer taraftan ise söz konusu verilerden kendini müstağni saymamak şeklinde belirlemektedir.

Anahtar Kelimeler: Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Keşşâf, Mâtürîdî, Zemahşerî, Ulûmü'l-Kur'ân

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences

Department : Basic Islamic Sciences

Thesis Type : Doctoral Thesis

Supervisor : Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Author : Abdurrahman HARBİ

Year : 2019

Page : 228

ABSTRACT

THE COMPARISON OF COMMENTARIES *TE'VÎLÂTU'L-QUR'ÂN* WITH *KESHSHÂF* IN TERMS OF ULUMU'L-QURAN

In this study, *Te'vîlâtul-Qur'an* of Mâtûrîdî and *Keshshâf* of Zemahsherî, the most distinctive works of commentary collection which is written for the better understanding, interpretation and evaluation of the Qur'an, has been discussed in terms of the main headings of ulûmu'l-Qur'an. At the beginning of the study, our premise that "No commentator who wants to comment the Qur'an, can not be uninterested to ulûmu'l-Qur'an" was further strengthened at the end of the study. This study showed that each commentary carries the traces of the outer world that the author lived on the one hand, and the inner world of the author on the other hand. In both commentary which are the subject of this study in the context of ulûmu'l-Qur'an; the definition, special subject determination and quantitative classification are almost never included, but there are a style reflecting the peculiar stance of the authors. Accordingly, while Mâtûrîdî dealing with the issues with semantics and maqasid point of view, Zemahsheri has preferred a style of philological analyzes. However, the point of view that dominates the two works appears as does not completely surrender to the data of ulûmu'l-Qur'an on the one hand, and does not ignore the data in question on the other hand.

Key Words: *Te'vîlâtul-Qur'an*, *Kashshâf*, Mâtûrîdî, Zemahsherî, Ulûmu'l-Qur'an

KISALTMALAR

age.	: Adı Geçen Eser
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.mlf.	: Aynı Müellif
Bk./bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
nşr.	: Neşreden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve diğerleri/ve devamı
y.y.	: Basım yeri yok
trc.	: Tercüme eden
TYEKBY	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Amacı

Çalışmanın konusunu, İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri ile Zemahşerî'nin (ö. 539/1144) *Keşşâf* adlı tefsirinin ulûmü'l-Kur'ân'ın temel başlıkları açısından mukayesesi teşkil etmektedir.

Bu çalışma ile söz konusu iki tefsir, Kur'ân ilimlerinin temel başlıkları açısından mukayese edilerek, söz konusu iki tefsirde Kur'ân ilimlerinin nasıl kullanıldığı ve ne derece etkin olduğu; ayrıca söz konusu ilim malzemesinin usul anlamında bir vazife görüp görmediği ele alınarak, mukayese edilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla bu çalışmayla Kur'ân'ın tefsir ve tevilinde ulûmü'l-Kur'ân denilen ilmî verilerin müfessirler için ne anlam ifade ettiğinin mukayesesi yapılmaya gayret edilecektir.

Araştırmanın Önemi

İlimler tarihinde vücûda getirilen birtakım eserler vardır ki bunlar, kültür ve medeniyet sahasında veya kadim ilmî gelenekte köşe taşları mesabesinde. İslâmî ilimler özelinde bakıldığında görülür ki, hicri III-VI. asırlar arası başta Hadis ve Tefsir olmak üzere İslâmî ilimler sahasında birçok özgün ve başat eserin vücûda getirildiği bir zaman dilimi olarak dikkat çekmektedir. Çalışmamızın temel kaynakları olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Keşşâf* tefsirleri, aynı dönemin eserleri olup tefsir alanının, özellikle de dirâyet tefsiri türünün en mümtaz örneklerindendir.

İslam dünyasının doğusunda yetişip nakil ile aklı telif etmeyi başarabilmiş bir müfessirin kaleminden çıkan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, günümüze ulaşmış ilk dirâyet tefsiri örneklerinden biri olarak düşünülmektedir. Bu tefsir, Kur'ân-ı Kerîm'in sistemli bir şekilde baştan sona ele alınıp yorumlanmasını ihtiva etmekte ve naklin yanında aklî istidlali de önemseyen rey ağırlıklı bir dirâyet birikimini yansıtmaktadır. Çalışmanın esasını teşkil eden diğer bir tefsir olan *Keşşâf* ise yukarıda sözünü ettiğimiz zaman diliminde meydana getirilmiş ve bu tefsirde

Kur'ân, belli bir sisteme ve mezhebî kabule göre tefsir edilmiş, böylece tefsir tarihinin en meşhur tefsirlerinden biri olmuştur. Zemahşerî tarafından daha ziyade Arap filolojisi temelindeki dil ve edebiyat ağırlıklı telif edilen bu tefsir, dirâyet tefsiri kategorisinin temel tefsirlerinden olup, Mu'tezilî ilkeler çerçevesinde ortaya konmasına rağmen, sonraki dönemlerde yetişen hemen hiçbir müfessirin bigâne kalamadığı ve müracaat etmekten kendilerini alıkoyamadığı müstesna bir tefsirdir.

Mâtürîdî'nin hayatını Semerkand'da geçirmesine karşın Zemahşerî, hayatını, zamanının ilim merkezleri olan Hârizm, Bağdat, Mekke, Basra şehirleri arasında adeta mekik dokumuştur. Yaşadıkları zaman dilimi açısından iki müfessir arasında iki asırlık bir zaman dilimi olmasına rağmen bu iki tefsir, müelliflerinin Kur'ân endeksli entelektüel düzeylerini en üst biçimde ortaya koyması açısından son derece önem arz etmektedir. Ayrıca bu tefsirler, müellifleri tarafından hayatlarının son demlerinde kaleme alınmasından ötürü, yazarları adına Kur'ân'a yönelik son sözler ve açıklamalar mesabesinde sayılabilir. Dile getirmeye çalıştığımız bu ve benzeri özelliklerinden dolayı her iki tefsir, aradan geçen bunca zamana rağmen taşıdıkları mümtaz vasıflarıyla geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemlerini devam ettirmektedir.

Her ne kadar çalışmaya konu olan tefsirlerin kaleme alındıkları dönemde Kur'ân ilimleri bugünkü anlamda derli toplu değilse de hem Mâtürîdî hem de Zemahşerî'nin Kur'ân'ı tefsir etmeye başladıklarında teorik anlamda söz konusu ilmi birikimden haberdar olduklarını ve tefsirlerini ortaya koyarken bu birikime bigâne kalmadıklarını görmekteyiz. Tarihi süreçte, özellikle de mukayese çalışmalarının revaçta olduğu günümüzde bazı kişiler veya eserler çeşitli açılardan mukayese edilmişse de Mu'tezilî bir bakışla oluşturulmuş Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ile Ehl-i sünnet ekolünün kurucularından addedilen Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ının ulûmü'l-Kur'ân açısından mukayesesi yapılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışma, uzmanlık alanlarında otorite addedilen iki müfessirin, tefsirlerinde ulûmü'l-Kur'ân konularına nasıl temas ettikleri ve bu konulardan ne kadar yararlandıklarını mukayeseli bir şekilde ortaya koymaya çalışması açısından önem arz etmektedir.

Araştırmanın Yöntem Kaynak Kapsam ve Sınırlılıkları

Bu çalışma, tasviri (description) temele dayanan mukayese (comparative) karakterli bir yönetime dayanmaktadır. Öncelikle her iki tefsir baştan sona ulûmü'l-Kur'ân başlıkları çerçevesinde incelenmiş, gerekli ve kullanılabilir dokümanların hazırlanmasından sonra elverdiği ölçüde iki tefsirdeki ortak yönler aynı paragrafta ve mümkünse aynı örnekler çerçevesinde aktarılırken, tefsirlerin birbirinden farklı oldukları yönleri ise ayrı ayrı zikredilmiştir. Konu başlıklarının girişinde, o konuya yönelik çok kısa bilgi verilmiş ve konuyla ilgili temel kaynakların dipnotta referans verilmesiyle yetinilmiştir.

Çalışmamızın temelini oluşturan ana kaynaklar, Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı ile Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsiridir. Bu iki tefsirin yanında ulûmü'l-Kur'ân başlıklarına yönelik kaynaklar adına başta bu alanın temel eserleri kabul edilen Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı ve Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî'nin (ö. 1367/1948) *Menâhilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı olmak üzere *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde yer alan Kur'ân ilimleri madde başlıkları dikkate alınmıştır. Ayrıca çalışmada M. Ragıb İmamoğlu'nun *İmâm Ebû-Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*, Enver Arpa'nın *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri* adlı kitaplarının yanı sıra Ömer Faruk Bilgin tarafından hazırlanan “*el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili*” adlı doktora tezi ile Recep Orhan Özel tarafından hazırlanan “*Keşşâf Tefsiri'nin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi*” isimli doktora tezinden istifade edilmiştir. Bunların yanında Şah Veliyyullah Dihlevî'nin *Fevzü'l-Kebîr fî usûli't-tefsîr*'i, Muhammed Hamidullah'ın *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, Subhî Sâlih ile Mennâ' Kattân'ın *Mebâhisü'l-Kur'ân*'ları, Muhammed Ali Sâbûnî'nin *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Usûlü*, Muhsin Demirci'nin *Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi* adlı eserlerinden ve burada tek tek isimlerini yazmayı gerekli görmediğimiz birçok kaynaktan istifade edilmiştir. Ayrıca *Te'vîlât* ile *Keşşâf* üzerine özellikle ülkemizde yapılmış akademik çalışmalar da dikkate alınmış ve gerektiğinde bazı teolojik ve filolojik meselelerin daha iyi anlaşılması

için Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'i ile Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâğa* adlı eserine de müracaat edilmiştir. Âyetlerin mealleri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meali dikkate alınırken, Ayrıca diğer birçok Arapça kaynak eser adına *Mektebetü's-şâmile*'nin esas alındığını belirtmek isteriz.

Bu çalışma, müstakil bir bölüm olarak işlenen “giriş” dışında iki ana bölüm halinde tasarlanmıştır. Giriş bölümünde, çalışmanın konusu ve amacı, önemi, çalışmanın yöntem ve kapsamı başta olmak üzere tezin Mâtürîdî, Zemahşerî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ve *Keşşâf* ile ulûmü'l-Kur'ân hakkında genel mahiyetli kısa bir bilgi ile yetinilmiş, daha önce bu konuda yapılan çalışmaların varlığı dikkate alınarak detaya girilmemiştir.

Birinci ve İkinci bölümler ise çalışmanın esasını teşkil etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın özellikle metnine yönelik başlıklar eksenindeki ulûmü'l-Kur'ân konularının mukayesesi birinci bölümde; Kur'ân'ın tefsir ve teviline yönelik ulûmü'l-Kur'ân başlıklarının mukayesesi ise ikinci bölümde ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise çalışma ile varılan sonuçlar, genel anlamda Kur'ân ilimleri birikimi dikkate alınarak kısaca ortaya konulmuştur.

Tezin sınırlandırılması amacıyla çalışmaya konu edilen ulûmü'l-Kur'ân başlıklarının tespitinde 1) Temel ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında yer almış olması, 2) *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki Kur'ân ilimleri başlığı veya müstakil madde başlıkları içerisinde yer alması, 3) Söz konusu başlığın Kur'ân-ı Kerîm'in tefsir ve te'vîli ile doğrudan ilişkili olmas, 4) İki tefsirde adı geçen başlığın mukayese edilmesine imkân tanıyan malzemenin mevcudiyeti gibi esaslar göz önünde bulundurulmuştur. Bununla birlikte, ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde ortaya konmuş her bir başlık açısından bu iki tefsiri ele alıp mukayese etmek mümkün olmamıştır. Bunun temel sebebi, herhangi bir konu hakkında iki tefsirde mukayeseye imkân tanıyan bilginin mevcut olmaması veya tespit edilememesidir.

Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân

Mâtürîdî

Mâtürîdiyye ekolünün kurucusu kabul edilen¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî'nin hayatı hakkında kaynaklarda pek fazla bilgi olmamakla beraber yine de mevcut malumattan hareketle belirtilmelidir ki karşımızda, ömrünün neredeyse tamamını ilimle geçiren kelamcı müfessir bir şahıs durmaktadır.² O, tefsirin yanı sıra kelâm ve fıkıh usulü alanlarında da Mâverâünnehir bölgesinin yetiştirmiş olduğu en büyük âlimlerden olup, hem Ehl-i sünnet kelâmı ve dirâyet tefsirinin kurucusu hem de Hanefî fıkının ve İslam akaidinin en önemli sistemleştiricilerinden biri olarak kabul edilmektedir.³

Günümüzde Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içinde yer alan Semerkand'ın Mâtürîd köyünde doğan Mâtürîdî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, bir takım çıkarımlardan hareketle onun yaklaşık olarak 238/852 yılları civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Kaynaklarda, Mâtürîdî'nin Abbâsî hilâfetine bağlı yarı bağımsız yapıdaki Sâmanîler'in (819-1005) Mâverâünnehir bölgesinde hüküm sürdükleri bir dönemde yaşadığı ve 333/944'te Semerkand'da vefat edip ünlü Câkerdîze Mezarlığı'na defnedildiği geçmektedir.⁴

¹ Bekir Toplaoglu, *İslâm Kelmacıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 111; Muhammed b. Tâvî et-Tancî, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *AÜİFD* 4 (1995): 1, 2.

² Dönemin Semerkand kadısı olan Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) tarafından Mâtürîdî'nin mezar taşına "Burası bütün ömrünü ilme adanmış, tüm gücünü ilmin yaygınlaşması ve öğretilmesi yolunda tüketmiş, din yolunda ortaya koyduğu eserleri övgüyle anılan ve ömrünün meyvelerini devşiren kişinin mezarıdır." şeklinde bir yazı yazılmıştır. Bk. Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, nşr. Claude Salame (Dimaşk: 1990-93).

³ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2011), 29; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 11.

⁴ Detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed b. Nasrullah el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-hanefiyye*, (ys. , ts.), 1: 562; 2: 130, 344, 561; Ebû'l-Fidâ Zeynüddin Ebû'l-Adl Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî, *Tâcü't-terâcîm*, thk. Muhammed Hayri Ramazan Yusuf (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 249; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Leknevî el-Hindî, *Fevâidü'l-behiyye fî terâcîmi'l-hanefiyye*, (ys. , 1324), 195; Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.), 7: 19; İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'arifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul, 1951), 2: 36-37; Ömer b.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân

Kaynaklarda *Kitâbü't-te'vîlât*, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye* isimleriyle geçen ve geniş hacimli bir dirayet tefsiri olan bu eser, erken dönem tefsirlerinin en özgün ve önemlilerinden olup aynı zamanda müellifin günümüze ulaşmış en hacimli eseridir.⁵

Nesefî'nin (ö. 508/1115) “Bu sahada hiçbir kitap kendisiyle boy ölçüşemez”,⁶ Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) “Şimdiye kadar bu tefsirin ayarında veya bunun seviyesine yaklaşabilecek bir kitap yazılmamıştır.”⁷ şeklinde tavsif ettiği ve kırk civarında yazma nüshası bulunan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın tek şerhi ise Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144) tarafından yapılmış olup bunların iki tam ve beş eksik nüshası merhum Bekir Topaloğlu (ö. 2016) tarafından tespit edilmiştir. Semerkandî, söz konusu şerhi hocası Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* üzerine yapmış olduğu açıklamalardan istifade ile vücuda getirmiştir.⁸

Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Mâtürîdî'ye aidiyeti çeşitli kaynakların yanı sıra, eser üzerine çalışmalar yapan Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve diğer bazı âlimler

Rıza b. Muhammed Râgıb b. Abdülganî Kehhâle ed-Dımeşkî, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 11: 300; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayinevi, 1973), 1: 376, 377; M. Ragıb İmamoğlu, “İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Tevîlâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1973), 13-19; Aşirbek Muminov, “Mâtürîdîlik Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Câkerdîze Mezarlığı'ndaki Mezar Taşı Kitabeleri”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: MÜİFVY, 2012), 456; Osman Aydın, *Semerkant Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 460; Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 146; Mian M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1: 342; Ali Karataş, *İmâm Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl* (İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014), 22; Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 15; Ahmet Ak, “İmâm Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî* içinde, haz. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmalar Merkezi, 2014), 18; Hilmi Demir-Muzaffer Tan, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm-ı Mâtürîdî* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 33; Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü* (İstanbul: Damla Yayinevi, 2007), 25; M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (İstanbul: Şamil Yayinevi, 1980), 251-255.

⁵ Tefsirin Türkiye başta olmak üzere Hindistan, Almanya, Medine, Dımaşk ve Taşkent'te nüshaları bulunmaktadır. Bu nüshalardan otuz bir tanesinin Türkiye'de, altı tanesinin diğer İslam ülkelerinde ve üç tanesinin de başka ülkelerde olduğu; ayrıca Türkiye'dekilerin 28 tanesinin İstanbul'da, diğerlerinin ise Konya, Kayseri ve Ödemiş'teki kütüphanelerde olduğu belirtilmiştir. Bk. Bekir Topaloğlu, “Ön söz”, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 32; Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 31.

⁶ Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, 1: 359.

⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1: 458.

⁸ Topaloğlu, *Kitâbü't-tevhîd*, 31, 32.

tarafından da doğrulanmıştır.⁹ Ayrıca müellifin diğer bir eseri *Kitâbü't-tevhîd* ile *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* arasındaki üslup ve ifade biçimi, konuyu ele alış biçimindeki benzerliğin yanında yer yer aynı ifadelerin kullanıldığının görülmesi, yine *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'daki birçok konu ile *Kitâbü't-tevhîd*'in muhtevasının örtüşmesi, her iki eserin de Mâtürîdî'ye ait olduğuna işaret ettiği belirtilmiştir.¹⁰

Her ne kadar kaynaklarda farklı isimlerle kayıtlıysa da hepsinde “te'vîlât” kelimesi müştereken mevcuttur. Söz konusu farklı isimlendirmelerden hareketle tefsirin isimlendirmesinin bizzat Mâtürîdî tarafından değil de onun öğrencileri tarafından yapılmış olabileceği veya bu isimlendirmenin müellif tarafından yapıp tefsirinin girişindeki tefsir-te'vîl ayırımına dayanmış olabileceği düşünülmektedir.

Tefsirin bizzat müellifinin kaleminden çıkıp çıkmadığı tartışmalı bir mesele ise de bu konuda oluşan genel kanaat ise *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın, bizzat Mâtürîdî tarafından kaleme alınmayıp onun tefsir ders notlarının öğrencileri tarafından derlenmesi sonucu oluştuğu yönündedir.¹¹ Bu durumu eserin şârihi Semerkandî, “Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ı kıymetli ve faydalı bir kitaptır. Ancak Mâtürîdî, diğer eserlerini bizzat yazdığı halde *Te'vîlât*'ı kendisi yazmamıştır. Bu kitap, onun seçkin talebeleri tarafından bizzat kendisinin takrirlerinden derlemiştir”¹² şeklinde belirtmektedir.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân, girişinde yapılan teorik ve metodik anlamdaki tefsir-te'vîl ayırımının içerikte de pratik olarak tecessüm ettiği, lafızdan ziyade anlam ve maksadın öncelendiği bir tefsirdir. Müellifin yaşadığı dönem şartları ve coğrafi konum değerlendirildiğinde *Te'vîlât*'ın taşıdığı ilmî birikim, zaman ve mekân anlamında kaleme alındığı dönemi aşan bir tefsir olduğu söylenebilir. Uzun süre yazma halinde bulunmasına rağmen *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ile ilgili sevindirici olan şudur ki, Kur'ân bağlamında Ehl-i sünnet'in esaslarını açıklamak üzere yazılan¹³ bu mümtaz eserin ilmî anlamda tahkik ve neşri başarılmıştır. Tefsir üzerine

⁹ Topaloğlu, “Te'vîlâtü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 32.

¹⁰ Topaloğlu, “Te'vîlâtü'l-Kur'ân”, 32.

¹¹ Topaloğlu, “Te'vîlâtü'l-Kur'ân”, 32.

¹² Ebû Bekr es-Semerkandî, *Şerh-u te'vîlâtî ehli's-sünne*, (Şerh-i Semerkandî, T.S.M.K. , Medine Böl. , 179), 1b'den naklen Hüseyin Kahraman, *Maturidilikte Hadis Kültürü* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 15.

¹³ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dîni Çoğulculuk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 25.

yapılan bilimsel çalışmalar ise başta ülkemiz, Özbekistan ve Türkmenistan olmak üzere tüm dünyada iki binli yıllardan sonra artarak devam etmektedir.¹⁴

Zemahşerî ve Keşşâf Tefsiri

Zemahşerî

Cârullah ve Fahr-i Hârizm gibi lakaplarla anılan, Tefsir ve Arap filolojisi alanında son derece yüksek bir mevki sahibi olan Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî, 467/1075 yılında Hârizm'de, bugünkü Türkmenistan'ın Taşavuz (Daşaguz, Taşauz) ili, Köroğlu ilçesine bağlı Zemahşer'de doğmuştur.¹⁵ İlmî, edebî ve kültürel açıdan üst düzey bir ivmenin olduğu Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah (ö. 485/1092) ve onun ünlü veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) döneminde yaşamıştır.¹⁶

Nesebiyle ilgili dedesinden öteye sağlam kayıtların mevcut olmadığı, çocukluk yıllarında sebebi bilinmeyen bir kazadan dolayı ayağı kesilen ve hayatının kalanını tahta bir bacakla geçiren Zemahşerî, babasının isteğiyle bir süre terzilik mesleğiyle meşgul olmuş, ancak kendisinde ilim talebinin ağır basması üzerine terziliği bırakıp ilme yönelmiştir. Gençlik yıllarından itibaren ilim tahsil etmek için Buhara, Horasan, İsfahan, Bağdat, Hemedân, Şam ve Mekke gibi ilim merkezlerine seyahatler gerçekleştirmiştir.¹⁷

Dönemin önde gelen âlimlerinin derslerine iştirak ederek her daim hocalık-talebelik iç içe bir hayat süren, aynı zamanda Hârizm, Bağdat ve Mekke

¹⁴ Gerek Mâtürîdî gerekse *Te'vilât* üzerine var olan telifât listesi için bk. Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2011), 443-510.

¹⁵ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'i ebnâ'i'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1994), 5: 168, 169; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1: 315; Ali Özek, *Zemahşeri ve Arap Lugatçılığındaki Yeri* (İstanbul: İSAV, 2006), 25; Mustafa Öztürk, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 235; Enver Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 15.

¹⁶ Faruk Sümer, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 365-371.

¹⁷ Zemahşerî'nin ilim hayatında, Bağdat'taki meşhur Nizamiye Medresesi'nin de çok önemli bir yeri vardır. O, günümüzdeki tam teşekküllü bir üniversite ayarındaki Nizamiye Medresesi'nde ilim tahsil etmiş, Bağdat'ta ilmî muhitlerle ilgilenmiş ve döneminin birçok âliminden çeşitli alanlarda ilim tahsil etmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 6: 2687-2692; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 316.

gibi ilim merkezlerinde çok sayıda öğrenci yetiştiren Zemahşerî, eserlerinin hemen hepsini Arapça ile yazan ve bununla da övünç duyan bir müfessirdir. Fıkıhta Hanefî, itikadda ise Mu'tezilî olan Zemahşerî'nin her şartta itikadî mezhebini gizlemeyen bir âlim olduğu ve bu çerçevede "Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî el-Mu'tezilî" diye anılmayı bizzat kendisinin istediği, kaynaklarda geçmektedir.¹⁸

Hayatı iki evre olarak ele alınabilecek Zemahşerî, birinci evrede, devlet ricaline yönelik methiyeler dizecek ve kendilerinden makam-mevki talep edecek derecede sıkı ilişkiler içerisine girmiştir. Kırk beş yaş sonrasına tekabül eden ve 512/1118 yılında bir hastalığa yakalanmasıyla başlayan hayatının ikinci evresinde ise, gördüğü bir rüya üzerine devlet adamlarına bir daha methiyeler yazmamaya, onlardan ihsan ve makam talebinde bulunmamaya karar vermiştir. Bu dönemde tamamen ilim ve tedris üzere Hârizm-Mekke arasında geçecek bir hayat süren müfessir, âdeta bir durulma, arınma ve olgunlaşma sürecine girmiş, ömrünü bu hal üzere kanaatkâr ve mütevazı bir âlim olarak sürdürmüştür. Hayatının son evrelerinde bugünkü Özbekistan sınırları içerisindeki Cürcâniye'ye (Ürgenç/Gürgenç) yerleşen Zemahşerî, 538 yılında kurban bayramı arefe gecesinde vefat etmiştir.¹⁹ İbn Battûta (ö. 770/1368-69) *Seyahatnâme*'sinde, Zemahşerî'nin kabrinin Hârizm şehrinin dışında bir yerde bulunduğu ve üzerine de büyük bir kubbenin inşa edildiğini belirtmektedir.²⁰

¹⁸ Zemahşerî'nin eserlerinden elde edilen bilgilere göre gençlik yıllarında Harizm bölgesinde Mu'tezilî olmak en üstün faziletlerden sayılıyordu. O devirde Mu'tezilî fikirler halkın arasında tamamen yayılmış, halkın kahir ekseriyeti Mu'tezilîliği benimsemişti. Zemahşerî de bu muhitte büyüyen ve Mu'tezilî âlimlerden ders alarak yetişen bir âlimdir. Bk. Özek, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, 14; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 316.

¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 170, 171; 250. Müellifin hayatı hakkından detaylı bilgi için bakınız. Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 1406/1986), 6: 194-198, 216, 217; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 11: 697; Nüveydid Âdil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-'asri'l-hazir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-Sekâfiyye li't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1409/1988), 2: 666; Özek, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, 25-40; Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirindeki Yeri*, 11-42; Nuri Yüce, *Mukaddimetü'l-Edeb* (Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları, 2014), 6; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 464-470; Mustafa Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsiri'l-Kur'ân ve beyân-i i'câzih* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984), 17-62.

²⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim et-Tancî İbn Battûta, *Rihlet-ü İbn Battûta tuhfetu'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*, thk. Muhammed Abdülmün'im el-Aryân (Beyrut: Dâr-u İhyâi'l-Ulûm, 1407/1987), 1: 366.

Keşşâf

Yaşadığı dönem itibarıyla ilmî ve kültürel anlamda önemli ilim merkezlerinden olan Hârizm’de doğup büyüyen Zemahşerî, özellikle hayatının ikinci evresinde Arap kabilelerinin yaşamı ve dili kullanma biçimleriyle ilgilenerek Arapçanın dilsel incelikleri ve farklı lehçeleri hakkında geniş bir ilmî birikime ulaşmış ve bu amaçla Cezîretülarab’ın birçok bölgesini gezip görme imkânı bulmuştur. İlmî açıdan son derece üretken ve verimli bir yaşam süren ve kendisine şöhret kazandıracak eserlerinin hemen hepsini hayatının ikinci evresi denilen hastalık sonrası dönemde kaleme alan Zemahşerî, çalışmamızın temel eserlerinden olan *Keşşâf* tefsirini de Mekke’ye yaptığı son seyahatlerinden birinde, Mu’tezilî bazı âlimlerin ve Mekke emiri İsa b. Vehhâs’ın (550/1155) teşviki ile yazmaya başlamış ve eserini iki yıl dört ay gibi bir sürede tamamlamıştır.²¹

Dirâyet yönü ağır basmakla birlikte *Keşşâf*’ta rivâyet tefsirine de çokça yer verilmiş; böylece eser rivâyet ve dirâyet tarzının iç içe geçtiği bir metotla kaleme alınmıştır. Önceki dönemlerde daha çok rivâyet endeksli tefsir yazım metotlarına karşın Zemahşerî, dirâyet metoduyla Kur’ân’ın üstünlük ve inceliklerini daha ziyade filolojik bir tarzla ifade etme yolunu tutmuştur. Hârizm yıllarında böyle bir tefsir yazma arzu ve hedefi zihninde olgunlaşmaya başlayan müellif, hedefini Mekke’nin teşvik edici ortamıyla fiiliyata dökmüş ve eserini çok kısa bir zamanda telif etmiştir.

Koyu bir Mu’tezilî olan Zemahşerî, aynı zamanda izlediği metodun da kendisine sunduğu imkânları en iyi biçimde kullanarak tefsirini Mu’tezile’nin temel fikirleri ekseninde oluşturmuştur ki, daha telif edilmeye başlandığı dönemde dikkatleri üzerine çeken bu tefsir, sonraki dönemlerde de tefsir külliyyatı arasında üst düzey önemi hâiz ve hiçbir müfessirin görmezden gelemeyeceği kaynak tefsirlerden olagelmıştır. Aynı zamanda Zemahşerî’nin kaleme aldığı son eserlerden olması hasebiyle *Keşşâf* tefsiri, müellifinin ilmî birikim ve olgunluğunun da nişânesi olmuştur.²²

²¹ Özek, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, 57; a. mlf. “el-*Keşşâf*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 329; Öztürk, “Zemahşerî”, 234, 236.

²² *Keşşâf* tefsiri hakkında detaylı bilgi için bk. Şihâbüddin Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî,

Ana Hatlarıyla Ulûmü'l-Kur'ân

Bu bölümde, alanla ilgili birçok eserin de konusu olan ulûmü'l-Kur'ân'ın detaylarına girmeksizin genel hatlarıyla değinmek istiyoruz.

“عِلْمٌ” kelimesinin çoğulu “عُلُومٌ”²³ ile “Kur'ân”²⁴ kelimelerinden müteşekkil bir izafet tamlaması olan “عُلُومُ الْقُرْآنِ” kavramı, Türkçe'ye “Kur'ân ilimleri” şeklinde çevrilmektedir. Burada tamlanan (muzaf) kısmı çoğul olup nicelik açısından sınırlı değildir. Tamlayan (muzâfun ileyh) kısım ise “el-Kur'ân” şeklinde ma'rife ve 'alem bir kelime olup, İslâmî ilimlerin hemen hepsinin bir biçimde bağlantılı olduğu Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu durumda “ulûm” kelimesi yeryüzünde ilim ve bilim adına ne varsa hepsini hâvi olmaktadır. Tamlayan kısmı olan “Kur'ân” kelimesi “ulûm” kelimesinin kapsamını hayli sınırlandırırsa da Kur'ân-ı Kerîm ile bir şekilde ilişkili olan Hadis, Fıkıh, Kelâm, Hadis Usulü, Fıkıh Usulü, vb. tüm İslâmî ilimlerin ulûmü'l-Kur'ân tamlamasının kapsamına girmesine engel olamamaktadır. Tamlamayı oluşturan kelimelerin bünyesinde barındırdığı anlam genişliğinden olsa gerek, ilmî gelenekte, ulûmü'l-Kur'ân tamlamasının efrâdını câmi ve ağıyârını mâni bir şekilde tanımlı yapılamadığı gibi, dile getirilmiş tanımlardan herhangi biri üzerinde ittifak da hâsıl olmamıştır.²⁵

1414/1993), 7: 150; İbn Kutluboğa, *Tâc*, 292; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebet-ü Vehbe, 1396), 121; Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsüddin ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2: 315; Özek, “el-Keşşâf”, 329, 330.

²³ İlim kavramının etimolojisi, anlamı ve çeşitli disiplinlere göre tanımları için bk. Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrânî (Dâr-u Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 2: 152; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1414), 12: 416; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Fürûk el-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kâhire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, ts.), 80; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'ü-elfâzi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 2: 114; Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 108, 109; İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 109.

²⁴ Kur'ân kelimesinin etimoloji, anlam ve tarifi için bk. İsfahânî, *Müfredât*, 2: 239; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1433/2012), 253; Ömer Faruk Yavuz, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'ân Tasavvuru* (Rize: STS Kitap, 2007), 63; Abdülhamit Birişik, “Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 383.

²⁵ İsfahânî, *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 400; Subhi's-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2014), 18; Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 19; Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, *Dirâsât fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dâru'l-Hadîs, ts.), 13; Birişik, “Kur'ân”, 383; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 31.

Ulûmü'l-Kur'ân'ın tanımına yönelik ilk dönem kaynaklarında herhangi bir bilginin yer almadığı, son dönem eserlerindeki tarif girişimlerinde ise daha ziyade bu ilmin muhteva ve maksadının göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır. Ulûmü'l-Kur'ân'ın anlamının doğru tespiti için Hz. Peygamber döneminden başlanması gerektiği, Hz. Peygamber'in tedrisinden geçmiş sahâbe ile onların talebeleri konumundaki tâbiîn âlimlerinin ilmî faaliyetlerinin, bu kavramın genel çerçeve ve anlam boyutunun belirlenmesinde son derece önemli olduğu kanaatindeyiz. Her ne kadar tâbiîn, bu sahada müstakil eserler vermemişlerse de gerek onların ilmî faaliyetlerin, gerekse kendlerinden aktarılan rivâyet ve görüşlerin toplamının, mevcut ulûmü'l-Kur'ân kavramının temellerini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Ulûmü'l-Kur'ân kavramının kapsam ve kullanımı hakkında Zürkânî, kavramın ıstilahî anlamıyla kullanıldığı ilk eserin Ali b. İbrahim b. Saîd el-Hûfî'ye (ö. 430/1038) ait *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eser olduğunu belirtirken; Subhi es-Sâlih (ö. 1986) ise bu tâbiri ilk kullanan şahsın *el-Hâvî fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseriyle Muhammed b. Halef Merzebân (ö.309/921) olduğunu belirtmektedir.²⁶ İlk dönem âlimlerinin bu kavramı “ulûmü't-tefsir” anlamında kullanmalarından ötürü ulûmü'l-Kur'ân kavramının ilk defa ıstilahî anlamda kim tarafından ve hangi eserde kullanıldığını tespit etmenin zor olduğunu belirten Subhî Sâlih, hicrî ikinci asırdaki müelliflerin zihninde, ulûmü'l-Kur'ân'ın kavramsal anlamda bir yeri olmadığını vurgulamıştır.²⁷

Ulûmü'l-Kur'ân ifadesinin mevcut kavramlaşmış halini yansıtacak şekilde genişçe ele alınması ise Zerkeşî'nin *el-Burhân* adlı eseriyle gerçekleşmiş, her ne kadar bu eserde ıstilahî anlamda bir tanım yapılmamışsa da kavramın içerik olarak genel çerçevesi çizilmiştir. Kur'ân ilimleri alanının en kapsamlı klasik kaynaklarından biri olan bu eserde yer alan “Bütün ilimler Kur'ân'dan alınmıştır, ona dayanmayan ilimler için burhan/delil yoktur.” ve “Kur'ân, ilimleri sınırsız,

²⁶ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 25; Subhî's-Sâlih, *Mebâhis*, 124; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 38.

²⁷ Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, 39.

manaları sonsuz...”²⁸ şeklinde yer alan ifadelerden Zerkeşî’nin ulûmü’l-Kur’ân kavramını oldukça geniş bir yelpazede ele aldığı anlaşılmaktadır.

Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî (ö. 790/1388), bu kavramı “Kur’ân-ı Kerîm’le irtibatlı olan ilimler” şeklinde tanımlayıp söz konusu ilimleri de “Arap dil bilimleri, kırâat, nâsih-mensûh, fıkıh usûlü, nüzûl sebepleri, Mekkî-Medenî...” diye tasnif etmektedir. Ayrıca Şâtîbî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî (ö. 313/925) ve Ebû’l-Velîd b. Rüşd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198) gibi felsefe tarzı ilimleri ulûmü’l-Kur’ân bünyesine dâhil eden âlimleri eleştirmektedir.²⁹

el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân isimli eserinde konuya genişçe yer veren Süyûtî, ulûmü’l-Kur’ân kavramının tanımını yapmamakla birlikte “Kur’ân’dan istinbat edilen ilimler” başlığı altında Kur’ân ilimlerinin en genel anlamda “tevhîd, tezkîr ve ahkâm” diye üç kısma ayrıldığını belirtmekte ve Zerkeşî’nin çizdiği sınırları olabildiğince genişleterek bazı rivâyetleri aktarmaktadır. Süyûtî, ulûmü’l-Kur’ân’dan addedilen ilimler ve bu ilimlerle meşgul olanlardan da bahsettikten sonra, “Kur’ân, bu ilimler dışında; tıp, cedel, heyet, hendese, cebir vb. diğer konuları da ihtiva eder”³⁰ diye belirtmektedir. Her ne kadar müellif, kavramın ıstılahî tanımını yapmıyorsa da sınırlarını olabildiğince genişleten bir görüntü vermektedir.

Zürkânî ise *Menâhilü’l-irfân*’da ulûmü’l-Kur’ân ifadesini kavramsal boyutuyla ve detaylıca işlemekte ve bu kavramı, “Nüzûlü, tertibi, derlenmesi, yazılması ve okunması, i’câzı, nâsih ve mensûhu, kendisine yönelik itirazların çürütülmesi vb. açılardan Kur’ân ile ilgili konuları ele alan ilimdir.”³¹ diye tarif etmektedir. Ayrıca müellif, “Kur’ân ile alakası olan tek bir ilim hedeflenmediği için ilim kelimesi tekil olmayıp çoğuldur. Bu ifade ile Kur’ân’ın anlaşılmasına hizmet eden ve Kur’ân’a dayanan ilimleri kapsayan bir çerçeve kast edilmiştir.” açıklaması yapmakta; Fen bilimleri, Geometri, Matematik, İktisat, Sosyoloji, Tıp,

²⁸ Zerkeşî, *Burhân*, 18.

²⁹ Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerîa*, thk. Abdullah Drâz, Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Vizâratü’l-Evkâfi’s-Suûdiyye, 2014), 2: 280, 281.

³⁰ Süyûtî, *İtkân*, 3: 325.

³¹ Zürkânî, *Menâhil*, 21.

Kimya ve Biyoloji gibi bilim dallarının ulûmü'l-Kur'ân'dan sayılmasını hoş karşılamamaktadır.³²

Alanla ilgili diğer bir eserin müellif olan Nurettin İtr, Ulûmü'l-Kur'ân kavramını “Kur'ân'ın nüzûlü, tertibi, bir araya toplanması, yazılması ve okunması, tefsiri gibi konularla ilgili küllî kâideler”³³ olarak tanımlamaktadır. Adnan Zarzûr ise Zûrkânî'nin tanımını aynen verdikten sonra alanla ilgili ilimler için “Genelde bu ilimler ile Kur'ân-ı Kerîm'in şerh, tefsir, yorum ve anlaşılmasının kolaylaştırılması amaçlanır.”³⁴ belirlemesini yapmaktadır. Son olarak ulûmü'l-Kur'ân kavramına yönelik bir takım açıklamalarda bulunan ilim adamlarından Muhammed b. Lûtî es-Sabbâğ (ö. 2008), Muhammed Ali es-Sâbûnî, Muhammed Safâ, İsmail Cerrahoğlu, Abdurrahman Çetin, Muhsin Demirci, Erdoğan Baş, gibi çağdaş dönem ilim adamlarının da herhangi bir tarif üzerinde müttefik olmadıklarını belirtmek isteriz.³⁵ Tüm bu tariflerin yanında, “Kur'ân vahyinin tespiti, muhafazası, tefsir ve tevili amacıyla ortaya konmuş ilmî birikim ve telifât bütünü ulûmü'l-Kur'ân'dır.” şeklinde bir tanımlama da yapılabileceği kanaatindeyiz.

³² Zûrkânî, *Menâhil*, 19, 22.

³³ Nureddîn İtr, *Ulûmü'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Dimeşk: Matbaatü's-Sabbâh, 1993), 8.

³⁴ Adnan Zarzûr, *Ulûmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 123.

³⁵ Muhammed b. Lûtî es-Sabbâğ, *Lemehât fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut, Mektebetü'l-İslâmî, 1990), 141; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1981), 6; Muhammed Safâ, *Ulûmü'l-Kur'ân min hilâli mukaddimâti't-tefsir* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1: 49; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 115; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 225; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 143; Erdoğan Baş, *Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 3: 22.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN-I KERÎM'İN METNİNE YÖNELİK ULÛMÜ'L-KUR'ÂN KONULARI AÇISINDAN İKİ TEFSİRİN MUKAYESESİ

Bu bölümde, daha ziyade Kur'ân vahyinin metinleşmesini ve muhafazasını kendine konu edinen ulûmü'l-Kur'ân konularından addettiğimiz vahiy, Hz. Peygamber'in ümmîliği, Kur'ân, âyet, sûre, nüzûl, kırâatü'l-Kur'ân, nesh ve hurûf-ı mukattaa konularını ele almaya çalışacağız. Aynı zamanda Kur'ân'ın tefsir ve teviliyle ilişkili olsalar bile biz bu konuları Kur'ân vahyinin metinsel varlığı çerçevesinde ele almayı tercih ettik.

1. Vahiy

Tüm ilahî kitapların temeli olan vahiy olgusu, tefsirler ve ulûmü'l-Kur'ân eserleri başta olmak üzere İslâmî ilimlerin hemen hepsinde üzerinde en fazla durulan meselelerden biridir. Kur'ân'ın temel kavramlarından olup, و - ح - ی (v-h-y) kökünden türemiş olan “vahiy” kelimesi sözlükte “işaret etmek, gizlice bildirmek, ilan etmek” gibi anlamları bünyesinde barındırmaktadır. Kullanıldığı bağlama göre çeşitli anlamlara gelen “vahiy” kelimesinin tüm anlamlarında “çok gizli ve süratli bildirim” temeli vardır.³⁶ İstilahî olarak bu kavram, “Yüce Allah'ın genel olarak varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği emir, yasak ve haberlerin tümünü vasıtalı veya vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesi” şeklinde ele alınmaktadır.³⁷

³⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 3: 320; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 2: 324; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mühît*, 1: 1342.

³⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü müşîli'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 267; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nahhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmîat-ü Ümmi'l-Kurâ, 1409), 4: 84; İsfahânî, *Müfredât*, 530, 531; Zerkeşî, *Burhân*, 196; Süyûtî, *İtkân*, 1: 153; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2: 1776; Zürkânî, *Menâhil*, 41; Ayrıca bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 51; Mehmet Aydın, “Vahiy Ne Demektir?”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, c. XVII, sy. 5 (Eylül-Ekim 1978): 285-299; Halis Albayrak, “Vahiy

Her iki tefsirde özel olarak “vahiy” kelimesinin etimolojisine dair bir açıklama yapılmamakla beraber her bir müfessir, yaptıkları açıklamalarla vahiy kelimesinin, kök ve ıstılah anlamına muvafık biçimde “gizlilik ve sürat temelli bir iletişim biçimi” olduğunu belirtmişlerdir.³⁸ Mâtürîdî, bu kelimenin bulunduğu bağlama göre farklı anlamlar kazanacağına işaret etmekte, ayrıca farklı kelime köklerinden türemiş bir takım kelimelerin de anlam bütünlüğü içinde ve bağlama bağlı olarak “vahiy” ile aynı manada olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Kur’ân’da daha ziyade Allah’ın peygamberlere yönelik buyrukları sadedinde dile getirilen قُلْنَا ve قُلْنَا ve türevi lafızları hemen her yerde أَوْحَى (vahyetti) kelimesiyle özdeş sayan Mâtürîdî, Yüce Allah’ın bir takım peygamberlere nida ettiğini belirten “وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا”³⁹ ve “وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ”⁴⁰ ifadesini; ayrıca Kur’ân’da yer alan فَضَيْنَا ifadelerinden bazılarını, siyak-sibakı dikkate alarak أَوْحَى lafzıyla açıklamaktadır.⁴¹

İki tefsirde de vahiy kavramı ve olgusuna ilişkin en detaylı açıklama, Yüce Allah’ın beşerle konuşmasının temelini ifade eden Şûrâ sûresinin 51. âyeti⁴² bağlamında yapılmaktadır. Tüm peygamberlerin bu âyette belirtilen yollardan biriyle vahiy aldıklarına, dolayısıyla Yüce Allah’ın beşerle konuşmasının bu üç yoldan birisi ile olduğuna değinilmektedir. Mâtürîdî, âyetteki “أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا” ifadesine yönelik özel bir açıklama yapmaksızın sadece âyette yer alan vahy kelimesininin bazı kimseler tarafından “hakikat olan peygamber rüyaları” şeklinde yorumladığını ifade ederken Zemahşerî, bu kelimenin “ilham” anlamında olabileceği gibi “uyanırken kalbe bir şeyin atılması veya rüya” da olabileceğine

Gerçeği”, *Kutlu Doğum Haftası* (12-17 Ekim 1989-1990), 107-127; Osman Keskiöğlu, *Nüzûlünden Günümüze Kur’ân-ı Kerim Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 11-39; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 53-86; Mustafa Öztürk, *Kur’ân Vahiy Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 55-148; Muhsin Demirci, *Kur’ân tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 17-67.

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3: 648; 5: 163; 6: 529; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 227. Ayrıca bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 99-101.

³⁹ En’âm 6/22;

⁴⁰ Şuarâ 26/10.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 471, 575; 3: 370; 4: 384; 6: 453; 7: 6; 8: 51; 9: 16.

⁴² وَمَا كَانَ لِنَبِّئٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ. (Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder.)”

işaret etmektedir. Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesi ve Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesinin emredilmesini ise buna örnek vermektedir. “أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ” ifadesinin açıklanması bağlamında iki tefsirde de Hz. Musa ile Yüce Allah'ın konuşması örneği verilirken Mâtürîdî, ortada üçüncü bir varlık olmaksızın Yüce Allah'ın dilediği şeyi dilediği biçimde bir ses olarak yaratıp Hz. Musa'nın kulağına yerleştirdiğini belirtmekte; Zemahşerî ise bu seçeneği daha da genişletip, Cenâb-ı Allah'ın melekler vasıtasıyla peygamberlere vahyetmesini de bu ikinci iletişim türü içerisine sokmaktadır. Böylece net bir biçimde Mâtürîdî'den ayrılan Zemahşerî, söz konusu iletişim türlerinin üçüncüsü olan “أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي” ifadesini Yüce Allah'ın kendi dilleri üzerine gönderdiği tüm peygamberler gibi bir “nebi” göndermesi olarak ele almakta ve âyetteki takdiri mananın “Allah Teâlâ ya vahyedicidir, ya perde arkasından işittirendir ya da peygamber gönderendir” şeklinde olduğunu belirtmektedir.⁴³ Mâtürîdî'nin ise “أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي” şeklinde dile getirilen vahyin üçüncü türünü “Yüce Allah'ın bir melek gönderip dilediklerini peygamberlerine bildirmesi” olarak ele alarak Zemahşerî'den ayrıldığını görmekteyiz.⁴⁴

Her ne kadar ulaşabildiğimiz kaynaklarda söz konusu âyetle ilgili özel bir sebep-i nüzûl mevcut değilse de ⁴⁵ Mâtürîdî'ye göre bu âyet sanki risâlet vazifesinin mahiyetine, peygamberlerin rablerini görüp görmedikleri ve kendisiyle konuşup konuşmadıklarına dair bir olay veya soru üzerine inmiştir. Müfessir, Cenâb-ı Allah'ın beşerle iletişiminin ancak âyette belirtilen üç yoldan biriyle mümkün olacağı ve asıl sorunun “Allah'ın dünyada görülüp görülmemesi” hususunda meydana geldiği, bu soruna cevap ve çözüm olarak da söz konusu âyetin nâzil olmuş olabileceğini belirtmektedir.⁴⁶ Zemahşerî, Yahudilerin Hz. Peygamber'e “Şayet sen peygamber isen Musa'nın konuştuğu ve kendisine baktığı gibi sen de Allah ile konuşmalı, O'na bakmalı değil misin? Sen bunu

⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 226, 227.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 140, 141.

⁴⁵ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Eymen Salih Şab'an, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 292; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*, (Lübnan: Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 172.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 141.

yapmadıkça sana asla inanmayacağız” demelerine Hz. Peygamber’in “Musa Yüce Allah’a bakmadı ve O’nu görmedi” cevabı üzerine bu âyetin nazil olduğu yönündeki bir bilgiyi “ruviye” kalıbıyla aktardıktan sonra, Hz. Âişe’nin “Kim Muhammed Rabbini gördü diye iddia ederse Allah’a büyük bir iftirada bulunmuş olur. Rabbinizin şöyle buyurduğunu işitmediniz mi?” dediği ve bu âyeti okuduğunu zikretmektedir.⁴⁷

Diğer taraftan her iki tefsirde “*vahiy*” kavramının Kur’ân’daki kullanımları üzerinde de durulmuştur. Nitekim vahiy olgusuyla ilişki açısından Hz. Peygamber’in diğer peygamberler gibi olduğuna işaret eden ve “nübüvvet vahyi, risâlet vazifesi tevdi eden vahiy” olarak isimlendirebileceğimiz Nisâ sûresinin 163. âyeti⁴⁸ çerçevesinde iki müfessir birbirine yakın açıklamalarda bulunmuşlardır. Ancak Mâtürîdî, âyetin sebep-i nüzûlüne dair Yahudiler ile ilişkili bazı bilgileri “*قِيلَ* (denildi)” kalıbıyla aktarmakta, Zemahşerî ise bu âyetin Ehl-i Kitâbın Hz. Peygamber’den “kendilerine gökten bir bütün halinde kitap indirmesi yönündeki isteklerine” cevap mahiyetinde nâzil olduğuna işaret etmiştir.⁴⁹

Yüce Allah’ın Hz. İsa’nın havarilerine vahyetmesini söz konusu eden Mâide sûresinin 111. âyetindeki⁵⁰ *وَإِذْ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ* ifadesinin iki şekilde ele alınabileceğine vurgu yapan Mâtürîdî’nin ilk yorumu ile Zemahşerî’nin açıklaması aynı istikamette olup “dönemin peygamberinin dili ile kendilerine vahyedilmesi veya emredilmesi” şeklindedir.⁵¹ Âyet üzerinde detaylıca duran Mâtürîdî, Cenâb-ı Allah’ın Hz. İsa’ya vahyedip bunu havarilere nispet ettiğini, dolayısıyla da İsa’ya vahyin onlara yapılmış gibi anlaşılabileceğini belirttikten sonra âyet üzerinde diğer bir yorum olarak vahyin “ilham etmek” olarak da ele

⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 227.

⁴⁸ *إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّنَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ* (Biz Nûh’a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub’a...)”

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3: 418, 419; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 578, 579.

⁵⁰ *وَإِذْ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ الْخَوَارِجَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ* (Hani bir de, "Bana ve Peygamberime iman edin" diye havarilere ilham etmiştim. Onlar da "İman ettik. Bizim müslüman olduğumuza sen de şahit ol" demişlerdi.)”

⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3: 648, 649; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 677.

alınabileceğini belirtmektedir. Bal arısına vahyedildiğini bildiren âyet⁵² ile Hz. Musa'nın annesine vahyedildiğini bildiren âyetleri⁵³ açıklamasına delil getiren Mâtürîdî, delil olarak sunduğu âyetlerde geçen “vahiy” kelimesinin “hakiki manada nübüvvet vahyi” olmayıp, vahyin diğer bir türü olan “ilham vahyi” olduğunu belirtmektedir. İlhamın vahiy diye isimlendirilmesinde, onun insan kalbinde aniden meydana geleceği, tekellûf ve kesb sonucu elde edilemeyecek olması özelliğinin olduğunu belirten müfessir, ilhamın Yüce Allah'tan veya melekten gelebileceği gibi şeytandan veya onun avanesi olan cinlerden de gelebileceğini; meydana gelen durumun hayır mı şer mi olduğunun ise zamanla anlaşılacağını belirtmektedir.⁵⁴

Cin ve insan şeytanlarının birbirlerine yaldızlı sözler vahyetmelerini, yine şeytanların dostlarına mücadele etmelerini vahyettiklerini belirten En 'âm sûresinin 112. ve 121. âyetlerinde⁵⁵ geçen vahiy kelimesi üzerinde iki müfessir durmaktadır. Mâtürîdî âyette yer alan vahyetmek kelimesini “ويدعو (davet etmek, çağırmak)” ve “يزين (süslü göstermek)” kelimeleriyle ifade ederken Zemahşerî, bu kelimeyi “يوسوس (vesvese vermek)” kelimesiyle ele almaktadır.⁵⁶ Her ne kadar Mâtürîdî, bu âyet bağlamında “vesvese vermek” tabirini kullanmıyorsa da Cenâb-ı Allah'ın meleklerle vahyettiğini bildiren Enfâl sûresinin 12. âyeti⁵⁷ bağlamında, vesvese ve ilhamın kalpte hızlıca meydana gelmesinden ötürü vahiy diye

⁵² en-Nahl 16/68.

⁵³ Tâhâ 20/38; el-Kasas 28/7.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 648, 649;.

⁵⁵ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ “ (İşte böylece biz her Peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar fısıldarlar. Rabbin dileyseydi bunu yapamazlardı. O halde onları iftiralarıyla baş başa bırak.)”, “وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ “ (Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fasıklıktır. Bir de şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için mutlaka fısıldarlar. Onlara boyun eğerseniz şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş olursunuz.)”

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 222; 245; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 56, 58, 59.

⁵⁷ إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَأَةِ أَيُّ مَعَكُمْ فَتَتَّبِعُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَالِقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا “ (Hani Rabbin meleklerle, "Ben sizinle beraberim. İman edenlere sebat verin. Ben kâfirlerin kalplerine korku salacağım. Şimdi vurun boyunlarının üstüne. Vurun, onların bütün parmaklarına" diye vahyediyordu.)”

isimlendirildiğini ve bunun delilinin de En‘âm sûresinin 121. âyeti olduğunu belirtmektedir.⁵⁸

Kur‘ân‘da ayrıca, Tâhâ sûresinin 38. âyeti ile Kasas sûresinin 7. âyetinde⁵⁹ Hz. Musa‘nın annesine vahyedildiği zikredilmektedir. Bu âyetlerde geçen vahyetmek kelimesini “ilham etmek” manasında ele alan Mâtürîdî, yorumcuların çoğunluğuna göre bu tür vahyin “nübüvvet ifade eden vahiy” olmadığını dile getirmektedir.⁶⁰ Zemahşerî ise âyetteki vahye: 1) Havarilere vahyedilmesi gibi ya dönemin peygamberinin dili ile haber vermek, 2) Yüce Allah‘ın, Hz. Meryem‘e gönderdiği gibi nübüvvet vazifesi tevdi etmeksizin Hz. Musa‘nın annesine melek göndermesi, 3) Uykuda kendisine gösterilmiş olmak ve 4) Bal arısına olduğu gibi kendisine ilham edilmesi şeklinde dört tür yorum yapmış, adeta vahiy kelimesinin Kur‘ân‘da hangi manalarda kullanılabileceğini ortaya koymuştur.⁶¹

Hz. Musa‘nın annesine vahyedilmesinin “nübüvvet vahyi” olmadığına değinmekle beraber Mâtürîdî, bilhassa bu mesele üzerinde durmakta ve Hz. Musa‘nın annesine risâlet vahyine benzer bir vahiyde bulunulması mümkün olmakla beraber onun bu vahiy sonucu peygamber olmasının zorunlu olmadığını belirtip Hz. Meryem ve Hz. İbrahim‘in karısında da benzer örneklerin olduğuna dikkat çekmiştir.⁶² Kanaatimizce Mâtürîdî, “Bizzat vahiy meleğini Hz. Musa‘nın annesine, Hz. Meryem‘e ve Hz. İbrahim‘in karısına gelip haber getirmesi onları nübüvvet müessesesinin taşıyıcısı manasında peygamber oldukları anlamına gelmez” demek istemektedir.

Yine iki müfessir, bal arısına vahyedilmesi gibi vahiy olgusunun insanlar dışında bir varlık türüyle ilişkili biçimde zikredildiği Nahl sûresinin 68. âyeti⁶³ üzerinde de durmaktadır. Nitekim âyette geçen vahyetmek kelimesini Mâtürîdî, “süratli biçimde kalbine atmak (kazf)” manasında ele alıp, şeytanın vesvesesinin

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te‘vilât*, 5: 163.

⁵⁹ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيْهِ فَإِذَا جُفِيَ عَنْهُ فَالْقِيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِيْ وَلَا تَحْزَنِيْ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ (Mûsâ‘nın annesine, "Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil'e) bırak, korkma, üzülme. Çünkü biz onu sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden kılacağız" diye ilham ettik.)”

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te‘vilât*, 7: 279; 8: 149.

⁶¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 60; 3: 380.

⁶² Mâtürîdî, *Te‘vilât*, 8: 149.

⁶³ en-Nahl 16/68.

de bunun gibi olduğunu dile getirdikten sonra arılar ile diğer tüm hayvanlara ilham edilmesinin iki şekilde yorumlanabileceğini dile getirmektedir: 1) Allah'ın bu hayvanlarda yarattığı tabiatlar. Öyle ki, hayvanlar söz konusu tabiatları ile varlıklarını devam ettirirler. Yaratılıştan getirdikleri bu tabiatları ile hayvanlar, tabiatlarının gereği olan işleri doğal olarak yapıp ederler. Kazların yüzebilmesini ve kuşların havada uçmasını buna örnek veren Mâtürîdî, kanaatimizce, yaptığı yorum ve verdiği örneklerle hayvanlarda kendilerinin ayrılmaz parçası olarak doğuştan var olan nitelikleri kastetmektedir. 2) Yaşamsal içgüdü. Müfessir, diğer bir yorum olarak, Yüce Allah'ın bahsi geçen hayvanları insanlardan farklı bir hilkatte yaratmış olmasına yormaktadır ki, bu hayvanlar kendileri için yararlı ve zararlı olan hususları içgüdüsel olarak bilir.⁶⁴ Zemahşerî ise âyette yer alan “vahyetmek” ifadesini “ilham edip kalbine düşürmek, Yüce Allah'tan başkasının kühüne vakıf olmadığı ve en iyi kendisinin bildiği bir tarzda öğretmesi” olarak yorumlamaktadır ki bir bakıma müellif, hayvanlardaki içgüdüye işaret etmektedir.⁶⁵ Mâtürîdî'nin ikinci yorumunda dile getirdiği “huşu” ile Zemahşerî'nin işaret ettiği hususun hayvanlardaki “içgüdü” olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶

Hiz. Zekeriyâ'nın, kavmine vahyetmesi hususunu ele alan Mâtürîdî, âyette geçen “fe evhâ ileyhi” kelimesini “imâ etmek” anlamında değerlendirip Hiz Zekeriyâ'nın, kavmine dudak hareketiyle imada bulunmasının câiz olduğunu belirtmekte, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri sadedinde diğer bir âyette⁶⁷ bu hususun “remz” olarak zikredildiğini ve remzin “dudakları hareket ettirmek suretiyle bir şeyleri ima etmek” manasında olduğunu belirtmektedir.⁶⁸ Zemahşerî de Mâtürîdî ile yakın bir bakış açısıyla bu kelimeyi “işaret etmek” olarak ele almaktadır.⁶⁹

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 529, 530.

⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 593, 594.

⁶⁶ Âyet bağlamında vahiy kelimesinin mahiyetine dair bir takım açıklamalar yapan Mâtürîdî, şeytanın vesvesesinin tabiatında da vahiy ile benzer bir yön bulunduğuna işaret etmektedir. Bu âyeti, meleklerin ve şeytanın varlığını inkâr ederek “İnsanların bir takım şeyleri yapmaya sevkeden şeytan değil, içlerindeki şehvet ve arzulardır.” diyenlerin iddialarına karşı bir delil olduğunu belirtmekte ve buna dair bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 529.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/41.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 222, 223.

⁶⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 7.

Vahiy kavramı ile ilişkili olarak ele almamız gereken diğer bir husus olarak peygamberlerin rüyaları ile vahiy arasındaki ilişki çerçevesinde iki tefsirde de peygamberlerin rüyalarının uyanıklık hallerindeki gibi vahiy mahiyetinde olduğu belirtilmektedir. Mâtürîdî, Sâffât sûresinin 102. âyetini⁷⁰ peygamberlerin gördükleri rüyaların hak olup, tıpkı onların apaçık gözle görülen durumlar gibi olduğuna delil saymakta, söz konusu gerçeklik olmaksızın Hz. İbrahim'in kesme ve öldürmenin haram olduğunu bile bile çocuğuna böyle bir şey demeyeceğini, çocuğunun da bu durumu âyetle belirtilen şekilde karşılamayacağını dile getirmektedir.⁷¹ Zemahşerî ise, söz konusu âyet bağlamında peygamberlerin rüyalarının uyanıklık halindeki vahiy gibi olduğunu net bir dille belirttikten sonra "Bu durum niçin rüyada olmuştur da uyanıklık halinde olmamıştır?" diye bir soru sormakta; sorusunu Hz. Yusuf ve Hz. Peygamber'e ait örnekler üzerinden ele alarak cevaplandırıp söz konusu kimselerin hem sadık (tasdik eden) hem de mesdûk (tasdik edilmiş) kimseler olması hasebiyle onların uyku hali ile uyanıklık halleri arasında herhangi bir farkın olmadığına vurgu yapmaktadır.⁷²

Kur'ân vahyinin korunmuşluğuyla ilişkili olarak, Tâhâ sûresinin 114. âyeti⁷³ çerçevesinde Mâtürîdî, "vahiy esnasında Hz. Peygamberin unutmam endişesiyle Cebrâîl'in okuduklarını acaleyle tekrar etmeye girişiyordu" şeklinde bir durumun muhtemel olduğunu, ancak Hz. Peygamber'in vahiyi unutmayacağını bizzat A'lâ sûresinin 6. âyeti⁷⁴ ve Kıyâmet sûresinin 16. âyetiyle⁷⁵ garanti edildiğini belirtmektedir.⁷⁶ Hz. Peygamber'in vahyedilenleri unutma endişesiyle acele etmesi hususunu Kıyâmet sûresi bağlamında değerlendiren Mâtürîdî, bakış açısını "Hz. Peygamber'in acele ettiğine, mütevâtir haber olmaksızın sadece haber-i vâhid ile cevaz veremeyiz" diyerek, net bir

⁷⁰ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى (Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürütecek yaşa gelince İbrahim ona, "Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?" dedi. O da, "Babacığım, emrolunduğun şeyi yap." dedi.)

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 578; 9: 242, 314.

⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 51, 332

⁷³ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (Gerçek hükümdar olan Allah Yücedir. Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce Kur'ân'ı okumakta acele etme. "Rabbim! İlmimi arttır" de.)

⁷⁴ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى (Sana Kur'ân'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın.)

⁷⁵ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma.)

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 314.

biçimde ortaya koymaktadır. Söz konusu âyette bir yasaklamanın değil, bizzat Hz. Peygamber'in vahyi hıfzetmesinin Yüce Allah'ın garantisi altında olduğunun müjdesine işaret olduğunu belirten müfessire göre bu durum, Hz. Peygamber'in risâletinin en büyük delillerindendir.⁷⁷ Zemahşerî ise, Mâtürîdî'nin temkinli yaklaştığı bu âyeti “Cebrâil sana vahyi telkin ettiğinde acele etmeksizin teenni ile davran ve vahiy bitince ezberleme işine yönel, senin okuman Cebrâil'in okumasıyla aynı anda olmasın.” şeklinde açıklayıp, Kıyâmet sûresinin 16. âyetini de delil getirmektedir.⁷⁸ Konuyu Mâtürîdî gibi, Kıyâmet sûresi bağlamında ele alan Zemahşerî ise vahiy esnasında Hz. Peygamber'in vahyedilenleri unuturum endişesiyle Cebrâil ile okuma konusunda rekabete girdiğini dile getirmekte, Hz. Peygamber'e vahiy bitinceye dek susması ve tüm benliğiyle Cebrâil'e yönelmesinin emredildiğini belirtmektedir. Mâtürîdî'den farklı bir değerlendirme ile âyette kesin bir nehyin/yasaklamanın söz konusu edildiğini vurgulayan Zemahşerî'ye göre, âyette Hz. Peygamber'in vahiy esnasında aceleciliğine dikkat çekilip uyarılarak, teenni ve sükûnetle hareket etmesi gerektiğine işaret edilmektedir.⁷⁹

2. Hz. Peygamber'in Ümmiliği

Hz. Peygamber'in ümmiliği, Kur'an'ın yazıya geçirilmesi ve Hz. Peygamber'in okuma yazma bilip bilmemesi bağlamında ele alınmakla beraber⁸⁰ bu meseleyi biz, Kur'an-ı Kerim'in ilk okuyucusu olan Hz. Peygamber'in bir vasfı bağlamında ele almak istiyoruz. Kur'an-ı Kerim'de 6 yerde geçen⁸¹ “ümmî” kavramı, görebildiğimiz kadarıyla ilmi gelenekte: 1) okuma yazma bilmeyen, 2) Tevrat ve İncili okuyamayan, 3) Yahudi ve Hristiyan olmayanlar ve 4) kendisine vahiy kaynaklı kitap inmeyenler şeklinde ele alınmıştır.⁸² Normal şartlarda

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 314; 10: 344-347, 503.

⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 43: 87.

⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 648, 649.

⁸⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 202, 203.

⁸¹ Bakara 2/78; Âl-i İmrân 3/20, 75; A'râf 7/157, 158; Cuma 62/2.

⁸² Daha detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423), 1: 118, 267; 2: 67; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978), 55, 106; Ebû İshak İbrahim es-Sirî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbüh*, thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-

eksiklik addedilmesine rağmen Hz. Peygamber için özel bir vasıf olarak telakki edilen⁸³ ümmî kavramına yönelik Mâtürîdî ve Zemahşerînin de bir takım açıklamaları mevcuttur.

Kelimenin etimolojisine dair herhangi bir açıklama yapmayan Mâtürîdî ve Zemahşerî, bu kavramı “yazı yazamayan ve yazılı bir şeyi okuyamayan, okuma yazmaya yönelik eğitim-öğretim görmeyen, okuma ve yazmayı iyi yapamayan”⁸⁴ olarak açıklamışlardır. Ümmî kelimesini bu anlamda ele almasına rağmen Mâtürîdî’ye göre “kişinin, yazı türü olmayan ancak bir anlam ifade eden mesajları okuması” ümmîlik vasfına hâlel getirmez.⁸⁵ Bu şekildeki kabûlüyle Mâtürîdî, sanki “Her ne kadar Hz. Peygamber ümmî ise de, kendisine Cebrail tarafından getirilen vahiy malzemesini tebliği etmesi onun ümmî olmasına hâlel getirmez” demek istemektedir.

Hem Mâtürîdî hem de Zemahşerî, Ankebût sûresinin 48. âyetini⁸⁶ Hz. Peygamber’in herhangi bir kitap okuyup yazmadığının temeline yerleştirmekt ve âyeti hem Hz. Peygamber’in ümmî oluşuna hem de önceki vahiy kaynaklı kitaplardan herhangi birini okumadığı ve Kur’ân’ı onlardan derlemediğine, daloyısıyla Kur’ân’ın Allah tarafından indirilen bir kitap olduğuna delil olarak sunmaktadırlar.⁸⁷

Söz konusu âyette yer alan “وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا” ibaresi ile diğer birçok Kur’ân âyetindeki⁸⁸ “يَتْلُوا” ifadelerinden hareketle akla gelmesi muhtemel “Niçin Hz. Peygamberin iki temel vasfı, aynı kelimenin bir defasında olumsuzlanması,

Kütüb, 1408/1988), 1: 159; İsfahânî, *Müfredât*, 33; Ziyâ Şen, “Kur’ân’da Ümmî Kavramı ve Hz. Peygamber’in Ümmîliği”, *İslamî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 203-205; Ahmet Önkâl, “Hz. Peygamber’in Ümmîliği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1986): 249; Mehmet Suat Mertoğlu, “Ümmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 309.

⁸³ Bâkılânî (ö. 403/1013) bu durumu, Hz. Peygamber’in hak peygamber olduğuna ve Kur’ân’ın mucizeliğine delil olarak ele almaktadır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *İ’câzü’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1997), 69.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 499; 10: 4-6; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 443.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 499.

⁸⁶ “وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأَزْتَابِ الْمُبْطِلُونَ” (Sen şu Kur’an’dan önce hiçbir kitap okumuyor ve onu sağ elinle yazmıyordun. (Okuyup yazsaydın) o takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi.)”

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8: 235; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 443.

⁸⁸ el-Bakara 2/129, 151; el-Enfâl 8/31; el-Hac 22/72; el-Kasas 28/59; ez-Zümer 39/71; el-Cuma 62/2.

diğerlerinde ise olumlu kullanılması suretiyle ifadelendirilir? şeklindeki soruya müfessirlerin dolaylı olarak şöyle bir cevap verdiklerini söyleyebiliriz: “Evet, Hz. Peygamber kendinden önceki herhangi bir kitabı okumamış ve yazmamıştır. Ancak bu durum onun, kendisine vahyedilen Kur’ân’ı insanlara okuyup tebliğ etmesine engel teşkil etmez.”

Hiz. Peygamber’in ümmî oluşundaki hikmete yönelik başta Ankebût sûresinin 48. âyeti olmak üzere A‘râf sûresinin 157. âyeti,⁸⁹ Yûnus sûresinin 15. âyeti,⁹⁰ Nahl sûresinin 103. âyeti⁹¹ ve Furkân sûresinin 4. âyeti⁹² kapsamında iki tefsirde dile getirilenler, başta ehl-i kitap olmak üzere Kur’ân’a muarız herkesin Hiz. Peygamber’e karşı “Sen Kur’ân’ı, geçmiş milletlerin kitaplarından okuyup derledin” şeklinde dile getirecekleri ithamların önünün kesilmesi, böylece Kur’ân’ın Hiz. Peygamber tarafından ortaya konmadığı, aksine Yüce Allah tarafından indirildiğinin ilan edilmesi olduğu noktasında toplanmaktadır. Dolayısıyla okuma-yazma ameliyesinin sonucuna bağlı muhtemel ithamlar engellenmiş ve vahyin Hiz. Peygamber’in değil, Allah’ın takdirinde olduğuna dikkat çekilmiştir.⁹³ Ayrıca Şûrâ sûresinin 52. âyetinde⁹⁴ belirtildiği üzere, Hiz. Peygamber’in kendisine vahiy gelene kadar herhangi bir kitaba ulaşmayan ve herhangi bir kitabı da bilmeyen biri olduğunu özellikle vurgulayan Mâtürîdî,

⁸⁹ “الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي الْوُحْيَةِ وَالْإِنْجِيلِ (Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir)”

⁹⁰ “وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلُهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّائِ نَفْسِي إِنْ”
“أَتَّبِعَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِيَّيْ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ (Âyetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, "Ya (bize) bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir" dediler. De ki: "Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam, elbette büyük bir günün azabından korkarım.)”

⁹¹ “وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبِي وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (Andolsunki biz onların, "Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancısıdır. Bu Kur'an ise gayet açık bir Arapça'dır.)”

⁹² “وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ (İnkâr edenler, "Bu Kur'an, Muhammed'in uydurduğu bir yalandan başka bir şey değildir. Başka bir topluluk da bu konuda ona yardım etmiştir" dediler)”

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 19-22; 8: 7, 235; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 323; 3: 4.

⁹⁴ “مَا كُنْتُ تَذَرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ (Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin.)”

ümmîlik vasfının bizzat Hz. Peygamber'in risâlet ve nübüvvetine delil olduğunu belirtmektedir.⁹⁵

Bakara sûresinin 78. âyeti,⁹⁶ Âl-i İmrân sûresinin 20. ve 75. âyetleri⁹⁷ ile Cumâ sûresinin 2. âyetinde⁹⁸ ümmî kelimesinin çoğulu olarak geçen ve bir toplum veya topluluğun vasfı olarak zikredilen “ümmyyûn” kelimesini her iki müfessir, 1) Yahudilerden Tevrat'ı okuyamayan ve ondaki hakikatleri anlayamayanlar, 2) Kendilerine kitap verilmeyen müşrik Araplar olarak ele almaktadırlar.⁹⁹

Görüldüğü üzere iki müfessir, ümmî vasfı üzerinden Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediği hususunda hemfikir olup bu kavramı okuma yazma bilmeme ya da vahiy kaynaklı herhangi bir kitaba sahip olmama anlamında ele almaktadırlar. Bu yaklaşımın nüzûl dönemi toplumunun okuma yazma seviyesine uygun düştüğü kanaatindeyiz. İki müfessir de net bir dille Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediğini belirtirken özellikle Tevrat ve İncil'den herhangi bir bölüm okumadığına işaret etmektedirler. Dolayısıyla ortaya çıkan vurgu literal anlamda bir okuma yazma bilmemekten daha ziyade Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı telif etme adına herhangi bir okuma yazma vasfının olmadığı, Kur'ân'ı Tevrat, İncil veya geçmişlerin kitaplarından derleyebilecek bir niteliğinin olmadığı yönündedir.

3. Kur'ân

“Kur'ân” lafzının iştikak ve delaleti, kökeninin Arapça olup olmadığı ve kavram olarak neyi ifade ettiği meselesi, ulûmü'l-Kur'ân alanına ait eserlerde ele

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 143.

⁹⁶ “ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ” (Bunların bir de ümmî takımı vardır; Kitab'ı (Tevrat'ı) bilmezler. Onların bütün bildikleri bir sürü kuruntulardır. Onlar sadece zanda bulunurlar.”

⁹⁷ “ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ ” (Seninle tartışmaya girişirlerse, de ki: "Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah'a teslim ettim." Kendilerine kitap verilenlere ve ümmilere de ki: "Siz de İslâm'ı kabul ettiniz mi?)" ve “ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا ” (Bu da onların, "Ümmilere karşı (yaptıklarımızdan) bize vebal yoktur" demelerinden dolayıdır)”

⁹⁸ “ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ” (O, ümmilere, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir.)”

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 499; 2: 338; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 158, 341, 367.

alınagelmıştır. Kaynaklar Kur'ân kelimesinin kökeni ve hangi manaya geldiğine dair çok sayıda görüş içermekte, kelimenin kökünün hemzeli yahut hemzesiz veya özel isim olup olmadığı gibi hususlarda ihtilâfların olduğuna işaret etmektedir.¹⁰⁰

Mâtürîdî, Kur'ân kelimesinin “bir şeyi diğer bir şeye bağlamak, ilave etmek ve yaklaştırmak” anlamlarındaki hemzesiz (ق-ر-ن/k-r-n) kökünden türediğini belirtmesine rağmen Yûsuf sûresinin girişinde yaptığı açıklamada, kelimenin hemzeli (ق-ر-أ/k-r-e') kökünden türediğini ve Kur'ân'a bu ismin verilmesindeki temel nedenin “okunan olma” özelliği olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹ Zemahşerî ise bu yönde herhangi bir açıklamada bulunmaksızın sadece, Kiyâmet sûresinde الْقُرْءَانُ kelimesinin bütün bir vahiy yekûnu veya bu yekûnun bir parçası manasında kullanılan “القرآن” olduğunu belirtmektedir.¹⁰² Zemahşerî'ye göre vahyin bir kısmına da Kur'ân denilmesi, Kur'ân kelimesinin cins isim olup hem Kur'ân'ın bütünü için hem de Kur'ân'ın bir kısmı için kullanılması sebebiyledir.¹⁰³ Müellif'in *Esâsü'l-belâga*'da “قرأ” maddesi çerçevesinde dile gettikleri de “Kur'ân” kelimesinin kökünün “okumak” manasındaki قرأ kökünden türediğini kabul ettiğini göstermektedir.¹⁰⁴

Kaynaklarda sayıları elliye kadar çıkarılan¹⁰⁵ Kur'ân-ı Kerîm'in isim ve sıfatlarıyla ilişkili olarak Mâtürîdî, Zemahşerî'ye göre daha detaylı açıklamalar yapmaktadır. En'âm sûresinin 92. âyetinde¹⁰⁶ geçen “kitap” kelimesiyle Kur'ân'ın

¹⁰⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 399, 400; Cürçânî, *Ta'rîfât*, 253; Süyûtî, *İtkân*, 1: 167-182; Zürkânî, *Menâhil*, 14-21; Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi* (İstanbul, ts. Kuram Yayını), 12: 104, 105; Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul, İFAV, 1993), 43; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1423/2003), 8-11; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *İslamda Kur'ân*, trc. Ahmet Erdinç (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988), 130-133; Abdulhamid Birişik, “Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 383-388.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 204; 8: 3.

¹⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 585; 2: 342, 646.

¹⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 342, 423.

¹⁰⁴ Bk. Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 2: 63.

¹⁰⁵ Zürkânî, *Menâhil*, 14, 15.

¹⁰⁶ “وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا” (İşte bu (Kur'ân) da, bereket kaynağı, kendinden öncekileri (ilahi kitapları) tasdik eden ve şehirler anasını (Mekke'yi) ve bütün çevresini (tüm insanlığı) uyarasın diye indirdiğimiz bir kitaptır)”

kastedildiğini dile getiren Mâtürîdî, Kur'ân'ın bazen “mübârek”, bazen “nûr”, bazen “hidâyet” ve “rahmet”, bazen de “şifâ”, “mecîd”, “kerîm” ve “hakîm” diye isimlendirdiğini belirttikten sonra hakikatte bir sıfat olan “Kur'ân” lafzının, kendisi gibi sıfat olan bu kelimelerle nitelendirilmeyeceğini dile getirmektedir. Mâtürîdî'ye göre Kur'ân, hakikatte zikredilen bu niteliklerden ibaret olsaydı Kur'ân'ın söz konusu sıfatlarının herkese karşı gerçekleşmesi gerekeceğini; hâlbuki Kur'ân'ın bazı insanları sağır ettiğini, bazı kimselerin ise manevî kirlerini katmerleştirdiğini bizzat Yüce Allah tarafından belirtilmiştir. Müfessir, “Ancak bilinmektedir ki, Allah Kur'ân'ı bu kelimelerle isimlendirmiştir” diyerek; Allah'ın, doğru yolu bulmak isteyenlerin yolunu aydınlattığından ötürü Kur'ân için “nur”, kendisine tabi olanların kafalarındaki karışıklığı izâle ettiği için “şifâ” ve “rahmet”; dini ihya edip yeniden canlandırdığı için “rûh”, barındırdığı incelikleri kavrayıp kendisine uyan kişiyi hikmete ulaştırdığı için “hakîm”, insanları şan, şeref ve cömertliğe davet ettiği için “mecîd” ve “kerîm” ve tüm bereketlere onun sayesinde ulaşılacağı için de “mübârek” kelimelerini kullandığını belirtmiştir.¹⁰⁷ Bu kelimelerin Kur'ân'ın sıfatları mı, yoksa isimleri mi olduğuna dair açıklamalarından anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî, ilgili kavramları Kur'ân'ın sıfatları olarak değil, isimleri olarak ele almaktadır.

Yine Mâtürîdî, إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ “O (Kur'an), hiç şüphesiz çok şerefli bir elçinin (Allah'dan alıp tebliğ ettiği) sözüdür.”¹⁰⁸ ifadesi ile كَلَامُ اللَّهِ (Allah'ın kelâmı)¹⁰⁹ ifadesi bağlamında Kur'ân'ın “kelâmullâh” oluşu üzerinde durmaktadır. Mâtürîdî'ye göre إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ şeklinde Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e izafe edilmesiyle kastedilen, elçilik vazifesiyle Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı bize tebliğ etmesi, dünyamızda Kur'ân'ın bizzat Hz. Peygamber'in sesi ile zuhur etmesi ve mahlûkatın Kur'ân'ı ondan işitmiş olmasıdır. Yine كَلَامُ اللَّهِ şeklinde Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olarak nitelendirilmesi de bizzat Kur'ân'ın kaynağının ve başlangıcının Allah'ın katından olmasıdır.¹¹⁰ Mâtürîdî'ye göre daha

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 170, 171; 8: 597; 9: 87, 224, 315, 344.

¹⁰⁸ el-Hâkka 69/40.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/75; et-Tevbe 9/6; el-Fetih 48/15.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 189, 408, 435.

dar bir çerçevede bu ifadeleri ele alan Zemahşerî ise كَلَامُ الله ifadesini “Allah’ın sözleri” manasında ele almakla yetinmekte ve bu ifadenin كَلِمُ الله (Allah’ın kelimeleri) şeklinde de kırâat edildiğine değinmektedir.¹¹¹ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ile ilgili ise Zemahşerî, söz konusu elçinin Yüce Allah’tan aldığı risâlet vazifesi icabı Kur’ân’ı okuyup telaffuz ettiğini dile getirmektedir.¹¹²

Anladığımız kadarıyla Mâtürîdî’ye göre bu tür sözler doğrudan literal anlamlarıyla değil, dilin kullanımı çerçevesinde ve dilsel sınırların elverdiği ölçüde birer mecaz ifadesi olarak ele alınıp yorumlanmalıdır. Nitekim bu çerçevedeki وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (Allah, Musa ile de doğrudan konuştu.)¹¹³

İfadesiyle Allah’ın Hz. Musa ile bizzat kendi kelimıyla konuştuğunun kastedilmediğini, mahiyeti bilinmeyen böyle bir durumun nasıl meydana geldiğinin de bilinemeyeceğini, bu hususta bilinen tek şeyin, Allah’ın bir savt/ses var ettiği ve bu sesi dilediği biçimde ve dilediği hususlarda Hz. Musa’ya duyurduğudur. Çünkü müellife göre Allah’ın ezelî sıfatı olan kelâmı harf, hece, ses olma özelliği veya insanların konuşmalarına ait olan herhangi bir hal ile nitelendirilemez. Tevbe sûresinde yer alan “حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ” (...Allah’ın kelâmını işitebilmesi için...)”¹¹⁴ çerçevesinde sesin hakikati ve oluşumuna dair birtakım açıklamalar yaptıktan sonra âyette belirtilen durumun hakiki anlamda değil, sadece mecazî anlamda olduğunu belirtip, buna dair bazı deliller serdetmekte ve Allah’ın ezelî sıfatı olan kelâmını hakiki manada işitme imkânı olmadığını belirtmektedir. Mâtürîdî’ye göre “kelâm” ve “kavl” hakiki manada işitilemez, işitilen şey kelâm ve kavlin kendisi vasıtasıyla bilindiği, yani kelâma ve kavle delalet eden sestir. Bundan dolayı Kur’ân’ın “kelânullâh” şeklinde Allah’a izafe edilmesiyle, duyulanın hakiki manada bizzat Allah’ın kelâmı olduğuna değil, işitilen şeyle yani Kur’ân ile Allah’ın kelâmına delalet kastedilir.¹¹⁵ Keşşâf müellifi ise “kelânullâh” ile genel olarak tüm peygamberlere indirilen vahyin,

¹¹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 157; 4: 329.

¹¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 594.

¹¹³ en-Nisâ 4/164.

¹¹⁴ et-Tevbe 9/6.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 5: 301, 302; 10: 189.

özelde ise Kur'ân'da geçtiği üzere Hz. Muhammed ve Hz. Musa'ya indirilen kitapların, yani Kur'ân ve Tevrat'ın kastedildiğini vurgulamaktadır.¹¹⁶

4. Besmele

Besmelenin, Kur'ân'ın müstakil bir âyeti olduğu hususunda herhangi bir ihtilâf olmamasına karşın sûre başlarındaki besmelelerin Kur'ân'ın bir âyeti olarak kabul edilip edilmemesi, ilmî gelenekte özellikle tefsirlerde ele alınmıştır. Bu çerçevede sûre başlarındaki besmelelerin müstakil birer âyet olmadığını belirten Mâtürîdî'ye göre Fâtiha sûresinin başındaki besmele de müstakil bir âyet değildir. Besmele sadece Kur'ân'ın bütününde bir âyettir. Besmelenin sadece Kur'ân'ın bir tek âyeti olduğuna dair Hz. Peygamber ile Übeyy b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) arasında geçen diyalogu¹¹⁷ delil olarak aktaran Mâtürîdî, ayrıca dirâyet esaslı birtakım deliller de serdettikten sonra en nihâyetinde Fatiha sûresinin besmelesiz yedi âyetten müteşekkil olduğunu belirtmektedir.¹¹⁸ Dolayısıyla müellife göre, Kur'ân'da yüz on dört sûrenin başındaki besmeleler müstakil yüz on üç âyet olmayıp; sadece Neml sûresinin 30. âyetindeki¹¹⁹ besmele müstakil bir âyet sayılmaktadır. Besmelenin âyet olup olmadığı hususunda Mâtürîdî gibi net bir şekilde tercihini ortaya koymayan Zemahşerî ise Medine, Basra ve Şam kurrâ ve fakihlerinin besmeleyi Fatiha ve diğer tüm sûrelerden bir âyet olarak kabul etmediklerini, besmelenin sûreler arasını ayırt etmek ve başlangıçta teberrüken

¹¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1. 157; 4: 138.

¹¹⁷ Bu diyalogda Hz. Peygamber Übeyy'e "Sana öyle bir âyet öğreteceğim ki benden önce sadece Hz. Süleyman'a inmiştir." dedikten sonra ona "Kur'ân hangi âyetle başlamaktadır?" diye sormuş, Übeyy "Bismillahirrahmânirrahîm" cevabını verince Hz. Peygamber "Evet, işte söz konusu ettiğim âyet besmeledir." şeklinde cevap vermiştir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 349, 350. Ancak Mâtürîdî'nin "ruviye" meçhul sıgasıyla Übeyy b. Ka'b merkezli ele aldığı bu rivâyete muteber hadis kaynaklarında rastlamadığımızı, bunun yerine ashaptan diğer bazı şahıslara nispetle ve Fâtiha sûresinin faziletine dair "Sana Kur'ân'daki en Yüce sûreyi öğreteceğim... O, seb'u'l-mesânî olan Fâtiha sûresidir." şeklindeki rivâyetin şöhret bulduğunu belirtmek isteriz. Bk. *Buharî*, "Tefsîru'l-Kur'ân", 1 (4474. Hadis). Mâtürîdî'nin delil olarak kullandığı rivâyetle aynı olmasa da benzer biçimdeki bir rivâyeti, İmam Beyhakî (ö. 458/1066) "İsnadı zayıftır" kaydıyla söz konusu etmektedir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 10: 106 (20023. Hadis). Ayrıca, *Te'vilât*'ın matbû nüshalarında Fâtiha sûresindeki besmeleye âyet numarası olarak 1 rakamı verilmiştir. Hâlbuki müellifin besmeleye âyet numarası vermemesi gerekmektedir. Burada söylem ile eylem arasında bir çelişki var gibi görünmektedir.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 350, 351.

¹¹⁹ "إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمٍ وَأَنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" (Mektup Süleyman'dan gelmiştir. O, "Bismillahirrahmânirrahîm" diye başlamaktadır.)

okunması için yazıldığını ve bu görüşün Ebû Hanife (ö. 150/767) ile ona tabi olanların görüşü olduğunu, ondan dolayı da Hanefî mezhebinde namaz kılarken Fâtiha'nın başında besmelenin sesli olarak okunmadığını belirtmektedir. Mekke ve Kûfe kırâat imamları ve fakihlerinin ise besmeleyi tüm sûrelerin başında müstakil birer âyet kabul ettiklerini belirten Zemahşerî, İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile arkadaşlarının da bu görüşte olduğunu dile getirmektedir.¹²⁰ Tevbe sûresinin başında besmele bulunmamasıyla ilgili Mâtürîdî, herhangi bir açıklama yapmazken;¹²¹ Zemahşerî, “Niçin Tevbe sûresi diğer sûreler gibi besmele ile başlamamaktadır?” şeklinde bir soru takdir etmekte ve cevap mahiyetinde bazı rivâyetleri dile getirdikten sonra Enfâl sûresi ile Tevbe sûresinin bir tek sûre mi yoksa ayrı ayrı sûreler mi olduğuna dair ihtilâf yönünü zikredip kendi tercihini açıkça belirtmemektedir.¹²²

5. Âyet

Kur'ân ile doğrudan ilişkili olan “âyet” kavramıyla ilgili birtakım bilgi, açıklama ve tartışmalar ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde yer almaktadır.¹²³ Kur'ân-ı Kerîm'in oluştuğu bağlam bilgisini elde etme ve Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına yönelik bu tür bilgilerin son derece önemli olduğunu belirtmek isteriz.

Âyet kavramı çerçevesinde *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Keşşâf* tefsirlerinde hem Mâtürîdî'nin hem de Zemahşerî'nin âyet kelimesini “mucize, alamet, ibret, hayret verici durum ve delil” gibi sözlük anlamlarıyla ele aldıklarını görmekteyiz.¹²⁴ Bu çerçevede Mâtürîdî, ayrıca âyetin alamet, yani işaret olduğunu; ancak onun işaret ettiği şeyin tefekkür, nazari inceleme ve araştırma olmaksızın âyetin bilinemeyeceğini de dile getirmektedir.¹²⁵ Yine müellif, kelimenin kavramsal anlamına yönelik “Bir âyet, bünyesinde kelime ve harfleri toplayıp bir araya

¹²⁰ Zemahşerî, *keşşâf*, 1: 11.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5: 282.

¹²² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 234.

¹²³ Zerkeşî, *Burhan*, 172-190; Süyûtî, *İtkân*, 1: 204- 215.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 104, 225; 7: 471, 505; 8: 257, 258; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 316.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7: 16.

getirmesi ile âyet ismini almaya layık olur, tek bir kelime veya harfe ise âyet ismi verilemez”¹²⁶ demektedir.

Bu çerçevede Zemahşerî, daha sonra da değineceğimiz üzere, hurûf-ı mukattaa bağlamında “Niçin bazı kimseler hurûf-ı mukattaayı âyet sayarken, bazıları saymamaktadır?” sorusunu takdir etmekte ve bunu “Âyetleri bilmenin yolu, aynen sûrelerde olduğu gibi tevkîfî olup Şâri’nin belirlemesi ile bilinebilir ve bunda kıyasa yer yoktur” diyerek cevaplamaktadır. Yine müellif, “Tek bir kelime hükmündeki hurûf-ı mukattaalar nasıl bir âyet olarak addedilir?” takdiri sorusuna aynı kanaatle “Tek bir kelime oldukları halde nasıl ki الرَّحْمَنُ ve مُدْهَامَّتَانِ (er-Rahman 55/1, 64) ifadeleri birer âyettir, aynı şekilde hurûf-ı mukattaalar da tevkîfî olarak âyet sayılmaktadır”¹²⁷ şeklinde cevaplandırmaktadır. Görüldüğü üzere, âyetleri bilmenin dayanağı konusunda herhangi bir şey zikretmeyen Mâtürîdî’ye karşın Zemahşerî, şahsî görüşünü ortaya koymaktadır.

Anlaşılabildiği kadarıyla, her iki müfessir de âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğuna inanmakta, aynı zamanda Ramazan ayında Hz. Peygamber’in Cibril ile yapılan arzasını kabul etmekte, bundan ötürü âyetlerin dizininde içtihadın söz konusu olmadığını belirtmektedirler.

6. Sûre

Kur’ân’ın metni çerçevesinde ilmi gelenekte ele alınan bir diğer kavram da “sûre” kavramıdır. Sözlükte “mertebe, şeref, yüksek ve güzel bina, alâmet”¹²⁸ gibi anlamlarda kullanılan sûre kelimesine dair Mâtürîdî, Nûr sûresinin 1. âyeti¹²⁹ bağlamında seleften aktardığı nakillere dair net olarak “Sûre kelimesine yönelik nakledilen tüm anlamlar dilsel açıdan mümkündür.” değerlendirmesini yapmaktadır. Müellif, Nûr sûresinin “sûre” ifadesiyle başladığına dikkat çekmekte ve bunun sebebi olarak sûrede insanlara yönelik farz ve adap hükümlerinin

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7: 505.

¹²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 41.

¹²⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 254; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 527, 528.

¹²⁹ “سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ” (Bu, bizim indirdiğimiz ve (hükümlerini) farz kıldığımız bir sûredir. Düşünüp öğüt almanız için onda apaçık âyetler indirdik.)”

çokluğunun yanı sıra Yüce Allah'ın zikretmediği başka bir anlamdan dolayı da olabileceğini belirtmektedir.¹³⁰

“Sûre” kavramını Mâtürîdî’den daha detaylı ele alan *Keşşâf* sahibi, Bakara sûresinin 23. âyeti¹³¹ bağlamında “sûre”nin terimsel anlamına yönelik “en az üç âyetten müteşekkil Kur’ân’dan bir bölüm” tanımını yapmaktadır. Yine aynı müellif, “سُورَةٌ” kelimesindeki “vav” harfinin aslî harflerden olması halinde bu kelimenin “şehir çevreleyen sur ve duvarlar” anlamına geleceğini belirtmekte ve Kur’ân’daki her bir sûrenin surlarla çevrili bir şehir gibi sınırları belli olup, müstakil bölümler olduklarını aktarmaktadır. Ayrıca Zemahşerî, bünyesinde birçok şeyi ihtiva eden şehirler gibi Kur’ân sûrelerinin de türlü ilimleri ve anlamları ihtiva ettiğini ifade etmektedir.¹³² Bunların yanı sıra sûre kelimesinin “rütbe” anlamında kullanılabileceği yönünde de şiirden istişhâd eden Zemahşerî, sûrelerin kendi içerisinde belli bir tertip arz ettiğinden ötürü bazılarının uzun, bazılarının orta uzunlukta, bazılarının ise kısa olduğunu kaydetmektedir.¹³³ Kelimenin bünyesindeki vav harfinin aslî harflerden olmayıp hemzeden dönüştüğünün kabul edilmesi durumunda “سُورَةٌ” isminin verilme nedenini “sûrelerden her birinin Kur’ân’dan bir parça” olması şeklinde belirten Zemahşerî, Kur’ân’ın sûrelere bölünme hikmetine de değinmektedir.¹³⁴ Sûrelerin tertibine¹³⁵ yönelik iki tefsirde de net bir açıklama yapılmadığını burada belirtmek isteriz.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7: 504

¹³¹ (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur’ân) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın.)”

¹³² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 102.

¹³³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 102-104.

¹³⁴ Bu çerçevede Zemahşerî “Şâyet Kur’ân’ın sûreler şeklinde bölümlenmesindeki hikmet ve fayda nedir?” şeklinde takdir ettiği soruyu detaylı bir biçimde şu şekilde açıklamaktadır: “Bunun pek çok faydası vardır. Hem Allah Teâlâ Tevrat, İncil, Zebûr ve diğer peygamberlere gönderdiği kitapları da sûreler halinde tasnif etmiştir. Sanat alanında eser yazanlar, kitaplarını müstakil başlıklar taşıyan bölümlere ayırırlar. Eseri bölümlere ayırmanın bazı faydaları şunlardır: Türler ait oldukları cinsin altında ve sınıflara ait oldukları türün altında tasnif edildiği zaman, hepsinin tek bölüm olmasından daha iyi ve açık olur. Okuyucu bir sûreyi ya da kitaptaki bir bölümü okuyup bitirdiği ve bir diğerine başladığı zaman şevki yeniden canlanır; daha aktif ve canlı bir şekilde okumaya başlar; bütün kitap tek bir bölüm olsa bu şekilde dikkatli inceleme yapamaz. Söz gelimi yolcu belli bir süre yol aldıktan sonra bir mola noktasında durup dinleneceğini bilirse, bu onu daha canlı ve diri tutar. Nitekim bu sebeple kırâatçiler Kur’ân’ı cüzlere, hiziplere ve aşırlara taksim etmişlerdir. Yine Kur’ân hafızı bir sûreyi iyi okuyup ezberlediği zaman Allah’ın kitabından başı sonu belli müstakil bir sûreyi hafızasına almış olduğunu bilir

İlgili kavrama ilişkin ele alınabilecek hususlardan olan sûre isimleri ve bu isimlerin verilış gerekçesine yönelik en geniş izahat, her iki tefsirde Fâtiha sûresi çerçevesinde yapılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, *Te'vîlât*'ta Hz. Peygamber'in Fatiha sûresine birtakım isimler verip onun değerin yüceliğine işaret ettiğini belirten Mâtürîdî, Fâtiha sûresinin tefsirinde, konu hakkında izahatta bulunmaktadır. Bu minvalde Ebû Mansûr, Kur'ân-ı Kerîm Fâtiha sûresi ile başladığı için bu sûreye “Fâtihatü'l-Kur'ân”, mushafların ve Kur'ân'ın yazımında başlangıcı teşkil ettiği için “Fâtihatü'l-kitâb”, namaz kırâatinde esası oluşturduğu için “Ümmü'l-Kur'ân”, namazın her bir rek'atında tekrar tekrar okunduğu için de “el-Mesânî” isimlerinin verildiğini dile getirmektedir. Bir diğer örnek olarak Mâtürîdî, ehl-i te'vîlin görüşüne istinaden, başından sonuna kadar nimetlerden ve mahlûkata sunulan çeşitli menfaatlerden bahsettiği için Nahl sûresine “Sûretü'n-niâm” denildiğini vurgulamaktadır.¹³⁶ Ayrıca Mâtürîdî, tevhidin tamamen Allah'a özgü olduğu ve Yüce Allah'ın ulûhiyyet ve rubûbiyyette ortağının olmadığını ortaya koyduğu ve kendi dışındaki tüm varlıklar O'nun tasarrufu altında olduğu için İhlâs sûresine “ihlâs” isminin verildiğini belirtmektedir.¹³⁷

Aynı şekilde Zemahşerî, Fâtiha sûresine Kur'ân'ın kapsamına uygun olarak Allah'ı layıkıyla övdüğü, emir ve nehiyler bağlamında bir kulluğu içerip va'd ve va'idleri barındırdığı için “Ümmü'l-Kur'ân, Sûretü'l-kenz, Vâfiye ve Sûretü'l-hamd” ve namazın her rekâtında tekrar edilip okunduğu için “el-Mesânî” adlarının verildiğini belirtmektedir. Benzer şekilde bu sûreye okunmasıyla fazilet elde edildiği için veya namaz kendisiyle tamamlandığı için “Sûretü's-salât” adının da verildiğini kaydeden Zemahşerî, aynı zamanda sûrenin “Sûretü's-şifâ” ve

ve o zaman ezberlemiş olduğu sûreye dair tazimi artar; onu daha çok önemser. Bu meyanda Hz Enes'in (ö. 93/712) “İçimizden birisi Bakara ve Âl-i İmran'ı ezbere okuduğu zaman gözümüzde büyür; kendisine çok değer verirdik.” dediği rivâyet edilmiştir. Dolayısıyla namaz esnasında bir sûreyi baştan sona tam olarak okumak sûrenin belli bir bölümünü okumaktan daha faziletlidir. Yine Kur'ân'ın sûrelere ayrılmış olması, birbiriyle benzerlik ve çelişki arz eder gibi görünen ifadelerin bir arada bulunmasına, böylece anlamın daha kolay mülâhaza edilebilmesine, nazmın uyumlu olmasına ve daha nice faydalara sebep olur” Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 102-105;

¹³⁵ Sûrelerin tertibi meselesinde üç temel görüş vardır: 1) Sûrelerin tertibi sahabe'nin içtihadına dayanır, 2) Sûrelerin tertibi tevkifidir, 3) Bazı sûrelerin tertibi icthâdî, bazıları'nın ise tevkifidir. Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 196, 197.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 369; 6: 550.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 10: 652.

“Şafiye” gibi isimlerinin de olduğunu dile getirmektedir.¹³⁸ Mâtürîdî’den farklı olarak, Tevbe sûresinin birçok isminden ve bu isimlerin verilış sebeplerinden bahseden Zemahşerî, Nasr sûresinin “Sûretü’t-tevdî” diye de isimlendirildiğine yönelik İbn Mes‘ûd’dan gelen rivâyeti aktarmakta ve dinin esaslarını kapsadığı için İhlâs sûresinin aynı zamanda “Sûretü’l-esas” diye de isimlendirildiğini vurgulamaktadır.¹³⁹

7. Nüzûlü’l-Kur’ân

Kur’ân’ın indirilmesiyle ilgili “نزل - إنزال - تنزل” şeklinde kavramların kullanıldığı ve bunlar arasında bazı nüasların var olduğu ifaث edilmiştir ki, işte bu başlık altında iki tefsirde söz konusu kavramlara yönelik nelerin serdedildiğı üzerinde durulacaktır.

7.1. Nüzûl-İnzâl-Tenzîl

Kelime olarak “yukarıdan aşağıya inmek, yerleşmek, bir yere girmek ve bir yerde konaklamak”¹⁴⁰ anlamındaki نَزَلَ (n-z-l) kökünden türeyen ve kavram olarak “İlâhî kitapların ve özellikle Kur’ân’ın Allah’ın katından inmesi”¹⁴¹ anlamını ifade eden نَزُول (nüzûl) kelimesiyle aynı kökten türeyen إنزال (inzâl) ve تَنْزِيل (tenzîl) kelimeleri, ilmî gelenekte daha ziyade ilahî kitapların nüzûlüyle bağıntılı biçimde kavramsallaşmıştır. Buna göre tenzîl kelimesinin “peyderpey inme veya indirilme”, inzâl kelimesinin ise “tek seferde toptan inme veya

¹³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 11.

¹³⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 233; 4: 807.

¹⁴⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, 7: 367; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-lüğâ*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr (Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-Melâyîn, 1407/1987), 5: 1828; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ er-Râzî, *Mu‘cum’ü mekâyisi’l-lüğâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 5: 417; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, 2: 263; Ahmed Muhtar Abdülhamîd Ömer, *Mu‘cemü’l-lüğati’l-arabiyyeti’l-muâsıra* (Âlemü’l-kütüb, 1429/2008), 3: 2097

¹⁴¹ Abdülhamit Birışık, “Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 308.

indirilme”¹⁴² anlamlarında olduğu vurgusuyla Tevrat ve İncil için “inzâl”; yirmi üç yıl zarfında peyderpey indirilen Kur’ân-ı Kerîm için ise “tenzîl” kavramlarının kullanımı yaygınlaşmıştır.¹⁴³

Bu kökten türemiş kelime varyasyonlarının başta Kur’ân olmak üzere diğer peygamberlere indirilen tüm kitapların vahiy mahsulü olarak inmesini/indirilmesini ifade etmek üzere kullanıldığını benimseyen ve نَزَّلَ (nezzele) ile أَنْزَلَ (enzele) kelimelerini gerek Kur’ân gerekse Tevrat ve İncil’in inmesini ifade etmek üzere aynı anlamda kullanan Mâtürîdî, bu kökten türemiş tüm kelimelerde hem kök anlamını korumakta hem de هَبَطَ (indi) fiilinin anlamını yansıtmak biçimde kullanmaktadır.¹⁴⁴ Mâtürîdî öncesi dönemde de “inzâl” ile “tenzîl” kelimeleri arasında herhangi bir nüans olduğuna dikkat çeken bir bilgi mevcut olmayıp,¹⁴⁵ tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu konuda ilk ayrım Râgıb el-İsfahânî (ö. 502) tarafından dile getirilmektedir.¹⁴⁶ Özellikle Kur’ân’ın Tevrat ve İncil’e karşı konumunu ortaya koyma eksenindeki “inzâl” ve “tenzîl” kelimeleri arasında ilk nüans vurgusunun müfessir Begavî (ö. 516/1122) tarafından dile getirildiğini belirtmek isteriz.¹⁴⁷ Buna göre Begavî, Âl-i İmrân sûresinin 3. âyeti¹⁴⁸

¹⁴² İsfahânî, *Müfredât*, 490. Ancak İsfahânî’nin inzâl ve tenzîl kelimelerine yaklaşımının temelinde Kur’ân’ın bir defada ve bütün olarak Levh-i mahfûz’dan Dünya semasına, oradan da müneccemen Hz. Peygamber’e indirilmesi anlayışının yattığı kanaatindeyiz.

¹⁴³ Burada belirtmek isteriz ki, Kur’ân’ı Kerîm’in çeşitli yerlerinde geçen inzâl ve tenzîl kelimeleri arasında söz konusu nüansı destekleyecek bir kullanım bütünlüğü mevcut olmayıp, aksine bu kelimeler birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bk. el-Bakara 2/4, 91; el-Mâide 5/44, 47, 48; ez-Zümer 39/1, 2. Ancak Kur’ân’da Tevrat ve İncil’in nüzûlünü ifade etmek üzere if’âl kalıbında inzâl kullanılırken, Kur’ân’ın nüzûlünü ifade etmek üzere hem if’âl kalıbından inzâl hem de tef’îl kalıbından tenzîl kalıpları kullanılmıştır. Bk. Bırışık, “Nüzûl”, 309. Vurgulamak gerekir ki, inzâl ve tenzîl ayırımına dair herkesin müttelik olduğu ve bağlayıcı olan dilsel bir mesnet yoktur. Bk. Öztürk, *Kur’ân, Vahiy Nüzûl*, 161.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 439.

¹⁴⁵ Tefsirlerde inzâl ile tenzîl kavramları arasındaki nüans daha ziyade Âl-i İmrân 3/3. âyet çerçevesinde dile getirilmektedir. Bilgi için bk. Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah b. Mahmûd eş-Şehhâte (Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Türâs, 1423), 1: 262, 263; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’l-hadîs, 1431/2010), 3: 86-89; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris et-Temîmî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Memleketü’l-‘Arabîyyetü’s-Su’ûdiyye: Mektebet-u Nazzâr Mustafa, 1419), 2: 587-590.

¹⁴⁶ İsfahânî, *Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 490.

¹⁴⁷ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd el-Ferrâ el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, vd., (Dâru -Tayyibe li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1417/1997), 2: 6. Ayrıca bu çerçevede bk. Niyazi Beki, “Kur’ân’da İnzal ve Tenzil Kavramları”, *EKEV Akademi Dergisi* 57 (2013): 260.

bağlamında Kur'ân ile tenzîl “kelimesini irtibatlandırıp “tenzîl” kavramının Kur'ân'ın peyderpey indirilmesini ifade ettiğini, “inzâl” kavramının ise bir defada indirilen Tevrat ve İncil için kullanılmaya daha uygun olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴⁹ Böylece ilk defa Begavî tarafından dile getirilen “inzâl”-“tenzîl” ayrımının, sonraki dönemde bilhassa Zemahşerî'nin de benimseyip sistemleştirmesiyle tefsir geleneğinde yerleştiği kanaatindeyiz.¹⁵⁰

İnzâl-tenzîl kelimeleri arasındaki farka dikkat çeken ve Bakara sûresinin 23. âyeti¹⁵¹ bağlamında “Âyette niçin نَزَّلْنَا lafzı kullanıldı da اُنْزِلْنَا kullanılmadı?” sorusunu takdir eden Zemahşerî, müşriklerin Kur'ân'ın toptan ve bir defada indirilmemesi yönündeki eleştiri ve iddialarını dile getirmekte ve “tenzîl” kelimesinin Kur'ân'ın peyderpey indirildiğini vurgulamak için kullanıldığı ve böyle bir kullanımın da tehattî (meydan okuma) açısından daha etkili olduğunu belirtmektedir.¹⁵² Görüşünü daha da belirginleştirmek adına Âl-i-İmrân sûresinin başında “Neden Bakara sûresinin 176. âyetinde¹⁵³ وَانْزِلْنَا التَّوْرَةَ burada ise نَزَّلَ الْكِتَابَ ifadesi kullanılmıştır?” sorusunu da takdir eden Zemahşerî, bu soruyu “Çünkü Kur'ân münecemen, Tevrat ve İncil ise bir defada indirilmiştir”¹⁵⁴ şeklinde net bir dille yanıtlamaktadır. Kur'ân bütünlüğü açısından müfessirin bu

¹⁴⁸ “(O, sana Kitab'ı hak ve kendisinden öncekileri doğrulayıcı olarak indirdi. O, daha önce Tevrat'ı ve İncil'i insanlar için birer hidâyet olarak indirmişti.)”

¹⁴⁹ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2: 6.

¹⁵⁰ Özellikle Zemahşerî sonrasında tenzîl-inzâl ayrımına dayanan vurgular artmıştır. Bk. Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420), 7: 130, 131; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1418), 2: 5. Ancak Zemahşerî'yi bu görüşünden dolayı eleştirenler de olmuştur. Bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Bahru'l-muhîl*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420), 3: 16; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3: 9.

¹⁵¹ “وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüphede iseniz, haydın onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın.)”

¹⁵² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 102.

¹⁵³ “ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (Bu (azap) da, Allah'ın, Kitab'ı hak olarak indirmiş olması (ve onların bunu inkâr etmesi) sebebiyledir. Kitap konusunda anlaşmazlığa düşenler ise derin bir ayrılık içindedirler.)”

¹⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 162, 331.

konudaki nüans vurgusuna tezat teşkil edeceğini düşündüğümüz Bakara sûresinin 185. âyetindeki ¹⁵⁵ أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنُ (Kur'ân o ayda indirilmiştir) ifadesini ise Zemahşerî, أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ (o ayda indirilmesine başlandı) şeklinde ele almakta ve bu ifadeyle kastedilenin “Kur'ân'ın ramazan ayında toptan indirilmesi değil, peyderpey indirilmeye başlanması” olduğunu belirtmektedir. ¹⁵⁶ Yine müellif, Furkân sûresinin 32. âyetindeki ¹⁵⁷ نَزَّلَ kelimesinin أَنْزَلَ anlamından başka bir anlamda olmadığını belirtip, âyetin nâzil olduğu ortamı resmettikten sonra müşriklerin: “Bu Kur'ân Muhammed'e diğer üç kitap gibi, bir defada ve aynı anda indirilmeli değil mi, niçin parça parça indiriliyor?” şeklinde itirazları olduğunu belirtmektedir. ¹⁵⁸ Ne var ki müellif, Kur'ân-ı Kerîm'in fesahat, belagat ve diğer incelikleri açısından daha iyi anlaşılabilmesini sağlamak amacıyla kaleme aldığı *Esâsü'l-belâğa* adlı eserinde “nzl” maddesinde “inzâl” ve “tenzîl” kelimeleri arasında herhangi bir farka işaret etmemiştir. ¹⁵⁹

Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da “inzâl” ve “tenzîl” kelimeleri arasında herhangi bir nüansa işaret edilmezken, Begavî ile başlayıp Zemahşerî ile yerleşen mezkûr nüans vurgusunun zorlama bir yorumdan ibaret olduğu, “inzâl-tenzîl” ayrımının sağlam bir dilsel dayanağının olmadığı kanaati hasıl olmuştur. Yine belirtilmesi gerekir ki, hangi kelime ile ifade edilirse edilsin, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e peyderpey indirilmesi konusu şüphe götürmez biçimde ortada olmasına karşın Tevrat ve İncil'in toplu olarak ve bir defada indirildiği yönünde naslarda herhangi bir bilgi mevcut değildir. ¹⁶⁰

¹⁵⁵ “شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ (O sayılı günler, insanlar için bir hidâyet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'ân'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır)”

¹⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 225.

¹⁵⁷ “وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا (İnkâr edenler, "Kur'ân ona bir defada toptan indirilseydi ya!" dediler. Biz Kur'ân'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk.)”

¹⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 270.

¹⁵⁹ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2: 264.

¹⁶⁰ Tevrat bir defada Kur'ân'ın ise münecemen inmesinin gerekçesi olması adına İbn Fûrek (ö. 406/1015) tefsirinde “Hz. Musa okuma yazma biliyordu, bundan ötürü Tevrat bir bütün olarak indirildi. Hz. Peygamber ise ümmî olup okuma yazma bilmediği için Furkan peyderpey indirildi” şeklindeki bir görüşü قِيلَ (dendi) ifadesiyle aktarmaktadır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî, *Tefsîr-u İbn Fûrek min evvel-i sûreti'l-mü'mînîn-*

7.2. Kur'ân'ın Nüzûl Aşamaları

Vahiy olgusuna bağlı olarak varlık bulan Kur'ân-ı Kerîm'in gerek metafizik, gerekse fizikî boyutta varlık kazanması meselesi, tüm müfessirleri meşgul eden bir konu olmuş ve her bir müfessir, konuyla ilgili âyetleri gücü nispetinde tefsir etmeye çalışmıştır. Kur'ân'ın bulunduğu ilk metafizik konumun adı Burûc sûresinin 22. âyetinde¹⁶¹ “levh-i mahfûz”, En'âm sûresinin 38. âyeti¹⁶² ile Kâf sûresinin 4. âyetinde¹⁶³ “kitâb”, Yûnus sûresinin 61. âyetiyle¹⁶⁴ ile Sebe' sûresinin 3. âyetinde¹⁶⁵ “kitâb-ı mübîn”, Vâkı'a sûresinin 78. âyetinde¹⁶⁶ “kitâb-ı meknûn”, İsrâ sûresinin 58. âyeti¹⁶⁷ ile Ahzâb sûresinin 6. âyetinde¹⁶⁸ “kitâb-ı mestûr” ve Ra'd sûresinin 39. âyeti¹⁶⁹ ile Zuhurf sûresinin 4. âyetinde¹⁷⁰ “ümmü'l-kitâb” olarak zikredilmiştir. Söz konusu âyetlerde dolaylı olarak kendisine atıfta bulunulan levh-i mahfûzun ne olduğu, Kur'ân'ın levh-i mahfuzla

âhir-i sûreti's-Secde (Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1430/2009), 1: 109. Ancak İbn Âşûr, bu görüşe itiraz ederek şöyle demektedir: “Tevrat ve İncil de diğer tüm peygamberlere peygamberlikleri döneminde inen vahiyler gibi indirilmiş olup, bir defa da değil parça parça indirilmiştir. Çünkü bir kitabın herhangi bir peygambere bir defada indirildiği bilinen bir husus değildir.” Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 9.

¹⁶¹ “بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ” (Hayır, o (yalanlamakta oldukları kitap) şanı Yüce bir Kur'ân'dır. O korunmuş bir levhada /Levh-i mahfuz'dadır.)”

¹⁶² “وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ” (Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve (gökte) iki kanadıyla uçan her tür kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir. Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonunda hepsi Rablerinin huzuruna toplanıp getirilecekler.)”

¹⁶³ “قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُضُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ” (Şüphesiz biz, toprağın; onlardan neleri eksilttiğini bilmekteyiz. Yanımızda (o bilgileri) koruyan bir kitap vardır.)”

¹⁶⁴ “وَمَا يَغْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ” (Ne yerde, ne de gökte, zerre ağırlığınca, (hatta) bu zerreden daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz; hepsi muhakkak apaçık bir kitapta/Levh-i Mahfuz'da yazılıdır.)”

¹⁶⁵ “لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ” (Ne göklerde ve ne de yerde zerre ağırlığında bir şey bile ondan gizli kalmaz. Bundan daha küçük ve daha büyük ne varsa hepsi apaçık bir kitaptır.)”

¹⁶⁶ “فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ” (Korunmuş bir kitaptır.)”

¹⁶⁷ “وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَمَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا” (Ne kadar memleket varsa hepsini kıyamet gününden önce ya helak edeceğiz, ya da şiddetli bir azapla cezalandıracağız. İşte bu, Kitap'ta (Levh-i Mahfuz'da) yazılmış bulunuyor.)”

¹⁶⁸ “... (Bu hüküm) Kitap'ta yazılıdır.”

¹⁶⁹ “يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ” (Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfûz) O'nun yanındadır.)”

¹⁷⁰ “وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ” (Şüphesiz o, katımızdaki ana kitapta (Levh-i Mahfuz'da) mevcuttur, çok Yücedir, hikmetlerle doludur.)”

ilişkisinin nasıl olduğuna dair diğer İslâm âlimleri gibi¹⁷¹ Mâtürîdî ve Zemahşerî de mezkûr âyetlerin tefsiri sadedinde bir takım açıklamalar yapmışlardır.

Eksiksiz biçimde her şeyin bilgisini barındıran kitabın levh-i mahfûz olduğuna dair İbn Abbas'ın rivâyetini aktaran¹⁷² Mâtürîdî, Kur'ân'da birçok yerde geçen **فِي كِتَابِ اللَّهِ** (Allah'ın kitabında) ifadesini levh-i mahfûz olarak te'vîl edip¹⁷³ bu yerin ontolojik anlamda Allah'ın katında olduğunu ve levh-i mahfûzun bilgisine hiç kimsenin muttali kılınmadığını belirtmektedir.¹⁷⁴ **وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**¹⁷⁴ (ümmü'l-kitap onun katındadır) ifadesindeki ümm-ü'l-kitâbın, peygamberlere vahyedilen tüm kitapların kendisinden istinsah edildiği levh-i mahfûz olma ihtimalini dile getiren¹⁷⁵ ve Yâsîn sûresindeki **فِي إِمَامٍ مُبِينٍ** (apaçık bir kitapta) ifadesini levh-i mahfûz olarak te'vîl eden Mâtürîdî,¹⁷⁶ levh-i mahfûz lafzının bizzat yer aldığı Burûc sûresinin 22. âyetinin tefsiri bağlamında, tefsircilerin “levh” ve “kalem”i hakiki anlamda ele aldıklarını belirtip, “levh” ve “kalem”e dair Batinîlerin ve İslâm filozoflarının görüşlerini değerlendirmekte ve levh-i mahfûzun neliği hakkında herhangi bir yorum ve değerlendirmede bulunmamaktadır.¹⁷⁷ Kur'ân'ın metafizik formuyla ilgili Yusuf sûresinin girişinde Mâtürîdî, elimizdeki mevcut Kur'ân dilinin apaçık Arapça olduğunu belirtmekte, ancak levh-i mahfûzda Kur'ân'ın hangi lisanla bulunduğunu bilemeyeceğimizi ve esas olanın, her bir kitabın hangi topluma indirilmişse o toplumun kullanageldiği dille nâzil olacağı ve başka bir dille indirilmeyeceğini vurgulamaktadır.¹⁷⁸

Zemahşerî ise **مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ** (biz kitapta eksik bırakmadık) ifadesindeki “el-kitâb” ve **وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ** âyetindeki “ümmü'l-kitâb” lafızlarını, olmuş olacak her şeyin bilgisinin ve tüm ilâhî kitapların asıllarının yer aldığı levh-i mahfûz olarak

¹⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 151.

¹⁷² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4: 80.

¹⁷³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5: 367; 6: 59, 100

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5: 367; 7: 382; 9: 506.

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 353; 9: 146;

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8: 508.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 10: 490.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 205.

ele almakta,¹⁷⁹ Zuhurf sûresinde yer alan *وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ* (şüphesiz o, ümmü'l-kitaptadır) ifadesindeki ümmü'l-kitâb terkiibini de levh-i mahfûz olarak değerlendirip levh-i mahfûz'un ümmü'l-kitâb diye isimlendirilmesindeki temel sebebin “peygamberlere indirilen tüm kitapların kendisinden nakledilip intinsâh edilmesi”¹⁸⁰ olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda müellif, Tûr sûresinde yer alan *أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ* (yoksa gayb onların indinde mi?) âyetindeki “gayb” lafzını “levh-i mahfûz” olarak izah etmekte¹⁸¹ ve Mülk sûresinin 16. âyeti¹⁸² bağlamında levh-i mahfûzun semada bulunduğunu dile getirip, âyette geçen “semâ”nın meleklerin meskeni olduğu; aynı zamnada arş, kürsî ve levh-i mahfûz orada olup Allah'ın hükümleri, kitapları, emir ve nehiyelerinin oradan indiğini belirtmektedir.¹⁸³ Mâtürîdî ise buna dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bunların yanında Levh-i mahfûz ifadesinin açık olarak zikredildiği Burûc sûresindeki “levh” kelimesini “hava” olarak açıklayan Zemahşerî'ye göre söz konusu “levh” yedinci kat semanın üzerinde olup şeytanların ulaşımına kapalı bir biçimde koruma altındadır.¹⁸⁴

Kur'ân'ın nüzûl keyfiyetiyle ilgili olarak *Te'vîlât*'ta, daha ziyade vahyin Hz. Peygamber ile başlayan fizikî âlemdeki varlığıyla, yani mevcut Kur'ân'la ilgili açıklamalar serdedilmekte; metafizik âlemdeki varlığına ise neredeyse hiç değinilmemektedir. Nitekim Bakara sûresinin 185. âyeti çerçevesinde sadece İbn-i Abbas'tan nakledilen “Furkan, levh-i mahfûzdan dünya semasına bütün olarak ve tek seferde, Ramazan ayında ve mübarek bir gece olan Kadir gecesinde indirildi. Daha sonra ise olaylara binaen parça parça ve ihtiyaç ölçüsünde tüm zamanlarda indi”¹⁸⁵ şeklindeki rivâyeti aktarılmaktadır. Mâtürîdî, Duhân sûresi bağlamındaki “Kur'ân, Kadir gecesinde levh-i mahfûzdan dünya semasına, oradan da parça parça Hz. Peygamber'e indirildi.” Rivâyetini ise ehl-i te'vîl'in görüşü olarak

¹⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 513.

¹⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 230.

¹⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 404.

¹⁸² “*ءَأَمْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ*” (Göktekinin sizi yere geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz? (O zaman) bir de bakarsınız yeryüzü şiddetle çalkalanıyor.)”

¹⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 568.

¹⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 720.

¹⁸⁵ *Fîrûzâbâdî, Tenvîru'l-mikbâs min tefsîr-i İbn-i Abbâs*, (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 25.

sunmakta ve kendisinin de aynı görüşü paylaştığını belirtmektedir.¹⁸⁶ Görüldüğü üzere Mâtürîdî, levh-i mahfûza dair detaya girmemekte ve Kur’ân’ın ne zaman, nasıl ve kimin vasıtasıyla buraya indirildiği; ayrıca toptan indirilmesinin bir hikmetinin olup olmadığı, Cibrîl’in Kur’ân’ı buradan alıp Hz. Peygamber’e nasıl ulaştırdığı gibi metafizik âleme ait hususlar üzerinde durmamaktadır. Böylece konuyla ilintili sadece birkaç rivâyet aktarmakla yetinen Mâtürîdî, metafizik unsurlarla ilgili sözü uzatmamak ve detaylara girmemek şeklinde beliren yaklaşımını, Kur’ân’da yer alan diğer metafizik boyutlu tüm hususlara da uygulayarak bir bütünlük ortaya koymaya çalışmaktadır.

Bu meseleyi *Te’vîlât* müellifine göre biraz daha farklı açıdan ele alan *Keşşâf* müellifi, benzer şekilde meselenin metafizik boyutu üzerinde fazla durmamaktadır. Bununla birlikte Bakara sûresindeki *أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ* ifadesini “Kur’ân’ın inzâli başladı.” diye açıklayan müellif, Ramazan ayındaki söz konusu gecenin de, çoğunluğun görüşüne göre mübarek bir gece olan Kadir gecesi olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁷ Ayrıca müellif, Kur’ân’ın bir bütün olarak dünya semasına, oradan da parça parça yeryüzüne indirilmesini “kîle” (dendi) ifadesiyle aktardıktan sonra “Kur’ân’ın bu gecede inzâli ne demektir?” şeklindeki takdiri soruyu “Bir bütün olarak yedinci semadan dünya semasına indirilen Kur’ân-ı Kerîm’i sefere-i kiram melekleri Kadir gecesinde istinsah ettiler; Cibrîl de istinsah edilen Kur’ân’ı parça parça Hz. Peygamber’e indirdi.” rivâyetiyle cevaplandırmaktadır.¹⁸⁸ Müellif, aynı bilgiyi Kadir sûresi bağlamında “ruviye” (rivâyet olundu) diyerek aktarmaktadır. Ne var ki önceden “yedinci sema” lafzının yer aldığı rivâyeti bu sefer “levh-i mahfûz” kavramıyla aktarmakta; Cibrîl’in yazdırmasına da “istinsâh” kelimesiyle değil de “imlâ ettirdi” lafzıyla yer vermektedir. Ayrıca burada müellif, Cibrîl’in Kur’ân’ı Hz. Peygamber’e indirme sûresinin yirmi üç sene olduğunu vurgulamaktadır.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2: 44; 9: 196; 10: 583.

¹⁸⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 225; 4: 262. Zemahşerî, Kur’ân’ın indirilmeye başlaması şeklindeki bu görüşünü tâbiinden Şa’bî (ö. 104/722)’ye dayandırmaktadır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 771.

¹⁸⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 263.

¹⁸⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 771.

7.3. Kur'ân'ın Peyderpey Nüzûlü

Kur'ân'ın nüzûl keyfiyeti ve müddetiyle ilgili herkesin müttetik olduğu husus, onun yirmi küsur yılda peyderpey Hz. Peygamber'e vahyedildiğidir. Gelenekte daha ziyade Tevrat ve İncil'in bir bütün olarak tek seferde Kur'ân'ın ise parça parça nâzil olduğu yönündeki anlayışın hâkim olduğunu, bunun ispatına yönelik inzâl ve tenzîl fikirlerinin ortaya atılıp teorileştirildiğini daha önce belirtmiştik.

Öncelikle belirtmek gerekir ki iki tefsirde de Kur'ân'ın peyderpey indirilmesinin hikmeti, Hz. Peygamber'in kalbinin güçlendirilmesi ve Kur'ân'ı muhafaza etmesinin kolaylaştırılması temelli, ayrıca nâsih-mensûh gerçeği üzerine kurulmuştur. Nitekim *Te'vîlât*'ta, Kur'ân'ın bir bütün olarak değil de parça parça indirilmesine delil olarak kullanılan İsrâ sûresinin 106. âyeti¹⁹⁰ çerçevesinde, Kur'ân'ın yavaş yavaş okunması ve Hz. Peygamber'e parça parça indirilmesinin bazı gaye ve hikmetlere matuf olduğu belirtilmektedir. Bunlardan ilki olarak müfessir, Hz. Peygamber'in kalbinin güçlü hale getirilip mutmain kılınmasını dile getirmektedir ki, bununla Kur'ân'ın hem kalpte daha sağlam yerleşmesi hem de ezberlenmesi kolaylaşmıştır.¹⁹¹ Hz. Peygamber'in kalbinin sabit ve mutmain kılınmasına vurgu yapan Mâtürîdî, vahyi getirenin bir melek mi olduğu yoksa gelen vahiylerin bir şeytan vesvesesi mi olduğu hususunda Hz. Peygamber'in iç dünyasında bir karmaşanın muhtemel olabileceğini belirtmektedir. Ancak muhtemel bu karmaşanın Kur'ân'ın peyderpey indirilmesi ve geçmiş peygamberlerin kıssalarından bahsedilmesi suretiyle bertaraf edileceğini belirtmekte, peygamberlerle ilgili vahyedilen âyetlerle Hz. Peygamber'in, peygamberlerin kavimleriyle olan ilişkisinden haberdar edildiğini ifade ederek onun, Kur'ân'ı tebliğ ederken kavmi karşısında düşebileceği durumlar ve başına gelmesi muhtemel sıkıntılar karşısında kalbinin güçlendirildiğine vurgu yapmaktadır.¹⁹² Ayrıca Mâtürîdî, peyderpey nüzûlün hem müminlerin basiretlerini güçlendirdiğini hem de onun Allah katından olduğunun delili olduğunu kaydetmekte, diğer bir hikmet olarak da peyderpey nüzûl sonucu

¹⁹⁰ “وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا” (Biz Kur'ân'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik.)”

¹⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 201; 7: 125; 8: 23.

¹⁹² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 201.

dikkatlerin Kur'ân'a çekildiğini (tenbih), dolayısıyla muhatapların dikkatlerini canlı ve zinde tutulduğunu belirtmektedir.¹⁹³ Söz konusu hikmet ve gayelere binaen ashabın konumuna da dikkat çeken Mâtürîdî, Kur'ân'ın toplumda meydana gelen olaylara binaen parça parça indiğini, böylece onların hem esbâb-ı nüzûl olaylarını hem de nesihle ilgili durumları daha iyi kavradığını dile getirmektedir. Müellif, Kur'ân'ın bir bütün olarak inmesi durumunda en basit olarak muhataplar adına nâsih-mensûh meselelerinde karışıklıkların meydana gelebileceğini zikretmektedir.¹⁹⁴

Benzer şekilde *Keşşâf*'ta da Kur'ân'ın peyderpey indirilmesinin hikmet yönü üzerinde durulmuş ve Zemahşerî, Hûd sûresinin 120. âyetindeki¹⁹⁵ مَا نُثَبِّتُ بِهِ (kalbin güçlendirilmesi) ifadesini, kalbin kesin inanç kazanması (yakîniyet) ve mutmain kılınması olarak değerlendirmektedir.¹⁹⁶ Furkân sûresinin 32. âyeti¹⁹⁷ bağlamında Kur'ân muarızlarının “Niçin Kur'ân, daha önceki kitaplar gibi toptan ve bir defada değil de parça parça indiriliyor?” şeklindeki itirazları çerçevesinde toplumsal bağlama vurgu yapan ve Kur'ân'ın icazı açısından bir bütün olarak inmesi ile peyderpey inmesi arasında bir farkın olmayacağı ve bununla Kur'ân'ın icazına bir hâlel gelmeyeceğini belirten Zemahşerî, Kur'ân'ın peyderpey nüzûlündeki hikmeti, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı kavrayıp hıfzedebilmesi ve kalbinin güçlendirilmesi olarak açıklamaktadır. Zemahşerî'ye göre Hz. Peygamber'in durumu, Hz. Musa ile Hz. İsa'nın durumu gibi değildir. Zira onlar okuma-yazma bilirlerken Hz. Peygamber okuma-yazma bilmeyen bir ümmî idi. Bundan ötürü inen vahiyleri alıp muhafaza etmesi gereken Hz. Peygamber'e Kur'ân yirmi küsur yılda parça parça inmiştir. Nâzil olduğu dönemin olay ve

¹⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 125.

¹⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 370.

¹⁹⁵ “(Ey Muhammed! وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَتْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ) Peygamberlerin haberlerinden, kendileriyle senin kalbini pekiştirdiğimiz her bir haberi sana aktarıyoruz. Bunlarda, sana hak, mü'minlere de bir öğüt ve hatırlatma gelmiştir.”

¹⁹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 422.

¹⁹⁷ “(İnkâr edenler, وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا) ona bir defada toptan indirilseydi ya!” dediler. Biz Kur'an'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk.)”

sorularına cevap sadedinde inen ve bazı âyetleri bazılarını nesheden Kur'ân'ın toptan değil, peyderpey inmesi uygun düşmüştür.¹⁹⁸

7.4. İlk ve Son Nâzil Olan Âyet ve Sûreler

İlk inen sûre ve âyetler hususunda iki müfessir de bir takım rivâyetler aktarmışlardır. Buna göre “Alak sûresi, Hz. Peygamber’e inen ilk sûre ve ilk vahiydir” şeklinde ehli tevilin görüşünü “zükire (zikredildi)” kalıbıyla, “ilk inen sûre Alak sûresi dışında bir sûre” olduğu yönündeki diğer bir görüşü ise “kîle” kalıbıyla aktaran Mâtürîdî’ye¹⁹⁹ karşılık Zemahşerî, ilk inen sûrenin Müddessir sûresi olduğuna dair görüşü “kîle” lafzıyla aktardıktan sonra ilk inen sûrenin Alak sûresi olduğuna dair İbn Abbas ve Mücâhid’e (ö. 103/721) ait bir görüşü zikretmektedir. Ayrıca Zemahşerî, Zührî’ye (ö. 124/742) nispet edilen “İlk inen âyetler, Alak sûresinin ilk beş âyetidir” rivâyeti Müddessir sûresinin girişinde sunmakla yetinmekte ve bu hususta herhangi bir değerlendirme yapmaksızın sadece nakilleri aktarmaktadır. Zemahşerî, müfessirlerin çoğunluğuna göre ilk inen sûrenin Fâtiha, ardından Kalem sûresi olduğunu belirtmektedir.²⁰⁰ Müddessir sûresinin girişinde “zükire” kalıbıyla “İlk inen sûre Müddessir sûresidir.” rivâyetini aktardıktan sonra bazı rivayetlere yönelik değerlendirmeler yapmaktadır.²⁰¹

Son nâzil olan âyet ve sûre bağlamında ise yorumcuların çoğunluğunun son nâzil olan âyet adına Bakara sûresinin 281. âyetini²⁰² kabul ettiklerini belirten Mâtürîdî’nin yanı sıra Zemahşerî de son inen âyetin, aynı âyet olduğuna dair İbn Abbas’tan bir rivâyet zikredip, Hz. Peygamber’in bu âyet nâzil olduktan sonra yirmi bir gün yaşadığını belirtmektedir.²⁰³ İki müfessir de burada İbn Abbas rivâyetlerini delil olarak sunmaktadırlar. Zemahşerî’den farklı olarak mezkûr âyetin, son nâzil olan âyet olma sebebi üzerinde duran Mâtürîdî’ye göre, şayet

¹⁹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 671; 3: 270, 271.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 575.

²⁰⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6: 632, 766.

²⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 298.

²⁰² “وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ” (Öyle bir günden sakının ki, o gün hepiniz Allah’a döndürülüp götürüleceksiniz. Sonra herkese kazandığı amellerin karşılığı verilecek ve onlara asla haksızlık yapılmayacaktır.)”

²⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 319.

durum zikredildiği gibi ise, insanlar unutmaları diye Allah onlara bu âyette kıyamet gününü hatırlatmakta ve onun unutulmamasına insanları teşvik etmektedir. Zira kıyamet gününün unutulması halinde insanlarda tûl-i emel oluşacağı, tûl-i emelin ise hırsa, hırsın da mal düşkünlüğü ile cimriliğe sevk edeceği, son kertede tüm bu zaafıların kişiyi ibadet ve taatlerden alıkoyup meşgul ederek, kişinin din hususunda gevşekliğe düşmesine sebebiyet vereceği aşikârdır. Bu âyetin, Kur’ân’ın indirilen son âyeti olması görüşünün son derece yerinde olacağını belirten Mâtürîdî, böylece insanların kıyamet gününü hatırlarından çıkarmayıp ona göre yol haritası çizeceklerini ifade etmektedir.²⁰⁴ Zemahşerî, son inen âyet ve sûreler hakkında da çeşitli nakiller aktarıp son inen âyetin, Her ne kadar kendi görüşünü net bir şekilde belirtmese de, bu âyetin inişinden sonra Hz. Peygamber’in yirmi bir gün yaşadığına dair net ifadesinden, Zemahşerî’nin bu âyetin son nâzil olan âyet olduğunu kabul ettiği tahmin edilmektedir. Ayrıca her her iki müfessir, son nâzil olan sûrenin Mâide sûresi olduğu yönünde Hz. Âişe’den (ö. 58/678) nakledilen “Mâide sûresi son indirilen sûredir. Onda helal bulduğunuzu helal, haram bulduğunuzu haram sayın.” rivâyetine de tefsirlerinde yer vermektedirler.²⁰⁵

7.5. Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüp

Herhangi bir sûrenin diğer bir sûre ile bir sûrenin başının sonu veya kendinden sonra gelen sûrenin baş tarafı ile, aynı şekilde bir âyetin diğer bir âyetle, bir âyetin siyak ve sibakını oluşturan âyetlerle fonetik ve anlamsal açıdan münasebeti gibi meseleleri ele alıp aralarındaki insicamı ortaya koymaya çalışan “tenâsübü’l-âyât ve’s-süver” konusu müfessirlerin dirayetine bağlı olarak özellikle dil eksenli tefsirlerde değinilen bir ulûmü’l-Kur’ân meselesi olagelmıştır. Benzer olarak hemen her tefsirde ortaya konulmaya çalışılan Kur’ân’daki konular arası birlik ve bütünlük meselesi de bu çerçevede ele alınagelmıştır.²⁰⁶

Öncelikle belirtmek gerekir ki *Te’vilât* ve *Keşşâf* tefsirlerinde yoğun olmamakla beraber, münasebet konusuna dair bazı örnekler mevcuttur. Nitekim

²⁰⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 273.

²⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3: 439; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 590.

²⁰⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 36-48.

Nahl sûresinin 11-14. âyetleri²⁰⁷ arasında bir münasebetin olduğunu ve âyet sonlarından hareketle bunların bir düzene göre tekrarlandığını belirten Mâtürîdî, 11. âyetin sonunda vurgulanan “tefekür” ile 12. âyetin sonunda yer alan “akletme ve bilmenin” gerçekleşeceğini, bilip aklettikten sonra da “tezekkür” edileceğini ve bu tezekkür ile Allah’ın nimetlerine şükredilmiş olunacağını belirtmektedir.²⁰⁸ Benzer şekilde müellifin anlamsal bir altyapı kurmak suretiyle âyetler arasındaki münasebetin mevcudiyetini dile getirdiği örnekler arasında Tâhâ sûresinin 105. âyeti²⁰⁹ ile Hac sûresinin 1 ve 2. âyetleri yer almaktadır.²¹⁰ Müfessirin açıklamasına göre, Hac sûresinde, kıyamet gününde insanların ahvali anlatılınca muhatap kesim tarafından “Peki, dağların durumu ne olacak?” şeklinde bir soru sorulabileceği, bunun üzerine söz konusu âyetlerde, kıyamet gününde dağların halinin nasıl olacağının ortaya konulduğunu dile getirmektedir.²¹¹ Dikkat edilirse müfessir, hem sebab-i nüzûl adına bir altyapı oluşturmakta hem de Kur’ân’ın âyetleri arasındaki anlamsal insicam adına bir örnek serdetmektedir.

Diğer yandan Zemahşerî, yeri geldikçe âyetler arası münasebete de değinmektedir. Nitekim Bakara sûresinin 1. âyeti olan ^{اَللّٰهُمَّ} ile 2. âyeti olan ^{ذٰلِكَ الْكِتَابُ} arasındaki münasebeti sorgulamakta ve bu münasebeti ortaya koyacak dilsel açıklamalar yapmaktadır. Müellife göre buradaki ilk irtibat filolojik olup, ^{اَللّٰهُمَّ} ifadesinin sûreye isim olarak kabul edilmesine binaendir. Burada gramatik

²⁰⁷ (Allah o su ile size; ekin, zeytin, hurma ağaçları, üzümler ve her türlü meyvelerden bitirir. Elbette bunda düşünen bir kavim için bir ibret vardır.) ve “وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا ثَلَبَسُونَهَا” (O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir. Gemilerin orada suyu yara yara gittiğini görürsün. (Bütün bunlar) onun lütfundan nasip aramanız ve şükretmeniz içindir.)”

²⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 483, 484.

²⁰⁹ (Ey Muhammed!) Sana dağların (kıyamet günündeki) halini soruyorlar. De ki: "Rabbim onları toz edip savuracak.)”

²¹⁰ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾ يَوْمَ تَرَوُنَّهَا تُذْهِلُ كُلُّ مَوْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلًا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ (Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir. (1) Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değildirler. Ne var ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir.)”

²¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 309.

irtibatlar üzerinde duran müfessir, dilsel irtibatlar ve bu irtibatlara göre anlamsal vurgu değişimleri üzerinde de üzerinde durmaktadır. Bunun yanında, İbn Mes'ûd'dan *الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه* şeklinde bir kırâatı da zikreden müfessir, sûre başının bu şekilde okunması durumunda, cümlelerin unsurları veya iki âyet arasındaki telif ve irtibatın daha açık olacağını belirtmektedir.²¹²

Görüldüğü üzere, âyetler arası münasebeti ortaya koyma adına kırâatlerden de istifade eden Zemahşerî, bir âyetin kendi iç bütünlüğü arasındaki uyum ve mutabakat örneğini de Ra'd sûresinin 27. âyeti²¹³ çerçevesinde ele alıp âyetin baş tarafı olan birinci kısmı ile âyetin sonu olan ikinci kısmının arasındaki mutabakatı irdelemektedir. Anlamsal insicam ve irtibat temelinden hareketle problemi çözmeye çalışan müfessir, âyette kâfirlerin sözlerine karşı bir taaccübün olduğunu, zira kendisinden önce hiçbir nebiye verilmeyen çok sayıdaki apaçık mucizenin Hz. Peygamber'e verildiğini, bunların da ötesinde Kur'an'ın bizzat kendi varlığına rağmen kâfirlerin Kur'an'ı inkâr etmeleri ve kendilerine hiçbir âyet inmemiş gibi davranmalarının taaccüb konusu olduğunu belirtmektedir.²¹⁴ Zemahşerî, sûrenin başı ile sonu arasındaki münasebete örnek olacak şekilde Sâffât sûresinin 11. âyeti²¹⁵ ile 149. âyeti²¹⁶ arasında irtibat kurmaktadır. Her ne kadar söz konusu âyetlerin arasında metin mesafesi fazla olsa da, 149. âyetin 11. âyet üzerine atfedildiğini belirten müellif, 11. âyette Hz. Peygamber'e öncelikle "Kureyşlilerin yeniden dirilişin inkârı" üzerinden, ardından da 149. âyette "Kureyşin yaptığı gayr-i adil taksimden" sual edildiğini belirtmektedir. Ayrıca müellif, sûrenin baş tarafı ile sonu arasındaki mutabakat ve münasebete örnek olacak şekilde Müzzemmil sûresinin ilk âyetleri ile son âyeti arasındaki mutabakat

²¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 42, 43.

²¹³ "وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ" (İnkâr edenler diyorlar ki: "Ona (Muhammed'e) Rabbinden bir mucize indirilseydi ya!" De ki: "Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, kendisine yöneleni de doğru yola erdirtir.")

²¹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 508. Zemahşerî'nin münasebet örnekleri adına bk. 3: 187; 4: 672.

²¹⁵ "فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُيُوتُ" (Ey Muhammed! Onlara sor: Kız çocukları Rabbinin de, erkek çocukları onların mı?)

²¹⁶ "فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مِنْ خَلْقِنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ" (Ey Muhammed!) Şimdi sen onlara sor: "Kendilerini yaratmak mı daha zor, yoksa yarattığımız diğer şeyleri yaratmak mı? Şüphesiz biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık.")

ve uyum üzerinde de durmaktadır.²¹⁷ Görüldüğü üzere müellif, ilk örnekte filolojik münasebet ve uyumu ortaya koymaya çalışırken son iki örnekte daha çok anlamsal planda bir uyum ve mutabakat aramaktadır.

8. Kırâatü'l-Kur'ân

Bu başlık altında, çalışmanın konusu olan tefsirlerin kırâatü'l-Kur'ân açısından detaylı bir mukayesesi değil, iki müfessirin kırâatü'l-Kur'ân'a yönelik temel bakış açıları mukayeseli olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu amaçla her bir müfessirin yedi harf, harf kavramı, kırâatleri aktarırken kullandıkları kalıplar, kırâatlere ve mushaflara dair bakış açıları kısaca mukayese edilecek ve bir takım örneklerle konu daha da somutlaştırılmaya çalışılacaktır.

8.1. Harf Kavramı

Öncelikle burada “harf” kavramının nasıl ele alındığı, ardından yedi harfe ilişkin bakış açısı ortaya kanulacaktır. Zemahşerî'nin nadiren, Mâtürîdî'nin ise sıklıkla kullandığı “وَفِي حَرْفٍ...” ifadesiyle ilgili öncelikli olarak belirtmek isteriz ki, Kur'ân ve kırâatlar bağlamında ele alındığında görülür ki harf kavramı, “Kur'ân yedi harf (el-ahruf es-seb'a) üzerine indirilmiştir”²¹⁸ hadisinden başka herhangi bir yerde kavramsal anlamıyla geçmemektedir. “Harf” ifadesini, izâfetli biçimde iki yüze yakın yerde kullanan Mâtürîdî ile yaklaşık on yerde kullanan Zemahşerî'nin, bu ifadeyle neyi kastettiklerine dair herhangi bir açıklama yapmamış olmaları onların bu ifadeyi “kırâat” anlamında mı yoksa “mushaf” anlamında mı kullandıklarını irdelememizi gerektirdi.

Mâtürîdî öncesi kaynaklarda benzeri kullanımların mevcudiyeti, bu kullanımlarda ortak olan bir yöne dikkatimizi çekmektedir. Şöyle ki, hicri 333 yılına kadarki te'lifâtta inceleme imkânı bulduğumuz kaynakların istisnasız hepsinde “وَفِي حَرْفٍ...” şeklindeki izafet tamlamasının tamlayan kısmında yer alan isimler, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Keşşâf* tefsirlerinde olduğu gibi, ashaptan ileri gelen şahısların isimleridir. Bir farkla ki Mâtürîdî öncesi kaynaklarda ashaptan adı

²¹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 629.

²¹⁸ *Buharî*, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 5 (4991. hadis); *Müslim*, “Salâtü'l-müsâfirîn ve kasrihâ”, 270.

zikredilen isimler Abdullah İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Übeyy b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) ve İbn Abbas (ö. 68/687-88) gibi sayılı kişilerden ibaretken²¹⁹ bu şahısların sayısı *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Hz. Hafsa (ö. 45/665 [?]), Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ile yediye çıkmakta; *Keşşâf*'ta ise Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Hafsa ve Hars İbn Süveyd'in eklenmesiyle beşe çıkmaktadır. Tüm bu kaynaklarda kendisine harf nispet edilerek yapılan aktarımlarda en fazla adı geçen kişiler İbn Mes'ûd ve Übeyy iken *Te'vilât*'ta adı en fazla geçenler İbn Mes'ûd, Hz. Hafsa ve Übeyy b. Ka'b'dır. Böylece gerek kaynaklardaki şekliinden²²⁰ ve gerekse Mâtürîdî ile Zemahşerî'nin kullanımlarından²²¹ anladığımız kadarıyla "harf" ifadesi, daha sonra kurumsallaşacak olan "kırâat vecihlerine" tekabül etmektedir. Nitekim Birişik, Mekkî b. Ebî Tâlib'e (ö. 437/1045) dayandırarak "harf" kelimesinin daha ziyade mütekaddim dönemde "kırâat" yerine kullanıldığını belirtmektedir.²²² Mekkî b. Ebî Tâlib'in ise "harf" lafzını, hem Kur'ân'ın nâzil olduğu yedi harf olan "el-ahruf-ı seb'a" ifadesindeki

²¹⁹ Bahse konu olan kaynaklardan birisi de Taberî tefsiridir. Orada da bu tür kullanımda sadece İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b'ın isimleri geçmektedir. Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1: 486; 4: 550; 8: 114; 11: 318; 12: 30, 31; 13: 37; 15: 215, 432; 17: 41, 17, 413, 647; 18: 84, 85, 249, 337, 366, 634, 645; 19: 251, 341, 486; 20: 286, 299; 21: 385, 628; 22: 52; 23: 152, 383.

²²⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, thk. Hindi Şelbî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1: 448; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, ts.), 1: 12, 16, 26, 28, 155, 192, 300, 315, 318; 2: 271, 286, 300, 373, 414; 3: 5, 11, 41; Ebû Bekir Abdirezzâk İbn Hümâm, *Tefsîru Abdirezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 2: 179, 265, 295, 331, 340, 362, 375, 407, 414, 444; 3: 15, 31, 177, 187, 309; Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân li-Ahfeş*, thk. Hüdâ Mahmud (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411/1990), 1: 175, 192; 2: 444, 445, 455, 467; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atıyye vd. (Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 1415/1995), 299, 300, 302, 304, 309, 310; Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî, *Fehmü'l-Kur'ân ve Me'ânihi*, thk. Hüseyin el-Kutlî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398), s. 400; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 238; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh* (Beyrut: Âlemi'l-Kütüb, 1408/1988), 2: 421; 4: 354; İbn Ebî Hâtım er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'ân il-Azîm libn-i Ebî Hâtım*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye: 1419), 8: 2641.

²²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 534, 606; 2: 5, 45, 441; 3: 23, 25, 116, 187, 235, 363, 551, 654; 4: 30, 33, 219, 269, 320, 433; 5: 120, 224, 491, 512; 6: 10, 115, 421; 7: 26, 174, 278, 361, 585, 588, 593; 8: 20, 41, 99, 109, 699; 10: 323, 374, 549, 578, 589, 626; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 161, 163, 614, 671; 2: 68, 268, 297, 388, 479, 549; 3: 15, 63, 58, 549; 4: 346, 713, 800, 806.

²²² Abdülhamit Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, (İstanbul: Emin Yayınları, 2004), 18.

harf anlamında hem de Birışık'ın belirttiği gibi “kırâat” anlamında kullandığı görülmektedir.²²³

8.2. Yedi Harf

Kırâatü'l-Kur'ân konusuyla ilgili olarak neredeyse tüm muteber kaynaklarda vurgulanan ve dilimize “yedi harf” olarak tercüme edilen “الأحرف السبعة” kavramıyla ilgili gerek *Te'vîlât* gerekse *Keşşâf* tefsirlerinde herhangi bir açıklama, vurgu veya referansa rastlamadığımızı öncelikle belirtmek isteriz.²²⁴ İki tefsirde de “Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğu” yönünde bir rivâyete, ayrıca konuyla birebir ilişkisinden dolayı son derece önemli olan Furkân sûresi bağlamında Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakem arasında cereyan eden hadiseye yer verilmemişse de her iki tefsirde, kırâatü'l-Kur'ân merkezli örnek ve açıklamalar fazlasıyla mevcuttur. Yedi harf meselesine özellikle değinmemelerinden hareketle iki müfessirin mevcut mushafı dikkate aldıklarını ve kırâatü'l-Kur'ân meselesine Kur'ân'a yönelik tefsir ve yorum zenginliği boyutuyla yaklaştıkları

²²³ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*, thk. Abdülfettah İsmail Şelbî (Mısır: Dâr-u Nahda, ts.), 31, 33, 41, 43, 45, 47, 52, 55, 139.

²²⁴ Buhârî ve Müslim gibi kaynaklar başta olmak üzere diğer birçok kaynakta yer alan ve başta Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakem arasında Furkân sûresi merkezli cereyan eden olay ve benzeri diğer bazı ilk dönem olaylarına atıfla *Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğuna* yönelik haberlerin mevcudiyeti sabittir. Söz konusu yedi harf ifadesinin neliğine dair Hz. Peygamber'den açıklayıcı bir beyanın olmamasından ötürü bu çerçevedeki açıklamaları sınırlayıcı bir nassın ve rivâyetin mevcut olmaması durumu, “ahruf-ı seb'a” kavramına yönelik sonraki dönemlerde kırka yakın görüşün dile getirilmesine neden olmuş olup, bu görüşlerden herhangi birisi üzerinde ittifak sağlanamamıştır. Buna bir de Ebû Bekir İbn Mucâhid'in (ö. 324/936) Kur'ân kırâatleri merkezli “kırâat-ı seb'a (yedi kırâat)” kavramını kurumsal bir konuma oturtma girişimi ve bu girişimin tutması eklenince, “yedi harf” ifadesi çok defa “yedi kırâat” ifadesiyle karıştırılır olmuş ve günümüze değin Kur'ân ilimleri ile iştigal eden hemen herkesin dikkatini çeken bir mesele olagelmıştır. Bakınız: Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 5, Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 270. Yedi harf meselesine dair detaylı bilgi ve tartışma boyutları için bakınız: Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîl-i müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 31-35; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhâlîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medînetü'l-Münevver, 1416/1995), 13: 389-401; Ayrıca “ahruf-i seb'a” hadisinin yer aldığı rivâyetlerin genel kaynak tespiti, sıhhat durumu, metin tahlili ve söz konusu rivâyetlerin hepsinin ortak yönü konumundaki “Kur'ân, yedi harf üzerine indirildi” hadisinin epistemolojik açıdan değeri ve mütevatir olup olmadığı meselesinde derinlemesine analiz ve değerlendirme için bakınız: Emin Aşıkkutlu, “Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i seb'a Hadisi (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri-IV [İlmi toplantı, İstanbul, IV, (2001, 2002): 43-106.*

düşünülmektedir. Böyle düşünülmesini gerektiren sebep ise Mâtürîdî gibi münekkîd ve kolaycı teslimiyeti benimsemeyen mütekellim bir müfessirin ve Zemahşerî gibi dilsel incelikleri azami önemseyen filolog bir müfessirin, Kur'ân'ın varlığıyla birebir ilişkili olan yedi harf gibi bir meseleye duyarsız kalmayacakları veya kalamayacaklarına olan kanaattir. Aynı şekilde, ashabın ileri gelenlerinin de içinde bulunduğu bir topluluktan vârid olan rivâyetlerin yanı sıra Kur'ân tarihi açısından son derece önem arz eden bir meseleden her iki müfessirin de habersiz olacakları tahayyül edilemez.

8.3. Kırâatleri Aktarım Kalıpları ve Bu Kalıpların Nispet Edildiği

Şahıslar

Her müfessir gibi Mâtürîdî ve Zemahşerî, tefsirlerinde yeri geldikçe kırâat vecihlerine yer vermişlerdir. Öncelikle *Te'vîlât'ta* geçen başlıca kırâat nakil kalıplarını vermek istiyoruz:

- (a) “وفيها لغتان” ve “وفيها لغة أخرى”²²⁵
- (b) “اختلف في قراءتها: قرأ بعضهم”, “أنه كان يقرأ به”, “ومن قرأ ب”, “وأما قراءة العامة”, “فحقه أن يقرأ ب”, “ومنهم من قرأ ب”, “كما قرأ بعض القراء”, “قرئ ب/ وقد قرئ”, “وقرأ بعضهم: , وقرأ آخرون”, “وفي بعض القراءات”, “فيه قراءتان”, “وفي قراءة من قرأ” ve “قرأ بعض القراء”²²⁶
- (c) “في حرف بعضهم وفي حرف آخرين”²²⁷, “وفي بعض الحروف”²²⁸

Mâtürîdî, herhangi bir şahsa nispet etmeksizin zikrettiği yukarıdaki kırâat nakil tarzlarının yanı sıra, şahıslara izâfetle de kırâat vecihlerini aktarmaktadır. Aağıda da görüleceği üzere kırâatleri tek tek şahıslara nispet ettiği gibi iki şahsa izafe ederek, hatta üç şahsı birlikte zikrederek de yaptığı görülür. Burada “harf”

²²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 551, 555; 2: 66, 269, 5: 309; 7: 480; 8: 371.

²²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 331, 356, 615; 2: 43, 108, 134, 272, 320, 359, 518, 537; 3: 402, 471, 650; 4: 70, 96, 97, 177; 5: 73, 247, 251; 121, 220, 224, 248, 412; 7: 174, 242, 366, 422, 476, 498, 573; 8: 14, 71, 129, 135, 141, 167, 236, 248, 251, 381, 506; 9: 64, 86, 213, 452, 475; 10: 78, 168, 216, 249, 289, 323, 330, 475, 481.

²²⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 134; 3: 160

²²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7: 326.

ifadesini çok sıklıkla kullanan Mâtürîdî, en fazla İbn Mes‘ûd ve Hafsa harfine yer vermektedir. Referans kalıpları ise şöyledir:

a) Tek kişinin harfine/mushafına/kırâatine izafetle aktarılanlar:

“في حرف ابن مسعود”²²⁹ veya “في قراءة عبد الله”²³⁰, “في حرف حفصة”²³¹, “في حرف أبي بن كعب”²³² veya “في قراءة أبي بن كعب”²³³, “في حرف عائشة”²³⁴, “في حرف ابن عباس”²³⁵ veya “في قراءة ابن عباس”²³⁶ ve “في حرف أبي عمرو بن العلاء”²³⁷

b) İki kişinin harfine/mushafına/kırâatine izafetle aktarılanlar:

“وفي حرف ابن مسعود، وأبي بن كعب”²³⁸, “وفي حرف ابن مسعود وحفصة”²³⁹, “وفي حرف أبي، وابن عباس”²⁴⁰ “في حرف حفصة وأبي”²⁴¹ ve “وفي قراءة الحسن وقتادة”²⁴²

c) Üç kişinin harfine/mushafına/kırâatine izafetle aktarılanlar:

“وفي حرف ابن مسعود وأبي وحفصة”²⁴³

Mâtürîdî’ye nispetle kırâatlerin detaylı analiz ve filolojik tahlillerine daha fazla yer veren Zemahşerî ise neredeyse tüm kırâatleri sahiplerine nispet ederek aktarmaktadır.²⁴⁴ Bu çerçevede Zemahşerî,

²²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 534, 577; 2: 45, 70, 250, 457; 3: 25, 170, 290, 361, 400, 513, 654; 4: 33, 110, 320, 393; 5: 224, 512; 6: 114, 554; 7: 115, 228, 593; 8: 41, 66, 506, 699; 9: 59, 109, 302, 502, 578; 10: 323.

²³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 481; 2: 416; 9: 444; 10: 63, 66, 308.

²³¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 209, 525; 3: 23, 206, 425; 4: 37; 5: 224, 491; 6: 10, 421; 7: 174, 502; 8: 8, 35, 577, 626; 9: 74, 450.

²³² Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 606; 2: 45; 3: 116, 418; 4: 219, 433; 6: 68, 313; 7: 174, 200, 564; 8: 111, 371; 9: 285, 525; 10: 589, 626.

²³³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 150.

²³⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3: 363.

²³⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6: 124.

²³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 353.

²³⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4: 219.

²³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4: 30; 5: 120, 489; 6: 186; 7: 26, 324, 450, 473; 8: 99, 703; 9: 74.

²³⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3: 194; 7: 461; 8: 251, 445, 699.

²⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4: 269.

²⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8: 526, 662.

²⁴² Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7: 304.

²⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7: 336, 585, 588; 8: 232, 422; 10: 374, 578.

²⁴⁴ Kırâatlarla ilgili bu bölümde *Keşşâf* tefsirinin Mektebetü’ş-Şâmile’deki mevcut nüshasını kullandık. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf* (Beyrut: Dâru’l-Kitâb el-Arabî, 1407).

a) Genelde kırâat vecihlerini açık bir şekilde sahiplerine nispet eder. Bunu yaparken hem “وقراً”, “وقراً أبو حنيفة”, “وقراً الحسن البصري” وقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم “وقراً أبو”, “وقراً أبي بن كعب”, “وقرات عائشة رضي الله عنها”, “وقراً علي رضي الله عنه”, “ابن مسعود وقرأ أبو”, “وقراً علي بن عمرو وابن”, “وقراً ابن عامر ونافع”, “وقراً ابن عباس وابن مسعود”²⁴⁵ hem “وقراً عاصم ونافع”, “وقراً أبي والأعمش”, “وقراً أبي وزيد بن ثابت”, “وقراً ابن عباس وأبي”, “كثير وقرأ الحسن وقتادة” ve “وقراً مسلمة بن محارب والأعمش”, “وقراً الحسن والأعرج” örneklerindeki gibi iki kişiye nispet ederek;²⁴⁶ bazen de “وقراً علي وابن مسعود”²⁴⁷ ayrıca “وقراً اهل المدينة”, “وقراً نافع وحمزة”, “وقراً ابن وثاب وحمزة والكسائي”, “وقراً ابن وثاب والأعمش وحمزة”, “والشعبي وقرأ ابن عباس وأبي ومجاهد وأبو جعفر المدني في رواية قتبية” ve “والكسائي وحفص وقرأ اهل المدينة”²⁴⁸ ayrıca “وقراً اهل المدينة”, “وقراً اهل الكوفة”, “وقراً اهل نجران”, “وقراً اهل مكة” örneklerinde olduğu gibi açıktan herhangi bir şahsa nispet etmeksizin tefsir/kırâat ekollerine nispetle veya “وقراءة اهل البيت” gibi özel bir nispetle kırâat aktarımında bulunmaktadır.²⁴⁹

b) Bunun yanında Zemahşerî, “وقرى”, “وقراً بعضهم”, “وقراً غيره”, “وقراءة من”, “هو قراءة بعضهم” örneklerinde olduğu üzere herhangi bir şahsa nispet etmeksizin meçhul kalıplarla da kırâat vecihleri aktarmaktadır.²⁴⁹

c) Aynı şekilde Zemahşerî, “في مصاحف اهل مكة”, “في مصاحف اهل الكوفة”, “في مصاحف اهل الحرمین والبصرة”, “وهو في مصاحف اهل المدينة والشام”, “مصاحف اهل الحرمین

²⁴⁵ Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 53, 54, 106, 165, 170, 203, 210, 316, 340, 353, 597, 599, 713; 2: 22, 78, 134, 264, 304, 425, 527, 664; 3: 49, 402, 580; 4: 512, 661.

²⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 222, 243, 271, 321, 323, 391, 475, 483, 513, 637, 706; 2: 67, 220, 227, 353, 375, 407, 518, 530, 540; 3: 8, 33, 48, 227, 295, 444, 451; 4: 266, 607, 695, 823.

²⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 226, 416, ; 2: 694; 3: 6, 8, 9, 13, 14, 28, 572; 4: 536.

²⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 54, 404; 2: 68, 230; 3: 69; 552; 4: 495.

²⁴⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 52, 92, 97, 127, 154, 159; 2: 11, 29, 42, 68, 77, 126, 358; 3: 80, 180, 325, 501, 572; 4: 8, 84, 144, 162, 234, 267, 269.

وفي مصحف “، وفي مصحف عبد الله”²⁵⁰ veya “وفي مصحف عبد الله” gibi bölge veya ekol mushafları²⁵⁰ veya “وفي مصحف عبد الله” gibi özel şahıs mushafları üzerinden de kırâat naklinde bulunmaktadır.²⁵¹

Belirtmek gerekir ki iki tefsirde de özellikle “قراءة العامة” ifadesine yer verilerek kırâat tercihi yapılırken²⁵² Mâtürîdî’den farklı olarak Zemahşerî, birçok yerde kırâat değerlendirmesi yapıp kırâatler arasında bazen “هي ضعيفة”، “ليست هذه”، “وليست بقوة”، “خارج عن كلام العرب”، “قراءة غريبة/وهو تخفيف غريب/غريب”، “القراءة ... بنيرة”، “وهي لغة مردولة”، “فليس بقراءة . ولا يجوز أن تكون قراءة”، “ليس بسديد”، “وهذا غير صحيح”، “وهذا”، “وهذا غير صحيح”، “وليست بفصيحة”، “وهي قراءة مشكلة/وهذه قراءة مشكلة”، “وهو غلط”، “قراءة حسنة/وهي قراءة حسنة فصيحة”²⁵³ bazen de “غير جائز”، “وهو”، “وأنا أستحب هذه القراءة”، “اعرب وأكثر”، “وهذه أوجه . ويعضدها”، “أقوى في القراءة”، “حسنت قراءة من قرأ” ve “أفصح لفظاً”، “وهي قراءة محكمة جيدة”، “الأصل ifadelerle²⁵⁴ ortaya koymaktadır.

Kırâatü’l-Kur’ân bağlamında gerek kaynak şahıslar gerek kullanılan kırâat nakil kalıpları gerekse niceliksel yoğunluk adına *Te’vîlât* ile *Keşşâf* tefsirleri arasında bazı farklar mevcut olup bu farklılıklar kısaca şu şekilde özetlenebilir:

1) Kullanılan Kalıplar: Bu meyanda Mâtürîdî, daha önce ifade edilmeye çalışıldığı gibi “من قرأ ب...” kalıbı başta olmak üzere diğer meçhul kalıpları kullanır. Bazen de açıkça “في حرف...”، “في قراءة...”، “في مصحف...” kelimelerine temasta sınırlı sayıda kişiden aktarım yaparken, Zemahşerî, meçhul kalıpları çokça kullanmakla birlikte birçok yerde, söz konusu kırâatin kime ait olduğunu

²⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 202, 208; 4: 18.

²⁵¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 161, 163, 174, 278, 614, 671, 689; 2: 68, 76, 265, 297, 388, 479; 3: 15, 58, 63; 4: 417, 489, 713, 800, 806.

²⁵² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4: 380; 5: 247, 459; 8: 136, 225; 9: 148, 353, 484; 10: 78, 194, 349, 381, 554; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 663, 664; 2: 99, 273, 405; 3: 72, 572, 575.

²⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 88, 122, 213, 319, 321, 492; 2: 219, 239, 273, 286, 288, 419, 664; 3: 112, 143, 203, 580; 4: 66, 86, 326, 327, 622, 674, 777.

²⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 87; 2: 150, 198, 336, 398, 677, 699; 3: 75, 199, 281, 416, 492; 4: 667, 700, 821.

net olarak ortaya koyan “...قرأ...”, “...في حرف...”, “...في قراءة...” gibi kalıplara da yer verir. Mâtürîdî’nin en fazla “في حرف” tabirini kullanmasına karşılık Zemahşerî “قرأ” ifadesini kullanır.²⁵⁵

2) Şahısların Sayısı: Kırâatlere yönelik kendisinden rivâyette bulunulan şahıslar *Te’vilât*’ta sınırlı olup İbn Mes’ûd, Übeyy b. Ka’b, Hz. Hafsa, İbn Abbas, Hz. Âişe ve Ebî Amr İbnü’l Alâ, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Katâde’den (ö. 117/735) ibarettir.²⁵⁶ Aktardığı kırâat vecihleri üzerinde değerlendirme yaparken birçok âlimden istifade eden Zemahşerî’nin, söz konusu değerlendirmelerinde kendilerinden istifade ettiği âlimlerin ise daha ziyade Halil b. Ahmed (ö. 175/79), Sîbeveyh (ö. 180/796), Müberred (ö. 286/900) ve İbn Cinnî (ö. 392/1001) gibi Arap dili filologları olduğunu öncelikle belirtmek gerekir.²⁵⁷ Ayrıca Zemahşerî, naklettiği kırâat örneklerini sadece meşhur yedi kırâatle sınırlamamakta, bunun yanında sahih, şâz vb. ayırım yapmaksızın pek çok kırâat veçhine yer vermektedir.²⁵⁸ Zemahşerî’nin açık ve net ifadelerle kendisinden kırâat aktardığı kimseler ashaptan başta İbn Mes’ûd ve Übeyy b. Ka’b olmak üzere;²⁵⁹ tâbiînden İkrime (ö. 105/723) ve tebeü’t-tâbiînden bazı zevatın²⁶⁰ yanı sıra İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Âsım (ö. 127/745) gibi yedi kırâat imamından;²⁶¹ Ya’kûb (ö. 205/821) gibi kırâat-ı ‘aşere imamlarından;²⁶² Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysin (ö. 123/741) gibi on dört kırâat imamından;²⁶³ Sîbeveyh²⁶⁴ gibi Arap dil bilimcilerinden ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi²⁶⁵ fakih olan şahıslardan

²⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 481, 534; 2: 45, 70, 150, 416; 3: 25, 85; 87, 94, 363; 4: 219; 5: 224; 6: 124; 7: 200, 307; 8: 251, 681; 9: 74; 10: 353, 374; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 122, 134, 672; 2: 493, 509, 608, 669; 3: 19, 34, 86, 121, 148, 184, 204 245, 532; 4: 27, 327, 367, 269.

²⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 534, 577, 606; 2: 45, 215, 441; 3: 23, 193, 363, 414; 4: 219.

²⁵⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 66, 103, 131, 196, 579, 664; 2: 369, 404; 3: 11, 86, 438, 473; 4: 288.

²⁵⁸ Mustafa Kılıç, *Kırâat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği* (İstanbul: MÜİFVY. 2015), 71, 77.

²⁵⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 58, 155, 193, 203, 222, 475; 2: 286; 3: 300; 4: 808.

²⁶⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 165, 286, 342; 2: 103, 444, 581; 3: 36, 323, 478.

²⁶¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 142, 356, 363, 391, 694; 2: 140, 165; 3: 14, 416, 455.

²⁶² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 227; 2: 104, 500; 3: 59, 495.

²⁶³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 53, 213; 2: 10, 50, 481; 3: 28, 153; 4: 607.

²⁶⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 3: 402.

²⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 103.

müteşekkildir.²⁶⁶ *Keşşâf* tefsiri bütünlüğünde dile getirilmesi gereken önemli bir diğer özellik, Zemahşerî'nin harfe izafe ederek aktardığı kırâat vecihlerinde sadece Übeyy b. Ka'b, Abdullah İbn Mes'ûd ve Hz. Hafsa isimlerine yer vermesidir.²⁶⁷ Yine Zemahşerî, temrîz sıgası olarak kullanılan ve zayıf addedilen “فُرِّي” lafzıyla yaptığı kırâat rivâyetlerinden İbn Mes'ûd ve Übeyy'den gelen kırâat vecihlerine neredeyse hiç yer vermemektedir.²⁶⁸ Mâtürîdî'nin sahâbeden birçoklarının harfine işaretle kırâat aktarımında bulunduğunu daha önce belirtmiştik. Kırâat vecihleri ve bu vecihlerin nispet edildiği kaynak şahıslar adına kısaca belirtmek gerekirse her iki tefsirde, kırâatlere bakış açısı birbirine yakın olup *Te'vilât*'ta tefsir, te'vîl ve ahkâm âyetlerinin çözümü çerçevesinde kırâatlerden istifade esasına mebni iken Zemahşerî'de âyetlerin tefsiri, filolojik açıklama ve temellendirme esasına yöneliktir. Özellikle *Keşşâf*'ta olmak üzere, iki tefsirde de nakledilen kırâatlerin sıhhati vb. yönleri üzerinde durulmamakta, kırâatlere âyetlerin açıklanması ve tefsiri sadedinde başvurularak birer kaynak olmak üzere sahih, şâz ayrımı yapmaksızın, tüm kırâat rivâyetlerinden istifade edilmektedir. İki tefsir arasında ortak olan diğer bir özellik, kendisinden en fazla kırâat naklinde bulunan şahsın Abdullah İbn Mes'ûd olmasıdır.

Özellikle rivâyet yoluyla ve şifâhî bir metotla devam edegelen ve değişik bölgelere dağılan sahâbe üzerinden Hz. Peygamber'e dayanan kırâatlerin yedi kırâat, on kırâat vb. şekilde oluşması, Mâtürîdî'nin yaşadığı zaman diliminde gelişimini tamamlamış ve tedvin edilerek İslam dünyasında ilmî gelenekte yerini almıştır.²⁶⁹ Ne var ki, söz konusu kırâat imamlarından Mâverâünnehir bölgesinde faaliyet gösteren olmamıştır. Bu durum bize, *Te'vilât*'ta kırâatlerin, niçin meşhur kırâat imamlarına nispet edilerek aktarılmadığı hakkında bir ipucu vermektedir. Zira Mâtürîdî, tefsirinde ya meçhul kalıpları kullanarak rivâyette bulunmakta ya da ashabın önde gelenlerine nispetle “harf” veya “mushaf” kavramları ile izâfetli

²⁶⁶ Tezin hacmini artırmamak adına, Zemahşerî'nin direkt ve dolaylı olarak atıfta bulunduğu kırâat ehlinin hepsini yazmaktan içtinap ettik. Zira bu durum, tezin esasına ilişkin değildir. Detaylı bilgi için bk. Kılıç, *Kırâat-Tefsir İlişkisi*, 76-87.

²⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 669; 3: 19, 34, 86, 121, 148, 184, 208, 331, 342, 366; 4: 140, 263.

²⁶⁸ Kılıç, *Kırâat-Tefsir İlişkisi*, 95.

²⁶⁹ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi* (Ankara: OTTO, 2016), 48.

nakillerde bulunmaktadır. *Te'vîlât*'ta kırâat imamlarının meşhur râvilerinden²⁷⁰ rivâyet aktarmak şöyle dursun, yedi meşhur kırâat imamından Ebû Amr ve Hamza'ya sadece bir yerde, Kisâî'ye ise altı yerde işaret edilmektedir.²⁷¹

Bu açıdan bakıldığında bariz bir şekilde *Keşşâf*'ta, *Te'vîlât*'tan son derece farklı bir üslupla Halef b. Hişâm ve Yahya el-Yezîdî dışındaki tüm kırâat imamlarından açıkça isim vererek kırâat aktarılmakta;²⁷² râvîler bağlamında ise isim vererek sadece İmam Asım'ın Hafs rivâyetinden ve İmam Nâfi''in Verş rivâyetinden nakillerde bulunmaktadır.²⁷³ Kırâatleri aktarırken Zemahşerî'nin mütevâtir, sahih, şaz ve benzeri bir seçki yapmadığını, son derece serbest biçimde kırâatleri verdiğini ve söz konusu kırâat veçhelerini özellikle filolojik anlamda ele alıp değerlendirdiğini tekrardan belirtmek isteriz.

²⁷⁰ Kur'an kırâatinde şöhret bulan 14 kırâat imamı sırasıyla şunlardır: Medine'de: İmam Nâfi' (ö. 169/785) (meşhur râvileri Kālûn ve Verş'tir); Mekke'de İmam İbn Kesîr (ö. 120/738) (meşhur râvileri Bezzî ve Kunbül'dür); Basra'da İmam Ebû Amr (ö. 154/771) (meşhur râvileri Dûrî ve Sûsî'dir); Şâm'da İmam İbn Âmir (ö. 118/736) (meşhur râvileri Hişâm b. Ammâr ve İbn Zekvân'dır); Küfe'de İmam Âsım (ö. 127/745) (meşhur râvileri Şu'be b. Ayyâş ve Hafs'tır), İmam Hamza (ö. 156/773) (meşhur râvileri Hallâd b. Hâlid ve Halef b. Hişâm'dır), İmam Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) (meşhur râvileri Ebû'l-Hâris ve Dûrî'dir). Bunlar kırâat-ı seb'a imamlarıdır. İmam Ebû Ca'fer (ö. 130/747) (Medine kurrasından olup meşhur râvileri İbn Cemmâz ve İbn Verdân'dır); İmam Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) (Basra kurrasından olup meşhur râvileri Ravh ve Ruveys'tir); İmam Halef b. Hişâm el-Bezzâr (ö. 229/844). (Küfe kurrasından olup meşhur râvileri İdris b. Abdülkerîm ve İshak b. İbrâhim el-Verrâk'tır). Bu üç imam ise kırâat-ı seb'ayı kırâat-ı 'aşereye tamamlayan imamlardır. Bu sayıyı on dörde tamamlayan kâri imamlar ise Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) ve Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'dir (ö. 202/817). Bu imamlar ve râvileri hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Amr Osman b. Saîd b. Amr ed-Dânî, *et-Teyisîr fî'l-kırâati's-Seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1404/1984), 2-7; İbnü'l-Cezerî Şemsüddin Muhammed b. Muhammed Ali b. Yusuf, *Tahbîru't-Teyisîr fî'l-'aşr* (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1421/2000), 104-114; Süyûtî, *İtkân*, 1: 224-226; Zürkânî, *Menâhil*, 250-256; Abdurrahman Çetin, *Kur'an'ı Kerim'in İndirildiği Yedi harf ve Kırâatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 237-256; Birişik, *Kırâat İlmi*, 101-128; Hacı Önen, *Kırâat Tarihi ve Kırâat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 52-66.

²⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3: 236, 275, 416; 4: 108; 6: 187; 7: 288, 326.

²⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 59, 76, 105, 111, 227, 308, 353, 388, 467; 2: 53, 94, 115, 140, 195, 219, 271, 290, 412, 664, 675; 3: 6, 12, 14, 18, 33, 45, 56, 74, 81, 150, 255, 346, 545, 580, 628; 4: 15, 22, 67, 327, 348, 607, 651, 684, 702. Burada müellifin kırâat imamlarından her birine değindiği yerleri tümüyle yazmaktan imtina ettik ve her bir kırâat imamı için farklı ciltlerden sadece birer kaynak gösterdik.

²⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 126, 177, 851; 3: 13, 14, 74, 152.

8.4. Mushaflar

“Yazılmış sahifelerin iki kapak arasında bir araya toplanmış hali”²⁷⁴ demek olan mushaf kelimesi Kur’ân’da geçmemektedir. Günümüzde “mushaf” dendiği zaman mevcut Kur’ân-ı Kerîm’in okunur haldeki kitap formu anlaşılmakla beraber, kırâatü’l-Kur’ân kapsamında “mushaf” dendiğinde bununla Hz. Ebû Bekr ile başlayıp Hz. Osman ile son bulan yazılı vahiy malzemesinin bir araya toplanması, çoğaltılması ve son şeklini alarak elimizdeki Kur’ân-ı Kerîm halini alması kastedilmektedir.²⁷⁵ Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, kırâatü’l-Kur’ân bağlamında mushaf vurgusu, Mâtürîdî’ye göre Zemahşerî’de oldukça fazladır. Nitekim Mâtürîdî’nin sadece bir yerde “في مصحف أبي” diyerek kırâat aktarmasına²⁷⁶ karşın Zemahşerî’nin “في مصاحف أهل الحجاز والشام”, “في مصاحف أهل في”, “في مصاحف أهل الحرمين والكوفة والشام”, “في مصاحف مكة والمدينة والشام”, “المدينة والشام في”, “في مصاحف أهل المدينة”, “في مصاحف أهل مكة”, “مصحف أهل الحرمين والبصرة والشام في مصاحف أهل”, “في مصاحف أهل البصرة”, “في مصاحف أهل الشام”, “مصحف أهل الحجاز الكوفة” ve nispetli bir şekilde “في بعض المصاحف” diyerek onlarca yerde; ayrıca “في مصحف...” diyerek ashâbın ileri gelenlerinden İbn Mes‘ûd, Übeyy b. Ka‘b, Hz. Osman, Hz. Hafsa ve Hars İbn Süveyd’in mushaflarına nispetle kırka yakın yerde kırâat vechi aktardığı görülmektedir.²⁷⁷ Ayrıca önemine binaen belirtilmesi gerekir ki, Arapça hattına muhalif durumların mushaf hattında mevcut olup, bunda herhangi bir problemin bulunmadığına işaret eden Zemahşerî’ye göre²⁷⁸ mushafın hattı sünnettir ve hattı sünnet olan mushaf da imam mushafıdır.²⁷⁹ Bunların yanında mushaf tarihi açısından da son derece önem arzeden bir bilgiyi

²⁷⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 3: 120; İsfahânî, *Müfredât*, 279.

²⁷⁵ Birışık, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, 38-40; Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 242-248; Mustafa Öztürk, Hadiye Ünsal, *Kur’ân Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 161-165;

²⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8: 87.

²⁷⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 161, 217, 278, 442, 476, 616, 671, 677, 689; 2: 66, 68, 76, 100, 100, 265, 290, 294, 420, 479, 483, 527, 548, 549; 3: 11, 15, 58, 63, 202, 208, 346, 416; 4: 18, 164, 165, 226, 229, 325, 346, 417, 444, 591, 713, 800, 806.

²⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 69; 3: 337; 4: 73, 571, 721.

²⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 69, 472, 677; 3: 270, 456, 535; 4: 660.

aktaran Zemahşerî, İbn Mes'ûd'un arkadaşı olan Hars b. Süveyd'in bir mushafı olduğunu ve Hars'ın bu mushafı Emevî valisi Haccâc'ın (ö. 95/714) hüküm sürdüğü günlerde gömdüğünü zikretmektedir.²⁸⁰ Aslında bu bilgi, mushaf tarihi açısından son derece ehemmiyeti haiz olup, imam mushaf dışındaki mushafların Hz. Osman döneminde yakılarak ortadan kaldırıldığı yönündeki genel kabulle çeliştiği kanaatindeyiz.

8.5. Kırââtü'l-Kur'ân Bağlamında Bazı Örnekler

Bu kısımda, iki tefsirin Kırââtü'l-Kur'ân meselesine yaklaşımlarını somutlaştırabilmek için bazı örnekler sunmak istiyoruz:

Örnek 1: Kırâât farklılığının anlam değişimine ve yoruma etkisi:

Burada Bakara sûresinin 119. âyetini²⁸¹ ele alacağız. Âyette yer alan وَلَا تَسْأَلْ kısmının kırâatinde ihtilâfı olduğu ve bu kelimenin yedi kırâat imamından Nâfi' (ö. 169/785) ile on kırâat imamından Ya'kûb (ö. 205/821) tarafından “ت” harfinin fethası ve sondaki “ل” harfinin cezimli haliyle وَلَا تَسْأَلْ şeklinde; diğer tüm kırâat imamları tarafından ise “ت” harfinin zammesi ve “ل” harfinin merfû haliyle وَلَا تُسْأَلْ şeklinde okunduğu belirtilmiştir.²⁸² Kırâatin bu şekilde değişmesine bağlı olarak anlam da değişmekte ve birinci okuyuşa göre anlam “...hakkında sorma!” şeklinde bir yasaklama ve uyarı ifade ederken, ikinci okuyuşa göre “...den mesul değilsin” şeklinde olmaktadır. Âyetin iki şekilde de kırâat edildiğine değinen ancak “قراءة” yerine “لغة” ifadesini tercih ederek kendi tercihini, kurrânın çoğunluğunun tercihi olan “وَلَا تُسْأَلْ” şeklinde belirten Mâtürîdî, bu durumda mananın “Bütün bunlardan sonra artık sen onlardan sorumlu değilsin” şeklinde

²⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 344.

²⁸¹ اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ اَصْحَابِ الْجَحِيمِ (Şüphesiz biz seni hak ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin.)”

²⁸² Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât* (Kâhire: thk. Şevkî Dayf, Dâru'l-Meârif, 1400), 169; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Tahbîrü't-teysîr fi'l-kırââti'l-'aşr*, thk. Ahmed Muhammed Müfli el-Kudât (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1421/2000), 294; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdülğânî ed-Dimyâtî, *İthâf-u fuzalâi'-beşer fi'l-kırââti'l-erbe'ate 'aşer*, thk. Enes Mehra (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 191.

olacağına işaret etmektedir. Muhtevasıyla diğer bazı âyetlerin bu kırâati desteklediğini belirtip, dolaylı olarak kendi tercihini bu tarz kırâatten yani *وَلَا تُسْأَلُ* şeklindeki okuyuştan yana koyan müellif, “Bu âyetin nüzûlünden sonra Hz. Peygamber’in cehennemliklerden sorumlu tutulduğu zikredilmemiş olup, gayptan haber vermesi açısından bu durum, Hz. Peygamber adına bir mucizedir” açıklamasını yapmıştır.

Diğer yandan müellif, Hz. Peygamber’in “Keşke anneme ve babama ölüm sonrası ne yapıldığını bilseydim!” dediği, bunun üzerine Bakara süresindeki söz konusu 119. âyetin nâzil olduğunu “kîle” kalıbıyla aktarmaktadır.²⁸³ Benzer şekilde Zemahşerî de âyetin ilgili kısmı üzerinde açıklamalar yapmakta ve âyette müşriklerin küfürdeki ısrarından dolayı son derece üzüntü duyan Hz. Peygamber’e bir tesellinin mevcut olduğunu dile getirmektedir. İhtilâfa konu olan kısmın nehiy anlamında *وَلَا تُسْأَلُ* şeklinde de kırâat edildiğine değinerek, Hz. Peygamber’in anne-babası hakkındaki temennisini içeren rivâyeti “رِوَايَ” (rivâyet edildi)” kalıbıyla aktaran müfessir, Hz. Peygamber’in kâfirlerin durumu hakkında soru sorma ve Allah’ın düşmanlarını önemseme hususunda Allah tarafından nehyedildiğine işaret etmektedir. Bu şekildeki kırâatin mecazî anlamda kâfirlerin, içinde bulundukları durumu tasvir için olabileceğini zikreden Zemahşerî, delil olarak dilin günlük kullanımından örnek verip İbn Mes’ûd’un *وَلَنْ تُسْأَلَ* kırâatinin, Übeyy b. Ka’b’ın ise *وَمَا تُسْأَلُ* kırâatinin bulunduğunu, ekseri kurrânın *وَلَا تُسْأَلُ* şeklindeki kırâatinin kendi tercihini desteklediğini dile getirmektedir.²⁸⁴ Görüldüğü üzere her iki müfessir, âyetin kırâati hakkındaki ihtilâfa işaret edip, Hz. Peygamber’in anne-babası hakkındaki rivâyeti meçhul aktarım kalıplarıyla vermiş, öte yandan Zemahşerî, ashabın ileri gelenlerine nispetle aktardığı kırâat vecihleri ile kendi tercihi olan görüşü destekleme yoluna gitmiştir.

²⁸³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 550, 551.

²⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 181, 182.

Örnek 2: Fıkḥi ihtilâfların çözümü adına kırâat tercihleri:

Burada Mâide sûresinin 6. Âyeti “وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” konuya örnek teşkil eder.²⁸⁵ Âyetteki وَأَرْجُلَكُمْ kelimesinin hem fetha ile (mansûb) hem de kesre ile (mecrûr) okunduğunu öncelikle ifade eden Mâtürîdî, söz konusu değişimlerin manaya etkisine ve fıkḥi açıdan ortaya çıkacak duruma işaret ettikten sonra, kelimeyi وَأَرْجُلَكُمْ şeklinde mecrûr olarak atfetmenin tenakuza sebebiyet vereceğinden ötürü, bu tarz bir kırâatin uzak bir ihtimal olduğunu; Yüce Allah’ın hem yıkamayı hem de meshi birlikte zikretmesinin câiz olmayacağını dile getirmektedir.²⁸⁶ Zemahşerî ise aynı kelimenin bir kısım kırâat âlimi tarafından fetha ile okunduğu ve bunun da ayakların yıkanması hükmüne işaret ettiğini belirttikten sonra “Şâyet burayı mecrûr okursak ayakların mesh edilmesi hükmü nasıl izah edilecektir?” sorusunu sormaktadır. Bu soruya cevap sadedinde farklı bir yorum ortaya koyan müfessire göre ayaklar, üzerlerine su dökmek suretiyle yıkanan organlar olması hasebiyle, ayakları yıkamada yerilmiş olan su israfına sebebiyet verecek durumların olabileceğine, bu yüzden de ayakların mesh edilmesi gereken organ üzerine atfedilerek, aslında bununla ayakların mesh edilmesi değil de yıkanırken adeta mesh eder gibi su israfına sebebiyet vermeksizin yıkanmasına işaret edildiğini belirtmektedir.²⁸⁷ Görüldüğü üzere, meseleyi birbirinden çok farklı açıklamalarla izah etseler de her iki müfessir, mezkûr kelimenin fethalı olarak, ayakların yıkanmasına işaret edecek şekilde kırâat edildiğini kabul etmektedir. Zemahşerî, Mâtürîdî’den farklı olarak söz konusu açıklamaları yaptıktan sonra Hz. Ali, İbn Ömer, Câbir b. Abdillâh ve Hz. Ömer’den ayakların yıkandığına dair birtakım uygulama örnekleri aktarmakta ve son olarak Hasan-ı Basrî’nin bu kelimeyi zammeli olarak وَأَرْجُلَكُمْ şeklinde kırâat ettiğini belirtmektedir.²⁸⁸

²⁸⁵ Kırâat farklılıklarının manaya etkisi adına dile getirilen en önemli örneklerden olan bu kelimeyi meşhur kırâat imamlarından Nâfi, İbn Âmir, Kisâî ve Hafs’ın “fethalı” okuyuşla “ve ercûlekum” şeklinde okurken; İbn Kesîr, Hamza ve Ebû Amr ise kesre ile “ve erculikum” şeklinde kırâat etmişlerdir. Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 242-243.

²⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 3: 471.

²⁸⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 598, 599.

²⁸⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 599.

Örnek 3: Lahn veya istinsah hataları:

Kur'ân-ı Kerîm'in metninde lahn, yani imlâ ya da yazım hatalarının²⁸⁹ mevcut olup olmadığı meselesinin *Te'vîlât* ile *Keşşâf* tefsirlerinde ele nasıl alındığı üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Öncelikle belirtmeliyiz ki her iki müfessir, elimizdeki mevcut Kur'ân metninin nesilden nesile tevarüs eden mütevâtir bir silsile ile elde edilen Hz. Osman dönemindeki imam mushaf/resmî mushaf olduğu konusunda herhangi bir şüphe içinde değillerdir. Ne var ki Kur'ân'da lahne yönelik ilmî gelenekte, özellikle Hz. Âişe ve Hz. Osman merkezli birtakım rivâyetlerin mevcudiyeti de bilinmektedir.²⁹⁰ Söz konusu rivâyetlerde Nisâ sûresinin 162. âyetindeki²⁹¹ “المقيمين (İkâme edenler)” kelimesi, Mâide sûresinin 69. âyetindeki²⁹² “الصَّابِغُونَ (Sâbiîler)” kelimesi, Tâhâ sûresinin 63. âyetindeki²⁹³ “إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ” (muhtakak bu ikisi, sihirbazdır” kelimesi, Nûr sûresinin 27. âyetindeki²⁹⁴ “حَتَّى تَشْتَأْنِسُوا” (varlığınızı hissettirinceye dek)” ifadesi ve benzeri birtakım lahn örnekleri olarak dile getirilen Kur'ân ifadeleri ile ilgili olarak Hz. Âişe'ye sorulduğunda onun “Yeğenim, bu kâtiplerin işidir. Onlar hata yapmışlardır”²⁹⁵ dediği belirtilmektedir.

²⁸⁹ Mustafa Öztürk: *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara: Kitâbiyât, 2014, 49.

²⁹⁰ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: Mekânü'n-neşr, 1423/2002), 122-130.

²⁹¹ لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ “ (Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler. O namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz.)”

²⁹² إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصَارَى مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ “ (Şüphesiz inananlar (Müslümanlar) ile Yahudiler, Sabiîler ve Hristiyanlardan (her bir grubun kendi şeriatında) "Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır" diye hükmedilmiştir.)”

²⁹³ “قَالُوا إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى “ (Şöyle dediler: "Şüphesiz bu ikisi, sihirbazları ile sizi yurduvuzdan çıkarmak ve en üstün olan dininizi ortadan kaldırmak isteyen birer sihirbazdırlar.)”

²⁹⁴ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ “ (Ey iman edenler! Kendi evlerinizden başka evlere, geldiğinizi hissettirip (izin alıp) ev sahiplerine selam vermeden girmeyin. Bu davranış sizin için daha hayırlıdır. Düşünüp anlayasınız diye size böyle öğüt veriliyor.)”

²⁹⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3: 135.

Goldziher'in de dile getirdiği örneklerden biri olan²⁹⁶ A'râf sûresinin 48. âyetindeki²⁹⁷ “تَسْتَكْبِرُونَ” (kibirli davranmanızdan ötürü)” ifadesinin, yedi kırâat veya on dört kırâat içerisinde yer almayan bir şekilde, kesretten türetilerek peltek “ث” ile “تَسْتَكْبِرُونَ” şeklindeki kırâatine dair Mâtürîdî, herhangi bir bilgi aktarmazken Zemahşerî, sadece “قرئ (kırâat edildi)” diyerek yer vermiştir.²⁹⁸

Bu meyanda Hz. Âişe'nin, vahiy kâtiplerinin lahn örneklerinden olduğunu dile getirdiği²⁹⁹ Nisâ sûresinin 162. âyetindeki “وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” (Namazı ikâme edenler)” ifadesi hakkında iki tefsirde de açıklama vardır. Nitekim Mâtürîdî, Hz. Âişe'den “Bu kâtibin hatasıdır ve aslı ‘وَالْمُقِيمُونَ الصَّلَاةَ’ dir” şeklinde bir rivâyetin varlığına işaret ettikten sonra, bu kısmın İbn Mes'ûd'un harfinde/kırâatinde “وَالْمُقِيمُونَ الصَّلَاةَ” şeklinde, Hafsa'nın harfinde ise “لكن الراسخون في العلم يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك المقيمِينَ الصلاة المؤتِينَ الزكاة” şeklinde olduğuna değinip ardından herhangi bir açıklama yapmamaktadır.³⁰⁰ Zemahşerî ise meseleyi Arap dili ve ashabın Kur'an'a bakış açısından ele almakta ve âyetin bu kısmının, Mâtürîdî'nin de dile getirdiği gibi, İbn Mes'ûd'un mushafında “وَالْمُقِيمُونَ” şeklinde olduğunu belirttiği sonra³⁰¹ şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” ifadesi, ikame-i salâtın (yani daha ziyade namaz vb. dâimî amellerle tezahür eden gerçek dindarlığın) faziletini belirtmek için başında var sayılan bir “emdehu” fiiliyle mensuptur. Bu yaygın bir kullanımdır. Sibeveyh, [mülhitlerce bu ifadeye yöneltilen] itirazı misaller ve şahitlerle çürütmüştür. Bazılarının mushaf hattında bir yanlışlık meydana geldiğine ilişkin iddialarına da itibar edilmez. Böyle bir şeye itibar edenler Kur'an'a iyice bakmayanlar ve Arapların bu tür kullarımlarını bilmeyenlerdir. Böyleleri biliyorlar ki, Tevrat ve İncil'de kendilerinden övgüyle

²⁹⁶ Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 22.

²⁹⁷ (A'râftakiler) وَأَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رَجُلًا يَغْرِفُونَهُمْ بِسَمِيهِمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ “Ne çokluğunuz, ne de taslamakta olduğunuz kibir size bir yarar sağladı!”

²⁹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 104.

²⁹⁹ Ferra, *Me'âni'l-Kur'an*, 3: 136; İbn Ebî Dâvûd, *Kiitâbü'l-mesâhif*, 123, 124.

³⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 416-418.

³⁰¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 577.

bahsedilmiş olan bilinçli saf sahabe nesli, İslam'a toz kondurmama ve ona yöneltilen her türlü itirazı bertaraf etme konusunda Allah'ın kitabında kendilerinden sonrakilerin kapatacakları bir gedik ve gelecektekilerin fark edebileceği bir kusur bırakmayacak kadar büyük bir hassasiyete sahip idiler!"³⁰²

Lahne yönelik dile getirilen örneklerden bir diğeri olan Nûr sûresinin 27. âyetindeki “حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا” ifadesinin “حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا” şeklindeki kırâatiyle ilgili Mâtürîdî, Abdullah İbn Abbas'ın bu ifadeyi “حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسْلَمُوا عَلَى أَهْلِهَا” diye kırâat ettiği ve “حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا” kısmının “حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا” şeklinde olmasının kâtipten kaynaklandığına dair bir rivâyeti “رَوَى (rivâyet edildi)” kalıbıyla aktarmakla yetinmiştir.³⁰³ Zemahşerî ise, kelimenin etimolojisine dair birtakım açıklamalar yapıp, bu ifadenin İbn Mes'ûd'un mushafında “حَتَّى تَسْلَمُوا عَلَى أَهْلِهَا وَتَسْتَأْذِنُوا” şeklinde olduğunu belirttikten sonra İbn Abbas ile Sa'îd b. Cübeyr'den (ö. 94/713 [?]) “Bu ifade ‘حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا’ şeklindedir ve kâtip bunda hata yapmıştır.” yönünde bir rivâyet bulunduğunu, ancak bu rivâyete güvenilemeyeceğini de belirttikten sonra Übeyy b. Ka'b'ın kırâatında bu lafzın “حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا” şeklinde olduğunu dile getirmektedir.³⁰⁴

Aynı konuda diğeri bir örnek sayılan Tâhâ sûresinin 63. âyetindeki “إِنْ”nin isminin “هَذَانِ” şeklinde mansûb olması gerekirken “هَذَانِ” şeklinde merfû olan ifadeyi ele almak istiyoruz. Mâtürîdî, Ebû Ubeyde'ye dayandırarak³⁰⁵ bu kelimenin “elif” ile birlikte “إِنْ هَذَانِ” şeklindeki kullanımının Araplardan bir topluluğun lughatı yani lehçesi olduğuna işaretle bir takım dilsel kullanım örnekleri verdikten sonra bazı kimselerin bununla ilgili “Hayır, Bu, kâtibin hatasıdır. Zira Hz. Osman kitaba (Kur'ân'a) bakıp ‘Ben kitapta birtakım hatalar görüyorum ama onları Araplar dilleri ile düzeltirler’ demiştir.” şeklindeki rivâyetlerini aktarıp

³⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 577;

³⁰³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7: 540.

³⁰⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 221.

³⁰⁵ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381), 1: 16.

başka bir değerlendirme yapmamaktadır.³⁰⁶ Burada şunu belirtmek isteriz ki Mâtürîdî'nin yer verdiği bu örnekler, yukarıda da yer yer dikkat çektiğimiz üzere, Ebû Dâvud es-Sicistânî'nin *Kitâbü'l-mesâhif*'inde yer verdiği örneklerdendir. Zemahşerî ise âyetteki bu kısmın Ebû Amr tarafından “أَنْ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ”, İbn Kesîr ve Hafs tarafından “أَنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ”, Übeyy b. Ka'b tarafından “إِنْ ذَانِ إِلَّا سَاحِرَانِ”, İbn Mes'ûd tarafından da fethalı “enne” ile ve “lam”sız olarak “أَنْ هَذَا سَاحِرَانِ” şeklinde kırâat edildiğini belirttikten sonra bu ifadenin meşhur kırâatte “إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ” şeklinde olduğunu zikretmektedir. Bu tür bir kırâat biçiminin Balhars İbn Ka'b'ın lehçesi olduğunu belirten Zemahşerî, onların ismin tesniye halini aynen sonunda “elif” bulunan “عَصَا” ve “سَعْدَى” isimleri gibi talaffuz ederek mezkûr elifi mansûb ve mecrûr hallerde “ya” harfine çevirmediklerini belirtmektedir.³⁰⁷ Dikkat edilirse Mâtürîdî, bu tür bir kırâat biçiminin Araplardan bir kavmin lehçesi olduğunu dile getirirken Zemahşerî konuya daha açıklık kazandırarak, söz konusu lehçenin Balhars İbn Kays'a ait olduğunu belirtmektedir.

Kur'ân'da lahne yönelik son örnek olarak Mâide sûresinin 69. âyetindeki “وَالصَّابِثُونَ” kelimesini de ele almak istiyoruz. Bu ifade ile ilgili Hz. Âişe'ye sorulduğunda onun Urve b. Zübeyr'e “يَا ابْنَ أُخْتِي، هَذَا عَمَلُ الْكُتَّابِ أَخْطَأُوا فِي الْكِتَابِ»” (Yeğenim! O, kâtiplerin işidir. Onlar bunu böyle yazmakta hata yapmışlardır.)” dediği şeklinde bir bilgi kaynaklarda geçmektedir.³⁰⁸ Mâtürîdî'nin herhangi bir değerlendirme yapmadığı konu hakkında Zemahşerî, “وَالصَّابِثُونَ” kelimesinin mübtedâ olup haberinin ise mahzuf olduğunu belirtmekte ve burada takdiri olarak “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ حَكَمَهُمْ كَذَا، وَالصَّابِثُونَ كَذَلِكَ” (Şüphesiz iman edenler, yahudiler ve hristiyanlar, onların hükmü şöyledir; sabîiler de böyledir.)” denilmiş olduğunu belirtmektedir. Burada şiirle istişhadda da bulunan müfessir, herhangi bir lahn durumuna işaret etmeksizin sadece âyetin bu kısmının Übeyy b. Ka'b ve

³⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 290.

³⁰⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3, 70.

³⁰⁸ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 129.

İbn Kesîr'in kırâatında mansûb olarak “والصابئين” şeklinde, Abdullah İbn Mes'ûd'un kırâatında ise “يا أيها الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون” şeklinde kırâat edildiğine işaret etmekle yetinmiştir.³⁰⁹

Böylece dolaylı olarak Zemahşerî, söz konusu okuyuşun ait olduğu lehçe veya okuyuş biçimlerine işaret ederek burada herhangi bir lahn veya istinsah hatasının olmadığına ve böyle bir telaffuz biçiminin Arapçanın bünyesinde zaten mevcut olduğuna işaret etmektedir. Yukarıdan beri verilen örneklerden anlaşıldığı kadarıyla her iki müfessir, Kur'ân'da hakiki manada bir lahn veya istinsah hatasının olmadığı kanaatindedirler.

Örnek 4: Felak ve Nâs sûreleri ve İbn Mes'ûd'un mushafı:

Felak ve Nâs sûrelerinin İbn Mes'ûd'un mushafında olup olmadığına dair herhangi bir rivâyet veya bilgiye tefsirinde yer vermeyen Zemahşerî'ye karşılık Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da bu meseleye ilişkin tavzihatta bulunmaktadır. Buna göre söz konusu iki sûre, mushafta Kur'ân'ın bir bölümü olarak günümüze kadar ümmetten tevarüs etmiş olup, bir şeyin Kur'ân'dan olduğu sabit olduktan sonra, bu hususta yapılacak bir şey olmadığını ve gereken vazifenin işin ehline tabi olmak gerektiğini belirtmektedir. Aynı şekilde İbn Mes'ûd'un bu iki sûreyi mushafına yazmadığına dair bir nakilden de haberdar olduğunu belirten Mâtürîdî, bu durumu bazı açılardan ele almakta ve sonuç olarak bu hususta bilgi eksikliğinin bulunmasının herhangi bir zarar meydana getirmeyeceği ve bu meselede İbn Mes'ûd'un asıl düşüncesini bilme imkânına sahip olmadığımızı vurgulamaktadır. Müellife göre Felâk ve Nâs sûrelerinin elimizdeki mevcut mushaftan bir parça olmaları, bu hususun bizler için bir problem teşkil etmeyeceğine; İbn Mes'ûd hakkındaki söz konusu rivâyeti ise İbn Mes'ûd özelinde yorumlanabileceğine yönelik açıklamalar ile bu hususta sonraki dönemlerde herhangi bir problemin meydana gelmemesi gerektiğine işaret etmektedir.³¹⁰

³⁰⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 647-649.

³¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 666-668; Toplaoglu, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler* (İstanbul: Acar Matbaacılık, 2003), 122-124.

Kırâatler ve mushaflara dair iki tefsir arasındaki farklara örnek olması bağlamında ele almak istediğimiz diğer bir örnek ise Mâtürîdî'nin değinmemesine karşın Zemahşerî'nin Übeyy b. Ka'b'ın mushafına atıfla dile getirdiği, Fîl ve Kureyş sûrelerinin araları ayrılmaksızın tek bir sûre olduğuna dair bilgidir. Böyle bir bilgiyi dile getiren müellif, açıklamalarına delil olması adına Hz. Ömer'in akşam namazının ilk rekatında Tîn sûresini ikinci rekatında ise bir bütün olarak bu iki sûreyi birlikte okuduğuna dair bir rivâyet aktarmaktadır.³¹¹

Örnek 5: Müdrec Kırâatler³¹²

Özellikle İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b eksenli dile getirilen, Kur'ân'ın aslından olmayıp tefsir maksadıyla âyetler arasına yazılan ve şâz kırâatler içerisinde yer alan her türlü eklemeler müdrec kırâat olarak değerlendirilmektedir.³¹³ Zemahşerî, Âl-i İmrân sûresinin 50. âyetinin “وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ” (ve Rabbiniz tarafından size bir mucize de getirdim. Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin.)” bölümüyle ilgili olarak, bu kısmın sadece İbn Mes'ûd tarafından “وَجِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ، فَاتَّقُوا اللَّهَ لَمَا جِئْتُكُمْ بِهِ مِنْ” (ve Rabbiniz tarafından size bir cize getirdim. Getirdiğim mucize hakkında Allah'tan sakının ve sizi davet ettiğim şey hususunda bana itaat edin.)” şeklinde kırâat edildiğine değinip, ayrıca bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Mâtürîdî ise bu ve benzeri herhangi bir kırâat veçhinin olduğuna işaret etmemektedir.³¹⁴

İbn Mes'ûd'un “مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ” (kendi canlarından daha evla olup, o Peygamber'in hanımları da onların anneleridir.)³¹⁵ âyetini “النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ” (Peygamber, müminlere kendi canlarından daha evladır ve o

³¹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 795.

³¹² Müdrec kırâatler, aslında müdrec hadis kısmına dâhildir. İstılahta hadisin senedine veya metnine ravilerden birisi tarafından aslında bulunmayan bir ilavenin yapılmasına idrâc, bu tür hadislerle de müdrec hadis denir. Bk. İbnü's-Salâh Ebû Amr Osmân Abdîrrahman, *Marifetu envâ-i ulûmu'l hadîs*, thk. Nûreddîn İtr, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1986), 95-98.

³¹³ Birışık, “Kırâat”, 426-433.

³¹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 159; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 373-378.

³¹⁵ Ahzab 33/6.

Peygamber müminlerin babasıdır.)” şeklinde okuduğunu belirten ve herhangi bir açıklama yapmayan Zemahşerî’ye karşılık Mâtürîdî, bu kısmın Übeyy, İbn Mes‘ûd ve ile İbn Abbas’ın harflerinde/kırâatlerinde “النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو” (Peygamber müminlere kendi canlarından daha evladır ve o Peygamber müminlerin babası, onun hanımları da müminlerin anasıdır.)” şeklinde geçtiğini belirtmekte; fakat o da Zemahşerî gibi herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır.³¹⁶

Müddrec kırâatler çerçevesinde dile getireceğimiz bir diğer örnek Bakara sûresinin 238. âyetidir. Âyetteki “الصَّلَاةُ الْوُسْطَى” ifadesine Hz. Hafsa ve Hz. Âişe tarafından “صلاة العصر” ifadesinin derç edilerek okunduğu bir kırâatin mevcudiyetine³¹⁷ dair Mâtürîdî, Hafsa mushafında bu kısmın “أنها هي صلاة العصر” şeklinde olduğunu zikredildiğini belirtip, söz konusu âyet üzerinde çeşitli açılardan durmakta, meseleyi Hz. Hafsa mushafını zikretmeksizin tartışmakta, son olarak kendi tercihini bu namazın salâtü’l-mağrib, yani akşam namazı olduğunu ortaya koymaktadır. Zemahşerî ise Hz. Hafsa’nın kendisi için mushaf yazan kişiye “Söz konusu âyete gelince bana söyle, ben onu sana Hz. Peygamber’i okurken işittiğim şekilde yazdırıncaya kadar onu imlâ etme!” dediğini ve sonrasında Hz. Hafsa’nın bu bölümü “والصلاة الوسطى صلاة العصر” şeklinde yazdığını vurgulayıp, ardından çeşitli açıklamalar yapmasına rağmen Hz. Hafsa’nın mezkûr kırâatine dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır.³¹⁸

Örnek 6: Kırâat vecihlerine yönelik eleştiri:

Her iki tefsirde, birtakım sebeplere mebni olarak kırâat vecihlerine karşı eleştiriler serdedilmiştir. Nitekim Mâtürîdî, bu yöndeki eleştirilerinden birini Sâffât sûresinin 12. âyeti³¹⁹ çerçevesinde serdetmektedir. Âyette yer alan “عَجِبْتُ” kelimesinin son harfinin mensup ya da merfû okunması çerçevesinde öncelikle

³¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 508; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8: 354.

³¹⁷ Goldziher, 38

³¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 209-212; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 284.

³¹⁹ “بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ” (Hayır, sen (onların haline) şaştın onlar ise alay ediyorlar.)”

kelimenin Hz. Peygamber'i muhatap alan mensup “عَجِبْتَ (sen şaştın)” şeklinin çeşitli te'villerini aktardıktan sonra bazı kırâatlerde bu kelimenin “عَجِبْتُ (ben şaştım)” şeklindeki merfû olarak kırâat edildiğine değinip, İbn Mes'ûd'un bu kelimeyi merfû olarak okuduğunun³²⁰ da aktarıldığına işaret etmektedir. “Şâyet bu kelimenin merfû olarak kırâatine dair rivâyetin varlığı sabit ise ve şaşmak anlamındaki “عَجِبَ” kelimesinin Allah'a izafe edilmesi uygun olursa” diyerek söze devam eden Ebû Mansûr, bu durumda söz konusu ifadenin her şeyi bilen Allah için ancak kinaye olarak kullanılabileceğini belirtmektedir. Söz konusu kelimenin merfû olarak kırâatine “Taaccubun Allah'a izafe edilmesi câiz değildir, çünkü Allah geçmiş de geleceği de bilendir.” diyerek karşı çıkan bazı kişilerin mevcudiyetine değinen müfessir, Zeccâc'ın (ö. 311/923) “Aceb kelimesi, şaşkınlık verici çok büyük bir ibretlik durumun ortaya çıkması halinde kullanılır olup, Allah'a nispet edildiğinde ise apaçık ortada duran yüce bir gerçeği inkâr eden kimseyi reddetmek gibi durumları ifade eder” şeklindeki görüşünü aktarmakla yetinmektedir.³²¹ Kelimenin birinci tekil şahıs formunda “عَجِبْتُ” kırâatine meçhul aktarım kalıbıyla değinen Zemahşerî ise “Olağanüstü bir şey karşısında insanlardan sadır olan korku ve şaşırma gibi durumlardan Yüce Allah münezzeh olup O'na nispet edilmesi câiz olmadığı halde söz konusu şaşmak durumunun Yüce Allah için kullanılması nasıl mümkün olur?” sorusunun iki açıdan cevaplanacağını belirterek konuyu şöyle izah etmektedir: 1) Tenzihî olarak ele almak. Yani insan için kullanıldığında ‘aceb kelimesinde söz konusu olan anlamın Yüce Allah için kullanılması düşünülemez. 2) Farazî kabul etmek. Bu durum, gerçekliği olmayan faraza bir durum olarak da anlaşılabilir. Zemahşerî, Kâdı Şüreyh'in (ö. 80/699) söz konusu kelimeyi “fetha” ile kırâat edip “Allah bir şeye şaşmaz. Bilmeyen kişi şaşkınlık duyar” dediğini aktardıktan sonra Abdullah İbn Mes'ûd'un bu kelimeyi zammeli olarak “عَجِبْتُ” şeklinde kırâat ettiğini

³²⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbüh* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4: 299.

³²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 551-553.

belirtmektedir.³²² Görüldüğü üzere müfessirler, kendi açılarından problemli addettikleri kırâatleri te'vîlle veya dilsel izahlarla aşma yoluna gitmişlerdir.

Kur'ân'ın tespit ve muhafazasına yönelik "kırâatü'l-Kur'ân" kısmında anlayabildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî ve Zemahşerî, mütevatir Kur'ân metninin tek oluşunun farkında olarak bu meseleyi ele almış, tercihlerinde ve referans verdikleri durumlarda mutlakçı bir dil kullanmaktan ziyade esnek, ama eksen kaymasına sebebiyet vermeyecek bir bakış açısı ve üslup yolu benimsemişlerdir. Ayrıca, kırâatler arasındaki farklılıkların tezat ve çelişki sebebi olmadığı ve bunların helâli haram, haramı helal yapmayan tefsir ve yorum zenginlikleri olduğunu kabul etmiş gibi bir görüntü sergilemektedirler.

Son olarak konuya ilişkin şunu da belirtmek isteriz ki her iki müfessir, Kur'ân kırâatinin ontolojik anlamda varlığının olduğu dönemlerde yaşamışlardır. Bununla birlikte Mâtürîdî, hem yedi kırâat, on kırâat vb. sınırlandırma ve kurumsallaştırmaya yönelik oluşumun seyrini tamamlamadığı bir dönemde yaşamış hem de kırâat imamlarından hiçbirinin ekolleşme adına faaliyet icra etmediği bir coğrafya olan Semerkand'da doğmuş, yaşamış ve vefat etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Zemahşerî'nin durumu Mâtürîdî'den tamamen farklıdır. Zira Zemahşerî, kırâatlerin yedi, on vb. açıdan tamamlandığı bir zaman diliminde ve neredeyse hepsinin neşvü nema bulduğu Mekke, Medine, Basra, Kûfe gibi merkezlerle iç içe bir hayat sürmüştür. Ayrıca filolog olmasından olsa gerek, Kur'ân metninin farklı okunuş biçimlerini temsil eden kırâat çeşitleri, Zemahşerî'nin dikkatini Mâtürîdî'den daha fazla çekmiş ve tefsirinde konu hakkında daha fazla bilgi vermiştir. Netice itibarıyla kırâatleri mütevatir, şâz, müdreç, mevzu gibi açılardan değerlendirmeyen ve genel kabullere itaati şart görmeyen bir bakış açısının kısmen Mâtürîdî'de, özellikle Zemahşerî'de hâkim olduğunu belirtebiliriz. Ayrıca Zemahşerî, Arap dili üzerine filolog âlimlere de kırâatler hususunda kulak vermekte ve değerlendirmelerini bir filolog hassasiyetiyle yapmaktadır. Aralarında temelde bu tür farklar mevcut olmakla birlikte her iki müfessirin kırâatleri birer tefsir ve tevil zenginliği olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

³²² Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 36, 37.

9. Nesh

Ulûmü'l-Kur'ân'ın tartışmalı meselelerinden addedilen ve hakkında onlarca eser kaleme alınan nesh konusunun, başta ahkâm âyetleri olmak üzere Kur'ân-ı Kerim'in birçok âyetinin doğru biçimde tefsir edilebilmesi için en önemli konulardan biri olduğu söylenebilir.³²³ Kelime olarak “izâle etmek, değiştirmek, bir şeyi iptal edip onun yerine başka bir şeyi getirmek, nakletmek ve istinsâh etmek”³²⁴ gibi anlamlara gelen “nesh” kavramı ıstilahî olarak farklı şekillerde tarif edilmişse de genel olarak “Şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir nasla kaldırılması”³²⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Hükmü değiştirilen nassa “mensûh”, nesheden şer’î delile ise “nâsih” denmektedir. Bakara sûresinin 106. âyeti,³²⁶ Ra’d sûresinin 39. âyeti³²⁷ ve Nahl sûresinin 101.³²⁸ âyetine dayandırılan nesh, cumhur ulemâ tarafından aklen ve naklen câiz görülmektedir. Neshin ancak emir ve nehiylerde veya emir-nehiy anlamı taşıyan haberlerde gerçekleşebileceğinde;

³²³ İslamiyet’in ilk dönemlerinde nesh meselesi, tabiîn döneminden başlayarak ilerleyen zamanda teorik bir problem olarak görülmeye ve tartışılmaya, özellikle İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile ilmî açıdan yerleşmeye başlamış; tedvin asrından itibaren de bazı eserlerde müstakil bir konu, bazılarında ise sadece bir başlık olarak ele alınmış ve incelenmiştir. Bakınız: Ömer Dinç, “Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Değerlendirmesi”, *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-I (Sosyoloji-İlahiyat-Eğitim)*, Sakarya, 2014, 217, 218. Ayrıca nesh meselesiyle ilgili müstakil bazı eserler için bakınız: Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî, *Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmîn (Bağdat: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998); Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir (Riyâd: Şirketü'r-Riyâd, 1418/1997); Ebû Ca'fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed, *Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1408); Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Cevzî, *Musaffâ bi eküffi ehli'r-rüsûh min ilmi'n-nâsih ve'l-mensûh*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmîn (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986); Şerefüddin İbnü'l-Bârizî el-Cühenî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-azîz ve mensûhuhû*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmîn (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985); Zerkeşî, *Burhân*, 349-356; Zürkânî, *Menâhil*, 2: 366-422; M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 80-86; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Dianet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 579-581.

³²⁴ İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3: 61; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu'cem-ü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-fikr, 1399/1979), 5: 424; İbn Sîde Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî, *Muhkem ve'l-muhîtu'l-azâm*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 5: 83; Zerkeşî, *Burhân*, 347; Zürkânî, *Menâhil*, 366-368.

³²⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 492; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 330; Zürkânî, *Menâhil*, 367, 368.

³²⁶ “مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا” (Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.)”

³²⁷ “يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ” (Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır.)”

³²⁸ “وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ” (Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman—ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir.)”

talep ifade etmeyen va'd ve va'id bildiren haberlerde, itikad ve ahlaka müteallik temel hususlarda, ibadet ve muamelatın asıllarında neshin meydana gelemeyeceğinde genel kanaat hâsıl olmuştur.³²⁹ Kur'ân'da neshin meydana geldiği yerlerin sayısı, özellikle İmam Şâfiî'nin tahsis, takyid, tafsil ve beyân hususlarını neshin kapsamı dışına çıkarmasıyla bir hayli azalmış, bu sayı Süyûtî tarafından yirmi bir, Şah Veliyyullah Dihlevî (ö 1176/1762) tarafından ise beş olarak belirtilmiştir.³³⁰ Konuyu derinlemesine bir çalışma ortaya koyan Dr. Mustafa Zeyd, Kur'ân'da sadece beş yerde neshin mevcut olduğu kanaatine varmış; iddiayı daha da ileri taşıyan M. Sait Simşek ise Zeyd'in mensûh addettiği âyetlerin de gerçekte mensûh olmadığını dile getirmiştir.³³¹

Mâtürîdî, nesh kelimesini رَفْع/ref' (ortadan kaldırmak) manasında ele alıp, kavramın anlam örgüsünü ref' ve إِبْكَاء/ibkâ (sabit bırakmak) zıt anlamlılığı üzerine kurarken Zemahşerî, "izâle etmek, tebdil etmek (değiştirmek)" manasında ele almaktadır. Nesh kavramını ıstilahî olarak "herhangi bir hükmün geçerlilik müddetinin sonunu beyan etmek" şeklinde, yani bir vakte kadar geçerli olup bâki kalan bir hükmün geçerlilik zamanının sona ermesiyle, takip eden süreçte başka bir hükümle yenilenmesi şeklinde ele alan Mâtürîdî'ye³³² karşılık Zemahşerî, kavramın ıstilahî anlamına dönük bir tanım yapmamaktadır.³³³ Buna rağmen Zemahşerî'nin nesh konusuna dayanak teşkil eden âyetler bağlamında yaptığı açıklamalardan, onun bu kavramı "herhangi bir âyetin bir başka âyetle tebdil edilip kaldırılması"³³⁴ olarak ele aldığı söylenebilir. Zemahşerî, Cebrail'in Hz. Peygamber'e bir âyetin neshini emredip o âyeti mensûh kılmasını neshettirmek anlamında إِنْسَاخ (insâh), bir âyeti te'hir etmek veya onun yerine bedel olarak başka bir âyet getirmeksizin onu ortadan kaldırmayı نَسَى (nes') unutmak olarak ve bir

³²⁹ Muhammed Kâsım eş-Şevm, *Ulûmü'l-Kur'ân ve menâhicü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1435/2014), 91.

³³⁰ Süyûtî, *İtkân*, III, 60; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Sahve, 1407/1986), 93.

³³¹ Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında iki Mesele*, 157.

³³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 531, 582; 583; 2: 18, 3: 39, 75, 535.

³³³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 175; 2: 209.

³³⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 175; 2: 209.

âyetin hıfzının zihinlerden silinmesini de إِنْسَاء (insâ) yani unutturmak olarak değerlendirmekte ve “mensûh âyet” ifadesine karşılık “sâbit âyet” tabirini kullanmaktadır.³³⁵ Ayrıca Zemahşerî, Hac sûresinin 52. âyetindeki³³⁶ “فَيَنْسَخُ” (iptal etmek, neshetmek)” kelimesini “şeytanın vesveselerini gidermek”, “يُحْكِمُ” (muhkem kılmak, sağlam yapmak)” kelimesini de “âyetleri sâbit bırakmak” anlamında ele almaktadır.³³⁷ Her ne kadar iki müfessir nesh kavramını farklı kelime kökleriyle ele alıyor olsalar da, ikisinin de bu kavramı işlevsel olarak aynı hedef doğrultusunda kullandıkları kanaatindeyiz.

Gerek şariatler arasında gerekse İslam şariatında ve Kur’ân’da neshin varlığı, iki müfessir tarafından da vurgulanıp kabul edilmektedir. İki tefsirde de kıblenin değişmesinden hareketle yahudi ve müşriklerin neshe yönelik eleştirileri ele alınmakta, onların neshi doğru anlamayıp bedâ ile karıştırdıkları, hâlbuki neshin bir gerçeklik olduğu dile getirilmektedir.³³⁸ Bir âyetin neshedilip zikrinin dahi zihinlerden silinebileceğinin câiz olduğunu belirten ve delil olarak “Ahzâb sûresinin Bakara sûresine denk olduğu, ancak daha sonra ondan bazı âyetlerin neshedildiği”³³⁹ yönündeki rivâyeti aktaran Mâtürîdî’ye göre, asıllarının Allah katından olması hasebiyle nâsih şariat ile mensûh şariat arasında temel ilkeler açısından herhangi bir farklılık yoktur. Çünkü şariatlerin hepsi temel ilkeler bağlamında birbirini tasdik edip desteklemektedir. Allah’ın herhangi bir şeyi emredip, başka bir zaman diliminde yasaklamasının hikmet dışı bir durum olmadığını vurgulayan müellif, şariatler arasında olduğu gibi Kur’ân âyetleri arasında da aslî ilkeler aynı kalmak üzere, neshin var olduğunu ve bu durumun herhangi bir tezat oluşturmadığını kaydetmektedir.³⁴⁰ Zemahşerî ise müşriklerin

³³⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 175, 261. Zemahşerî aynı yerde Mâide sûresinin bütünüyle sâbit olup ondan hiçbir şeyin asla neshedilmediğini belirtmektedir.

³³⁶ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (Senden önce hiçbir resul ve nebi göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah âyetlerini sağlamlaştırır. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.)”

³³⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 162.

³³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1, 582; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1, 198.

³³⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 531. Zemahşerî, bu rivâyete tefsirinde yer vermemiştir.

³⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 444; 2: 501

Bu çerçevede Bakara sûresinin 34. âyeti³⁵⁰ doğrultusunda meleklerle Hz. Âdem'e secde etmeleri emredilmişken, insanlara secde edilmesinin sünnetle yasaklanmasını, sünnetin Kur'an'ı neshine örnek göstermiştir.³⁵¹ Sünnetin sünnetle neshine dair de örnekler veren müellif, Kur'an'ın âhâd haberle bile neshedilebileceğini dile getirmektedir. Buna yönelik, anne babaya vasiyet ifade eden Bakara sûresinin 180. âyetinin³⁵² hükmünün (miras âyeti) Hz. Peygamber'in vasiyet hadisiyle neshedildiğini dile getiren Mâtürîdî, bu hadisin âhâd olduğu yönündeki itirazları da ele alıp değerlendirmekte ve "sübut açısından kesinlik ifade etmeyen haberi vâhid ile Kur'an nasıl neshedilebilir" sorusunu sormaktadır. Bu soruyu, "Her ne kadar bu haber âhâd ise de amel ve uygulama açısından mütevâtirdir" diyerek cevaplayan müfessire göre, terk edilmesine yönelik Kitap ve sünnette hükmü bulunmayan bir amelin insanlar tarafından toptan terk edilmesi, Kitabın neshine dair bir dayanak noktası ve delildir.³⁵³

Benzer şekilde Zemahşerî de âhâd haberle bir âyetin nasıl neshedileceğini sormakta, vasiyet âyetinin hem miras âyetleriyle hem de Hz. Peygamber'in miras hadisiyle neshedildiği kanaatini belirttikten sonra söz konusu soruyu "Her ne kadar âhâd olsa da, ümmetin miras hadisini kabul etmesi, bu hadisi mütevâtir derecesine çıkartmaktadır. Çünkü ümmet rivâyet açısından sahih olmayan bir haberi bu şekilde kabul etmez."³⁵⁴ diyerek cevaplamaktadır. Zemahşerî, Kur'an'ın ancak misliyle neshedilebileceği, Kur'an'ın mislinin ise hem Kur'an hem de Sünnet olduğunu dile getirdikten sonra mütevâtir sünnetin ilim ifade etmede Kur'an'ın misli olduğunu belirtip tıpkı Mâtürîdî gibi, İmam Şâfiî'nin görüşüne³⁵⁵

ileri derecede yersiz görüp dikkate bile alınmaz olacağını belirtmektedir. Müellif nezdinde İmam Şâfiî'nin kabulü, sünnetin karşısında Kur'an'ın tasarruf yetkisinin elinden almakta olup, dolayısıyla İmam Şâfiî, neshin mahiyetini bilmemektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 583.

³⁵⁰ "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ" (Hani meleklerle, 'Âdem için saygı ile eğilin' demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.)"

³⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 420, 421; 3: 67, 71; 10: 64.

³⁵² "كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" (Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.)"

³⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 18; 3: 39; 4: 297, 298; 9: 623.

³⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 222.

³⁵⁵ İmam Şâfiî'nin bu husustaki görüşü kısaca şöyledir: Gerek Kur'an gerekse sünnet esaslı olarak İslam şeriatında nesh mevcut olmakla beraber kitap kitapla, sünnet sünnetle nesholunur. Sünnet

katılmayarak icmâ, kıyas ve kesinlik ifade etmeyen Sünnet ile Kur'ân'ın neshinin sahih olmadığını dile getirmektedir.³⁵⁶

Mâtürîdî, “Kur'ân'ın içtihat ve sahâbe kavliyle de neshedilebileceğine” dair görüşüyle net bir biçimde Zemahşerî'den ayrılmaktadır. Nitekim o, Tevbe sûresinin 60. âyeti³⁵⁷ çerçevesinde Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât verilmesini iptal etmesini, içtihat ile neshin câiz olduğuna örnek göstermekte ve Hz. Ömer'in uygulamasının bunun delili olduğunu belirtmektedir.³⁵⁸ Son derece ilginç bu görüşüne rağmen Mâtürîdî, “Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'ân'dan bir âyetin neshedilebilme imkânı nedir?” şeklinde akla gelebilecek bir soruya cevap mahiyetinde herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

Neshin varlığı hususunda bir problem görmeyen iki müfessir de neshin temelindeki hikmeti ve neshin niçin var olduğunu irdelemektedir. Şeriatler arasında ve bir şeriatin kendi iç bünyesinde gerçekleşen neshin hikmeti olarak kulların maslahatını hem de Yüce Allah'ın kullarını dilediği şekilde imtihan etmesi ön plana çıkartılmaktadır.³⁵⁹ Şöyle ki, Mâtürîdî'ye göre neshin temelindeki hikmet, Yüce Allah'ın mahlûkatı imtihan etmesi esasına dayanmakta ve böyle olması hikmet dışına çıkmak değildir. Zira ezelî ve ebedî olup hak ve adaletle hüküm veren Yüce Allah, dilediğini dilediği gibi ve dilediği vakitte imtihan eder. Önceden emrettiği bir durumu sonradan yasaklar ve onun yerine başka bir şey emreder. Böyle olmasında hikmet dışına çıkmak veya bedâ durumu söz konusu olmadığını belirtip bu konuda ileri geri konuşmaktan Cenâb-ı Allah'a sığındığını belirten Mâtürîdî, ne var ki nesh olgusunu, Yüce Allah'ın şeriatındaki bir çelişkiyi ortadan kaldırması adına çıkar bir yol olarak görmemektedir. Zira neshin temelinde, çelişki gibi görülen bir durumu ortadan kaldırıp bertaraf etmek değil,

kitabı neshetmediği gibi kitap da sünneti neshetmez. İslam, tamamen Kur'ân Sünnet bütünlüğü üzerine kuruludur. Bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çer. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 143-154; Ali Bakkal, “İmam Şafii'de Nesh Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1992), 117-128;

³⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 609, 610.

³⁵⁷ “إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً” (Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.)”

³⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 583; 5: 406, 407.

³⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 403, 3: 535; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 630.

maslahatlara binaen ve imtihan esasında bazı hükümlerin bazılarıyla yürürlükten kaldırılması yatmaktadır.³⁶⁰ Neshi hak kapsamında ve iman edenler için bir imtihan unsuru olarak ele alan Zemahşerî, neshin temelindeki maslahatı hastalık, ticaret, sefer ve Allah yolunda cihat olarak açıklamakta ve Mâtürîdî'den farklı olarak, söz konusu maslahatın gerekçesini Mu'tezile'nin temel ilkelerinden olan aslah prensibi üzerinden temellendirmektedir.³⁶¹ Zemahşerî, evvelden maslahat olan bir şeyin sonraki bir zamanda mefsedet olabileceğini, maslahat ve mefsedetleri en iyi bilen de Yüce Allah olduğuna göre hikmeti gereği bazı şeyleri sabit bırakıp bazılarını ise neshedebileceğini belirtmektedir.³⁶²

İki tefsirde de, nâsih âyet ile mensûh âyet arasında kronolojik tertip esas alınmaktadır. Bu çerçevede Nûr sûresinin 62. âyetinin³⁶³ Tevbe sûresi 44³⁶⁴ ve 45. âyetleri³⁶⁵ neshettiğine dair görüşü reddeden Mâtürîdî, gerekçe olarak Tevbe sûresinin son nâzil olan sûre olmasını ve nâsih-mensûh arasında kronolojik yani tenzîl tertibinin esas olduğunu belirtmektedir.³⁶⁶ Zemahşerî ise “Kur’ân’da tertip açısından sonra gelen bir âyet ile önce gelen bir âyet nasıl neshedilir?” şeklinde takdir ettiği soruya “Kur’ân’da tertip olarak önce gelen bir âyet tenzîl açısından sonra inmiş olabilir, dolayısıyla esas olan öncelik-sonralık ilişkisinin tilavet açısından değil, tenzîl açısından olmasıdır.”³⁶⁷ diyerek Mâtürîdî ile aynı bakış açısını ortaya koymaktadır.

³⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 533; 5: 496.

³⁶¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 185; 2: 610; 4: 630

³⁶² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 609.

³⁶³ “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذْنُ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (Mü'minler ancak Allah'a ve peygamberine inanan, onunla beraber toplumu ilgilendiren bir iş üzerindeyken ondan izin almadan çekip gitmeyen kimselerdir. Senden izin isteyenler var ya, iste onlar Allah'a ve Rasûlüne iman eden kimselerdir. O halde bazı işlerini görmek için senden izin isterlerse, içlerinden dilediğine izin ver ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.)”

³⁶⁴ “(Allah'a ve âhiret için) لا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ gününe iman edenler, mallarıyla ve canlarıyla cihad etmekten geri kalmak için senden izin istemezler. Allah kendine karşı gelmekten sakınanları çok iyi bilendir.)”

³⁶⁵ “إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَازْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ (Ancak Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, kalpleri şüpheye düşüp kendileri de o şüphelerinin içinde bocalayan kimseler senden izin isterler.)”

³⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 380.

³⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 285; 3: 237.

Neshin ancak emir ve nehiyler için söz konusu olduğunu; inanç esasları, ahlâkî kurallar, muâmelatın yanı sıra ibadetlerin asıllarında da câiz olmadığını vurgulayan Mâtürîdî ve Zemahşerî, Allah'ın isim ve sıfatları, meleklerle ilgili hususlar, âhiret ahvali, kısaca duyular âlemi dışında kalan metafizik unsurlarda neshin cârî olmadığını belirtmektedirler.³⁶⁸ İfade etmek isteriz ki, aynı zamanda konu ile ilgili esaslar, neshi savunan hemen herkesin ittifak ettiği esaslardır.³⁶⁹ Bu hususla ilgili olarak Mâtürîdî, insanları kılıç (seyf) ile uyarmak ile sözle (anlatarak) uyarma arasında mukayese yapmakta; birinci durumda yani insanları kılıçla uyarma konusunda nesh ihtimali olmasına karşın, ikinci durumda, yani söz ile uyarmak hususunda ebedî olarak neshe ihtimal olmadığını belirtmektedir.³⁷⁰ Aynı şekilde bu bağlamda “salât” ve “zekât” kavramları üzerinde de duran Mâtürîdî, bu kavramların İslâm'da bilinen ibadetler olarak ele alınması durumunda neshin söz konusu olabileceğini; yok eğer bu kavramlarla İslâm'ın temeli olan Cenâb-ı Allah'a teslimiyet ve boyun eğmek, nefsi kötülüklerden arındırmak gibi durumlar anlaşılırsa bu durumda nesh ihtimalinin ortadan kalkacağını belirtmektedir. Müellife göre ibadetleri şekli, şartları, zaman ve benzeri durumları arasında şeriatler arası farklılıkların olabileceği gibi, bir şeriatin kendi iç bünyesinde bile öncesi ile sonrası arasında farklılıklar olabilir.³⁷¹

Özellikle va'd ve va'îd bildiren ilâhî mesajlar ile âhirete müteallik konularda neshe ihtimal vermeyen Mâtürîdî, Bakara sûresinin 284. âyeti³⁷² hakkında dile getirilen nesh iddialarını reddetmektedir. Aksi bir durumun hulf ve bedâ kapsamına gireceği, bedânın ise ancak olayların sonuçlarını hesap edip bilemeyen cahillerden zuhur edeceğini, Yüce Allah'ın bundan münezzehtir olduğunu belirtmektedir.³⁷³ Yine Mâtürîdî, neshe konu edilmiş bazı âyetleri tahsis olarak değerlendirmekte ve “aklen kabul edilebilirlik yani aklen imkân dairesinde

³⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 369, 374; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 284.

³⁶⁹ Zürcânî, *Menâhil*, s. 388.

³⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 482.

³⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 592

³⁷² “لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَابِسْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْتَرِ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” (Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter.)”

³⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 251, 289, 443; 9: 490; 10: 43.

olma” ilkesini neshin temel esaslarından saymakta; aklen imkânsız görülen durumlar için neshin söz konusu olamayacağını belirtmektedir.³⁷⁴

Her iki tefsirde, genel ahlakî prensip ve uygulamalarla ilgili âyetlerde neshin câiz olmayacağı kanaati dile getirilmiştir. Nitekim Nisâ sûresinin 8. âyeti³⁷⁵ hakkında bazı yorumcuların mensûh, bazılarının ise muhkem değerlendirmesi yaptıklarına değinen Mâtürîdî, bu âyeti muhkem kabul eden görüşü tercih etmekte ve gerekçe olarak âyette vurgulanan hususların İslâm’ın iyilik, maruf ve güzellik gibi temel ahlakî prensiplerine işaret ettiğinden dolayı neshe ihtimal olmadığını belirtmektedir.³⁷⁶ Aynı şekilde Zemahşerî, insanî ilişkiler ve şeriat açısından güzel addedilen durumlarda neshe ihtiyaç olmadığını, zira bu mesajların genel ahlakî ilkeler olduğunu ve bu tür ilkelere neshin olmayacağını vurgulamaktadır.³⁷⁷ Ona göre de iman, tevhit ve usûli’-d-din alanlarında da nesh söz konusu olamaz. Çünkü neshin cârî olduğu saha şeriatlerdir, şeriatler ise çeşitlidir. Bu çerçevede Vâkı’a sûresinin 13. ve 14. âyetlerinin³⁷⁸ yine aynı sûrenin 39. ve 40. âyetleriyle³⁷⁹ neshedildiği yönündeki bir görüşe itiraz eden Zemahşerî, itirazına gerekçe olarak, bu âyetlerin haber âyetleri olduğunu, haber bildiren âyetlerin ise neshe konu olmayacağını belirtmektedir.³⁸⁰

Her bir tefsirde nesh adına dayanak teşkil eden Kur’ân âyetleri üzerinde durulmakta ve iki müfessir, neshe dair genel kanaatlerini bu âyetlerin açıklaması çerçevesinde ortaya koymaktadır. Mâtürîdî, Bakara sûresinin 106. âyeti çerçevesinde bir âyetin metniyle birlikte hükmünün bütün olarak neshedilebileceği gibi, bir âyetin metninin bâkî bırakılıp hükmünün neshedileceğini dile getirmekte ve Kur’ân bünyesindeki neshe dair temel gerekçeleri şu şekilde sunmaktadır:

a) Nesh, bir gerçeklik olup yahudilerin dediği gibi bedâ değildir.

³⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 124; 5: 496; 10: 495.

³⁷⁵ “وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا” (Miras taksiminde (kendilerine pay düşmeyen) akrabalar, yetimler ve fakirler hazır bulunurlarsa, onlara da maldan bir şeyler verin ve onlara (gönüllerini alacak) güzel sözler söyleyin.)”

³⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3: 32.

³⁷⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 284.

³⁷⁸ “ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ (13) وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ” (Onların çoğu öncekilerden, azı da sonrakilerdendir.)”

³⁷⁹ “ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ (39) وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ” (Bunların birçoğu öncekilerden, birçoğu da sonrakilerdendir.)”

³⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 41, 77; 4: 448.

b) Bir âyetle amel etmede fazilet olduğu gibi o âyeti sadece tilâvet etmede de fazilet vardır. Bundan dolayı herhangi bir âyetle amel etmenin fazileti neshedilip, söz konusu âyeti tilâvet etmenin fazileti bâkî bırakılabilir.

c) İnsana yönelik zaruret ve rahatlık hallerinin mevcudiyeti bir gerçektir.

Bu üç gerekçeyi dile getiren müellif, bir âyetin aynının neshedilip zikrinin de unutturulabileceğini, yani metnin ve hükmün birlikte neshedilebileceğini câiz görmekte ve delil olarak Hz. Ömer'e atfedilen bir rivâyeti aktarmaktadır. Bu rivâyete göre Ahzâb sûresi Bakara sûresine denk bir sûre idi; sonrasında ondan bazı âyetler neshedilmiştir ki, bu âyetler arasında zina eden yaşlıların recmedilmesine yönelik bir âyet de vardı.³⁸¹ Zemahşerî Mâtürîdî gibi, maslahata binaen bir âyetin metni ve hükmüyle birlikte bütün olarak neshedilebileceği gibi metnin bırakılıp hükmünün neshedilmesini, yahut metnin neshedilip hükmünün bırakılmasını câiz görmekte ve buna Yüce Allah'ın kadir olduğunu vurgulamaktadır.³⁸² Her iki müfessir, nesh meselesindeki inisiyatifi Hz. Peygamber'e değil de tamamen Yüce Allah'a ait kılan bir bakış açısına sahiptir. Mâtürîdî, A'lâ sûresinin 6. ve 7. âyetlerini³⁸³ tefsir ederken Hz. Peygamber'in Kur'an'dan bir âyeti hatırlamak isteyip de hatırlayamaması gibi bir durum olmayacağını belirtmektedir. Çünkü ümmî olan Hz. Peygamber'e Kur'an'ı vahyeden ve onu koruyacak olan Yüce Allah'tır ve risâletin delili olan vahyi Hz. Peygamber'in hatırlayamaması gibi bir durum risâlet vazifesi açısından ta'n/eleştiri sebebi olacağı için kabul edilemez. Aksi yönde bazı haberlerin de mevcut olduğunu belirten Mâtürîdî, söz konusu haberleri âhâd haber olarak değerlendirmekte ve bu haberlerin Hz. Peygamber adına ta'n riski taşıyan itikadî hususlarda delil olmayacağını belirtmektedir.³⁸⁴

Her iki tefsirde, Bakara sûresinin 106. âyetindeki “نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا” (Mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz)” ifadesi üzerinden neshteki bedel

³⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 531.

³⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 175, 176.

³⁸³ “سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى (6) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ” (Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın. Ancak Allah'ın dilediği başka.)”

³⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 504, 530.

ilişkisini,³⁸⁵ yani nâsih-mensûh naslar arasındaki “daha iyi” veya “misli/benzeri” olma ilişkisi ele alınmaktadır. Öncelikle daha önce dile getirilmiş bazı görüşleri serdettikten sonra yukarıdaki kısma yönelik “Öncekinden daha güçlü ya da benzer güçte bir delil getiririz” yorumunu yapan Mâtürîdî, nâsih-mensûh naslar arasında ille de daha hafif olan bir hükmün daha ağır ve zor hükmü neshedeceği gibi bir kabulün yanlış olacağını dile getirmekte ve delil olarak Nisâ sûresinin 15. âyetinin³⁸⁶ Hz. Peygamberin hadisinde belirttiği recm şeklindeki daha ağır bir hükümle neshedildiğini belirtmektedir.³⁸⁷ Âyetin bu kısmına yönelik Zemahşerî ise, sadece “نَأْتِ بِآيَةٍ خَيْرٍ مِنْهَا لِلْعِبَادِ، أَىٰ بِآيَةٍ الْعَمَلُ بِهَا أَكْثَرُ لِلثَّوَابِ أَوْ مِثْلُهَا فِي ذَلِكَ” (öyle bir âyet getiririz ki sonuç kullara dönük olup, o âyetle amel etmenin sevabı önceki âyetle amel etmenin sevabından ya daha çok olur ya da ona denk olur)” açıklamasını yapmakla yetinmektedir.³⁸⁸

İki tefsirde de nesh temelinde bazı eleştiriler serdedilmektedir. Hem Mâtürîdî hem de Zemahşerî, Kur’ân ve sünnet arasındaki nesh ilişkisi üzerinden İmam Şâfiî’yi eleştirmekte, Mâtürîdî eleştirisinde Zemahşerî’ye göre daha sert bir üslup kullanmakadır.³⁸⁹ Nesh ile ilişkili diğer bir eleştiri ise neshi bedâ³⁹⁰ ve bir

³⁸⁵ Yüce Allah’ın neshettiği şer’î bir hükmün yerine başka bir hüküm getirip getirmemesi bağlamında, eğer neshedilen hükmün yerine başka bir hüküm ikame edilmişse buna bedelli nesh denir. Neshedilen hükmün yerine başka bir hüküm konulmamışsa buna ise bedelsiz nesh denilir. Her iki durum, aklen câiz olup, cumhur bunun naklen de gerçekleştiği kanaatindedir. Bedelli veya bedelsiz nesh ve örneklerine ilişkin detaylı bilgi için bk. ez-Zürkânî, *Menâhil*, 394.

³⁸⁶ “وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَقَّعَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ وَالَّتِي بِأَيِّنِ الْفَاحِشَةِ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَقَّعَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ” (Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açincaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın).)”

³⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 532; 3: 67.

³⁸⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 175.

³⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 143; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 609, 610.

³⁹⁰ Ehl-i Sünnet ile Şiâ arasındaki tartışmalı meselelerden olan bedâ anlayışının temelindeki “bedâ” kavramı lügat açısından “gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, bir kimsenin herhangi bir konudaki birkaç görüşten birini tercih etmesi” gibi anlama gelirken; istilahî olarak “Yüce Allah’ın belli bir şekilde gerçekleceğini haber verdiği bir olayın, iradesinin değişimi sonucunda daha sonra farklı bir şekilde meydana gelmesi” olarak tanımlanmıştır. Ayrıca bedâ, “Allah’ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında meydana gelebilecek değişimleri içerir” şeklinde de tanımlanmıştır. Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-âyn*, 8: 83; Allame Muhammed Hâdî Maruf, *Temhîd fî ulûmi’l-Kur’ân* (Müessesetü’t-Temhîd, 1432/2011), 373-379; Avni İlhan, “Bedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 7: 290. Seyfullah Efe, “Ömer Neseî ve Ebû’l-Fütûh Râzî’nin Kur’ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)” (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013), 118, 119. Ayrıca Yahudiler, kendi şeriatlerinin İslam Şeriatince nesholunmasını kabul etmemektedirler. Böyle olunca onlar,

karardan dönme şeklinde anlayan ve şeriatler arası neshi câiz görmeyen yahudilere yönelik yapılmaktadır. Nesh olgusunda dinin asılları açısından bir ihtilâf ve tezat gerekçesi olmadığını söyleyen Mâtürîdî, bedânın bir rubûbiyet fiili değil, insan fiili olduğunu ve bu fiilin yaptığı işin nereye varacağını bilmemek gibi bir cehaleti gerektirdiğine işaret ederek, böyle bir durumu her şeyi bilen Yüce Allah’la ilişkilendirmenin asla mümkün olmayacağını belirtmektedir. Ona göre, gerek şeriatler arası gerekse bir şeriatin hükümleri arasındaki neshte maslahat prensibi ön planda olup,³⁹¹ ebedî kıldığı bir hükmü Cenâb-ı Allah sonradan neshetmez. Zira böyle bir durum bedâdır, bedâ ise bir rubûbiyet fiili değil, beşer fiilidir.³⁹² Her iki müfessirin nesh temelindeki eleştiriler, özellikle İslâm şeriatı ve Kur’ân’ı tahrif etme eğilimindeki fikirlere ve rivâyetlere dönüktür. Mesela, Hz. Âişe’nin evinde bulunan bir mushaftaki bazı bölümlerin bir keçi tarafından yenildiği yönündeki rivâyetleri kabul etmeyen Zemahşerî, bu tür rivâyetleri Râfîzîler ve mülhitlerin uydurmaları olarak değerlendirmektedir.³⁹³

Kur’ân’daki mensûh âyetlerin sayısına gelince, her iki tefsirde bu konuda birbirine yakın değerlendirmeler yer almakta ve yaklaşık yirmi âyette neshin varlığından söz edilmektedir. Seyf âyeti olarak bilinen Tevbe sûresinin 5. âyeti³⁹⁴ hakkında oldukça temkinli davranan müfessirler, bu âyetin sadece Mâide sûresinin 2. âyetini³⁹⁵ neshettiğini kaydetmektedirler.³⁹⁶

Neshe ilişkin olarak Mâtürîdî’nin Zemahşerî’den farklı olarak ele aldığı bir husus, kişinin bir hükmün neshedildiğini bilmeden o hükme göre amel etmesi

neshi de bedâ ile bir tutmaktadırlar. Dolayısıyla Allah’a neshi reva görmemek adına bedayı da ondan münezzehtir kılarak Musâ şeriatinin ebediliğine vurgu yapmaktadırlar. Bk. Efe, age. , (747. dipnot).

³⁹¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 403.

³⁹² Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 582, 589; 3: 67.

³⁹³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 503.

³⁹⁴ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَفْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.)”

³⁹⁵ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا سَعَايِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْفَلَاحِدَ وَلَا أَمْثِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَنْتَعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا سَعَايِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْفَلَاحِدَ وَلَا أَمْثِينَ (Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu din) nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, (bu kurbanlıklara takılı) gerdanlıklara ve de Rab'lerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek Kâ'be'ye gelenlere sakın saygısızlık etmeyin.)”

³⁹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3: 439; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 261.

hususudur. Burada öncelikle temele “aklen neshi mümkün olmayan şeyde neshin geçerli olmayacağı, aklen neshi mümkün olanlarda ise neshin gerçekleşmesinin mümkün olacağı” ilkesini yerleştiren Mâtürîdî, neshedildiğini bilmemesine rağmen bir kişinin neshedilmiş bir hükümle amel etmesi halinde durumun ne olacağını irdelemektedir. Mâtürîdî’ye göre, neshedilmiş bir hükümle amel eden kişinin ameli Yüce Allah’a yakınlık ve itaate yönelik bir eylemse o kişi yaptığı amelden dolayı sevap alır ve kendisine günah yazılmaz. Söz konusu hükmün gereği olan fiil helal ve haram hususlarında ise ve kişi neshedildiğini bilmeksizin o fiili işlemişse bu durumda neshedildiği bilgisinden mahrum olduğu için kendisine günah yazılmaz.³⁹⁷ Öte yandan Zemahşerî’nin Mâtürîdî’den farklı olarak dikkat çektiği neshe yönelik bir husus varki, o da bir hükmün fiile dökülmeden önce, yani söz konusu hükmün gereği fiil uygulanma imkânı bulunmadan neshedilip edilmeyeceğidir. Zemahşerî, Bakara sûresinin 71. âyeti³⁹⁸ bağlamında bir hükmün fiilden önce yani o hükmün gereği olan fiil uygulanmadan neshedilmesinin câiz olduğunu belirtmekle birlikte, söz konusu hüküm neshedilmeden önce hükmün gereği olan fiilin yerleşip uygulanabileceği kadar bir zaman diliminin geçmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁹⁹

Nesh meselesine ilişkin görülebildiği kadarıyla iki tefsirde de birbirine yakın bakış açıları mevcut olup, bunun böyle olmasında iki müfessirin aynı coğrafi havzada yetişmeleri, hanefî mezhebine mensup olmaları ve meselelerin izahında dirayet tefsiri çerçevesinde akla ve aklen izah etme biçimine önem vermeleri gibi hususların yattığı düşünülmektedir.

10. Hurûf-ı Mukattaa

Tefsirlerde ve ulûmü’l-Kur’ân’a dair müstakil eserlerde hurûf-ı mukattaa konusu çeşitli açılardan ele alınıp işlenmiştir.⁴⁰⁰ Bilindiği üzere Kur’ân’da ikisi

³⁹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5: 496.

³⁹⁸ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا لَئِنْ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبِّحُوهَا وَمَا كَادُوا
يُفْعَلُونَ (Mûsâ şöyle dedi: "Rabbim diyor ki, o; çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığırdır". Onlar, "İşte, şimdi tam doğrusunu bildirdin" dediler. Nihâyet o sığırı kestiler. Neredeyse bunu yapmayacaklardı.)"

³⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 154.

⁴⁰⁰ Bk. Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 1: 170-183; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 170-172; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 30-41; Ebû Muhammed Abdülhak b. Atıyye el-Endelüsî, *Muharrerü l-vecîz fî tefsiri l-kitâbi l-*

medenî olmak üzere toplam 29 sûrenin başında yer alan bu harflere “hurûf-ı mukattaa”nın yanında “hurûf-i teheccî”, “evâilü’s-süver”, “fevâtihu’s-süver”, “hurûf-ı mübheme” ve “hurûf-i mu‘ceme” gibi isimler de verilmiştir.⁴⁰¹ Hz. Peygamber’den Hurûf-ı mukattaa’nın tefsirine yönelik bir haber gelmemekle birlikte⁴⁰² “Allah’ın kitabından bir harf okuyana bir sevap ve bu sevap on misliyle verilir. Ben الم bir harftir demiyorum, ‘elif’ bir harftir, ‘lam’ bir harftir, ‘mim’ de bir harftir”⁴⁰³ şeklinde Kur’ân okumanın faziletine dair bir rivâyette hurûf-ı mukattaa formu referans verilmiştir. Hurûf-ı mukattaa’nın metin içi nahvî konumu ve i‘rab halleri, telaffuz biçimleri, müstakil bir âyet olup olmadıkları, kırâat ve tecvid yönleri, tefsir edilip edilmeyecekleri ve eğer tefsir edileceklerse anlamlarının ne olduğu gibi diğer birçok hususta âlimler ihtilâf etmişlerdir.⁴⁰⁴ Hurûf-ı mukattaa’nın tefsir ve yoruma konu olup olmayacağı meselesinde âlimler arasında temelde iki görüş mevcuttur. Daha çok ilk dönem âlimlerinin oluşturduğu birinci grubun görüşüne göre hurûf-ı mukattaa, müteşâbih âyetler kategorisinde olup, manaları birer sırdır ve bunlar üzerinde yorum yapmak mümkün değildir. Bu görüşü savunanlar, mukattaa harflerinin bir manasının bulunduğu, ancak bu manaların yalnız Hz. Peygamber’in bilgisi dâhilinde olduğunu öne sürerler.⁴⁰⁵ Konuya dair ikinci görüşün sahipleri ise daha ziyade kelimciler ve müteahhir dönem âlimleridir ve onlara göre, hurûf-ı mukattaa’nın manaları araştırılarak bilinebilir. Dolayısıyla bu harfleri tefsire konu etmek, manalarını ortaya koymaya çalışmak ve onları yorumlamak imkân dâhilindedir. Hatta bu grubu oluşturan âlimlerden hurûf-ı mukattaa’nın mana, tefsir ve

azîz (Beyrut: Dâr-u İbn-i Hazm, 2002), 49, 50; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982), 1: 152-162; Süyûtî, *İtkân*, 2: 21-32; Zerkeşî, *Burhân*, 118-127.

⁴⁰¹ M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 401.

⁴⁰² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 137;

⁴⁰³ Dârimî, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 1; Tirmizî, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 16.

⁴⁰⁴ Bk. Zerkeşî, *Burhân*, s. 119; Duman - Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, XVIII, 401-405; Subhî’s-Sâlih, *Mebâhis*, s. 234-245.

⁴⁰⁵ Bu gruba giren âlimler Hz. Ebu Bekir’e nispet edilen “Her kitabın bir sırrı vardır. Allah’ın Kur’ân’daki sırrı da sûre başlarında yer alan harflerdir”, Hz. Ali’ye nispet edilen “Her kitabın bir özü vardır. Bu kitabın özü de hurûf-ı mukattaa’dır.” ve İbn Mes‘ûd ile Hulefâ-i râşidinden nakledilen “Bu harfler gizli bir ilim ve kapalı bir sırdır. Allah onları bilmeyi kendine mahsus kıldı.” şeklindeki rivâyetleri esas almaktadır. Bk. Zerkeşî, *Burhân*, s. 123; Subhî’s-Sâlih, *Mebâhis*, s. 236.

yorumuna yönelik yirmi civarında görüş ileri sürülmüş olmasına rağmen,⁴⁰⁶ bu görüşlerden hiçbirisi etrafında ittifak hâsıl olmamıştır.

Hurûf-ı mukatta konusu farklı farklı yerlerde ele alınmakla birlikte her iki müfessir, bu konuya Bakara sûresinin başında genişçe yer vermişlerdir.⁴⁰⁷ Mâtürîdî, hurûf-ı mukattaa ile ilgili görüş ve rivâyetleri hem İbn Mes‘ûd, Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Übeyy b. Kâ‘b, Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbas, İkrime (105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Kelbî (ö. 146/763), Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816), Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Zeccâc(ö 311/923) ve Katâde (ö. 117/735) gibi âlimlere doğrudan nispet ederek; hem de “قِيلَ”, “رَوِيَ” ve “وَمِنْهُمْ مَنْ” gibi meçhul aktarım kalıpları kullanmaktadır.⁴⁰⁸ Zemahşerî ise İbn Abbas, Hasan-ı Basrî’nin yanı sıra Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]), Sîbeveyh (180/796), Ebû Ali el-Fârisî (377/987) ve Ebû Sa‘îd es-Sîrâfî (ö. 368/979) gibi filologlardan nakillerde bulunmaktadır.⁴⁰⁹

Her iki tefsirde, hurûf-ı mukattaanın te’vîl edilip yorumlanabileceği kanaati hâkimdir. Ancak bu harflerin nihaî anlamdaki tefsirlerine sadece Peygamber’in muttali kılındığını ve âlimlerin dile getirdiklerinin en nihâyetinde birer yorumdan (te’vil) ibaret olduğunu belirten Ebû Mansûr, hurûf-ı mukattaanın mana ve tefsirine yönelik gerek kendi görüşlerini gerekse bu hususta aktardığı rivayetleri “والله أعلم (Allah, daha iyisini bilir.)” diyerek bitirmektedir. Zemahşerî ise bu tür açıklamalara girmeyip dil temelli olabildiğince çok değerlendirme yapmaktadır. Ancak onun da bazen aktardığı rivâyetler sonrası “والله أعلم بِصِحَّتِهِ” (Allah bunun doğruluğunu daha iyi bilir.)” ve “والله أعلم بِصِحَّةِ مَا يُقَالُ” (Allah, söylenilenin doğruluğunu daha iyi bilir.)” gibi temkinli ifadeler kullandığını vurgulamak gerekir. Yine belirtmek gerekir ki, tercih ve görüşlerini ortaya koyarken daha ziyade önceden dile getirilmiş görüşleri açıp geliştiren, aralarında tercihte bulunan ve değerlendirip bazen de eleştiren bir duruş ortaya koyan

⁴⁰⁶Zerkeşî, *Burhân*, s. 118-127; Süyûtî, *İtkân*, III, 21-32; Duman-Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, 401.

⁴⁰⁷Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 370-371; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 30,31.

⁴⁰⁸Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 370, 371; 6: 420; 7: 218; 8: 597; 9: 3, 100, 145.

⁴⁰⁹Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 30-40; 3: 3; 4: 3.

Mâtürîdî'ye karşılık Zemahşerî, tetkik edip değerlendiren, gerektiğinde eleştiren ama en önemlisi kendi görüşünü delilleriyle ortaya koymaya çalışan bir tavır sergilemektedir. Bundan dolayı hurûf-ı mukattaa çerçevesinde Zemahşerî'nin daha aktif, kendinden emin ve tekrara düşmeyen bütünlüklü bir dil kullandığını söyleyebiliriz.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân'daki “الْحُرُوفُ الْمُقَطَّعَةُ” ve “الْحُرُوفُ الْمُعْجَمَةُ” gibi ifadelerinden Mâtürîdî'nin, bunları, birer harf olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁴¹⁰ Zemahşerî'ye göre ise hurûf-ı mukattaa'nın her biri, isim hükmünde lafızlar olup müsemmaları ise diğer kelimeler gibi kendilerini meydana getiren basit ve müstakil harflerdir. Müellif bu görüşüyle, diğer Arapça isimler için geçerli olan imâle, cem, tasgîr, isnâd ve izâfet gibi durumların hurûf-ı mukattaa için de geçerli olduğunu kaydeder.⁴¹¹

Hurûf-ı mukattaa'nın birer âyet sayılıp sayılmayacağı hususu da ihtilâflıdır.⁴¹² Bununla ilgili *Te'vîlât*'ta herhangi bir açıklama bulunmazken *Keşşâf*'ta, hurûf-ı mukattaa'nın çoğunun müstakil birer âyet olduğu ifade edilmektedir. Zemahşerî, sûreleri bilmenin tevkîfî oluşu gibi hurûf-ı mukattaa'nın âyet olup olmadığını bilmenin de tevkîfî olduğunu ve burada kıyasa imkân olmadığını belirtmektedir. Tek bir kelime hükmünde olan hurûf-ı mukattaa lafızlarının nasıl birer âyet sayılacağına dair bir soruyu tevkîflik vurgusuyla ele alan Zemahşerî, “الرَّحْمَنُ ve مُدْهَائَتَانِ ifadeleri birer kelime olmalarına rağmen nasıl ki müstakil birer âyet sayılmışlarsa aynı şekilde bu lafızlar da âyet addedilmişlerdir.” şeklinde cevaplamaktadır.⁴¹³

Hurûf-ı mukattaa'nın “kasem/yemin” ifadesi olması, iki tefsirde de dile getirilmektedir. Hurûf-ı mukattaa'nın Kur'ân'ı oluşturan diğer tüm harflerden kinaye olabileceğini belirterek dilin toplumsal kullanımına vurgu yapan Mâtürîdî, Arapların son derece önem verip, değerli addettikleri hususlar üzerine yemin etmelerine kıyasla, hurûf-ı mukattaa ile de yemin edilmiş olabileceğini belirtmektedir. Zira iki dünya saadatinin esası ve her tür hikmetin kaynağı olan dil

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 370, 371; 4: 204

⁴¹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1. 31.

⁴¹² Zerkeşî, *Menâhil*, 121; Duman-Altundağ, “Hurûf-ı mukattaa”, 401.

⁴¹³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 41.

ve kulak, yani konuşma ve dinleme nimetinin bu harflere dayandığını ifade eden Mâtürîdî'ye göre Yüce değerlerinden ötürü hurûf-ı mukattaa üzerine yemin edilmiş olabileceğini kaydetmektedir.⁴¹⁴ Öte yandan Zemahşerî, hurûf-ı mukatta lafızlarının yemin ifadesi olabileceğini, filolojik açıklamalarla ortaya koymakta ve bu hususta İbn Abbas'a dayandırılan “أَفْسَمَ اللَّهُ بِهَذِهِ الْحُرُوفِ”⁴¹⁵ rivâyetini delil göstermektedir.⁴¹⁶

Her iki müfessir, hurûf-ı mukattaanın sûre ismi olabileceğini de dile getirmiş olup *Te'vilât* sahibine göre nasıl ki, ilâhî kitaplara dilediği isimleri vermek Allah'a aittir, aynı şekilde dilediği sûreyi dilediği şekilde isimlendirmek de Allah'a aittir. Çünkü dili oluşturan isimler en fazla beş harften müteşekkil olup aynı şekilde hurûf-ı mukattaa da en fazla beş harften müteşekkildir ve bu halleriyle sûrelerin ismi olmaya münasiptir.⁴¹⁷ Mevcut şekilleriyle hurûf-ı mukattaanın sûre başlarındaki mevcudiyetini irdeleyen Zemahşerî nezdinde ise bu lafızlar sûre isimleridir ve âlimlerin çoğu da bu görüştedir.⁴¹⁸ Ayrıca sûrelerin bu lafızlarla özel olarak isimlendirilmesinin anlamını da irdeleyen Zemahşerî, bunun anlamı, Furkân yani Kur'ân'ın Arapça kelimelerden müteşekkil olduğunu muhataplara ilan etmektedir.⁴¹⁹

Hurûf-ı mukattaanın remz, yani sembol ifadesi olabileceği ihtimali, Zemahşerî'nin hiç söz konusu etmediği, Mâtürîdî'nin ise özellikle üzerinde durduğu bir husustur. Ona göre, hurûf-ı mukattaayı oluşturan harflerden her biri cümmel yani ebced hesabına göre insanlar nezdinde önemli addedilen bir işten kinaye veya sembol olabileceği gibi Allah'ın isim ve sıfatlarının veya mahlûkata karşı olan nimetlerinin remzi de olabilir. Aynı zamanda bu harfler, İslam ümmetinin hükümrânlık süresinin sonu, ümmetin imam ve hükümdarlarının sayısı, İslâm dininin yayılacağı sınırların beyanından kinaye olabilir veya böyle bir anlamı sembolize edebilir. Mâtürîdî'ye göre bunlarla Yüce Allah hem kudretini hem de akıl ve bilgi vasıtalarıyla anlaşılmasında güçlük çekilebilecek

⁴¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 371; 8: 503; 9: 342.

⁴¹⁵ Bu ve benzeri rivâyetler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 171, 172.

⁴¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 35.

⁴¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 372; 8: 597; 9: 145, 343

⁴¹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 31.

⁴¹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 36.

eşyanın inceliklerini sembolik olarak mahlûkatına bildirmek istemiş olabilir.⁴²⁰ Ayrıca müellif, bu görüşünü destekleyecek biçimde Hicr sûresinde, hurûf-ı mukattaanın bir hikmete mebni olarak bir araya getirilmiş olduğunu ve söz konusu hece harflerinin, Hz. Peygamber'in şahit olmadığı geçmiş milletlere ait haberlerden kinaye olabileceğini belirtir.⁴²¹

Hurûf-ı mukattaanın “teşbîb”⁴²² ifadesi olabileceği ihtimali de, Mâtürîdî'nin dile getirdiği, Zemahşerî'nin ise değinmediği hususlar arasında yer almaktadır. Her ne kadar Mâtürîdî, “teşbîb” ile neyi kastettiğini tam olarak açıklamasa da, teşbîb hususunu Kur'an'ın muhataplarının dili kullanmaları ile ilişkili olarak zikretmektedir. Müellife göre Kur'an, hurûf-ı mukattaalara yer veren üslubuyla insanların alıştığı üsluptan ayrılmaktadır.⁴²³ Sanki müfessir, Kur'an'ın bu üslubuyla hem nesir hem de şiir nazım tarzı bir üsluptan ayrıldığını vurgulamak istemektedir. Ayrıca hurûf-ı mukattaanın imtihan unsuru olarak dile getirilmiş olabileceği de iki tefsir arasındaki farklardan sayılır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Yüce Allah, kullarını bu harfler hakkındaki bakış açıları ve bunları müteşâbihattan kabul edip etmeyecekleri ve hakikî anlamlarının ne olduğunu Cenâb-ı Allah'a havale edip etmeyecekleri hususunda imtihan etmiş olabilir.⁴²⁴

Mâtürîdî, hurûf-ı mukattaanın varlığı ve ne anlam ifade ettiğine yönelik bir diğer görüş olarak, dikkat çekmek ve zihinleri tahrik ederek muhatapları Kur'an'ı dinlemeye ve onun hakkında tefekkür etmeye sevk etmek olacağı şeklinde dile getirmektedir. Ona göre Yüce Allah, müşriklerin inatçı ve Kur'an'dan yüz çeviren tutumlarını, Hz. Peygamber'in risaletini ispat eden deliller karşısındaki kibirli duruşlarını ve tebliğ edilen Kur'an'ı, yani peygamberinin tebliğ ettiği kitabı dikkate almadıklarını bildiğinden muhatapların dikkatlerini çekmek için onlara daha önce bilmedikleri ve alışık olmadıkları bir üslupla hitap etmiş olabilir. Böylece müşriklerin Kur'an'a kulak verip onun hakkında tefekkür etmeye sevk

⁴²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 371.

⁴²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 301, 419

⁴²² Teşbîb kelimesi sözlükte, şairin şiirini kadın zikriyle güzelleştirmesi ve süslemesidir. Esas olarak mecazî bir kullanımı olarak teşbîb, başlangıcı güzel olan kaside demektir. Örneğin “تَشْبِيبُ الْكُتُبِ” ifadesi, güzel ifadelerle başlayan kitaplar için kullanılır. Bakınız: İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1: 481; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 3: 96.

⁴²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 372.

⁴²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 372.

edilmiş olabileceğini belirten müfessir, özellikle Â‘râf sûresinin girişinde hurûf-ı mukattaanın bu yönüne dikkat çekmektedir. Aynı toplumda yetişen, okuma-yazma bilmeyen, şiir ve şâirle işi olmayan ve geçmiş milletlere ait haberleri de bilmeyen birisi olarak Hz. Peygamber’den bu tür ifadelerin sadır olması, başta müşrikler olmak üzere tüm muhatapların dikkatlerini çekerek, muhatapları Kur’ân hakkında düşünmeye sevk etmekteydi. Böylece muhatap kesim, hem bu tür bir kelâmın peygamber olmayan birinden meydana gelemeyeceğini anlıyor hem de Kur’ân’ın Allah Teâlâ’nın katından olduğu hususunu düşünmeye yöneltilmiş oluyordu. Müellife göre bu gerçeğe ancak bilerek inat edenler ile cahilce bir taklide saplananlar karşı çıkar.⁴²⁵

Zemahşerî ise hurûf-ı mukattaanın dikkat çekme ifadesi olabileceği yönündeki Mâtürîdî’ye benzer değerlendirmeleri Kur’ân’ın icâz ve tehaddîsi bağlamında dile getirmektedir. Zemahşerî’ye göre söz konusu lafızlarla inkârcı muhataplara, Kur’ân’ın bu lafızlardan müteşekkil apaçık Arapça bir kitap olduğu hatırlatılmış oluyordu. Bu lafızların Kur’ân’da serdedilmesini müşriklere karşı sesli bir ikaz mesabesinde gören müfessir nezdinde bununla müşriklere adeta şöyle denilmiş oluyordu:

“Siz ey inkârcılar! İşte bu Kur’ân sizin kullandığınız lafızlardan ve bu lafızları oluşturan harflerden müteşekkildir. Siz ki sözü sanatlı söylemede, şiir ve recezde usta ve mahirsiniz, bu özelliklerinizle de iftihar ediyor ve Peygamber’imizin tebliğ ettiği kitabı da onun uydurması addediyorsunuz! Haydi, öyleyse sizler de aynı harflerden müteşekkil bir sûre veya on âyet yahut da bir âyet getirin bakalım... Bunu yapamadınız, yapamayacaksınız da! Öyleyse, söz konusu lafızlardan oluşan bu kitabın Allah katından nâzil olmuş ilahî bir kelâm olduğunu ve kulumuz Muhammed’in bir peygamber olduğunu kabul edin!”⁴²⁶

Hurûf-ı mukattaanın Hz. Peygamber için özel şifre veya sır ifadeleri olduğu, Mâtürîdî’nin Zemahşerî’den farklı olarak dile getirdiği bir görüştür. Â‘râf sûresinde bu harflerin Hz. Peygamber’e özel bir hitap olabileceğini ve anlamlarını tam olarak Hz. Peygamber’den başkasının bilemeyeceğini belirten Mâtürîdî’ye göre bu, aynen kralların kendilerine yakın havas takımı ile aralarındaki özel ve şifreli iletişim gibidir. Dolayısıyla hurûf-ı mukattaa, insanlar için mutlak müteşâbih iken Hz. Peygamber için müteşâbih değildir. Sanki Yüce Allah bu

⁴²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 372; 4: 347.

⁴²⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 38, 39.

te'vîlin isabet etmesi muhtemeldir.⁴³⁰ Yine Mâtürîdî'ye göre hurûf-ı mukattaanın te'villerini yaparken, Kur'ân'ın ilk muhatap kesiminin zihin dünyasını dikkate almayan veya muhatap kesim dikkate alındığında onların anlayamayacakları düşünülen açıklama ve yorumlardan kaçınmak gerekir. Bu hususa Kâf sûresinin başında değinen müellif, muhatap kesimin bilmediği bir şey üzerine Yüce Allah'ın yemin etmesi, abesle iştigal manasını hâvi olacağından mukatta harfi olan "Kâf"ın yeryüzündeki yeşil yahut kırmızı yakuttan bir dağ (kaf dağı) olduğu yönündeki te'vîlin uygun olmayacağını dile getirmektedir."⁴³¹

Elbette bu konuda Zemahşerî'nin de Mâtürîdî'den farklı olarak dile getirdiği birtakım hususlar vardır. Bu yönde verilebilecek en önemli örnek, Zemahşerî'nin özellikle irdelediği hurûf-ı mukattaanın yazılışları ve telaffuzları arasındaki farkla ilgilidir. İsim olan hurûf-ı mukattaa lafızlarının mushafta niçin telaffuz edildiği şekilde değil de, harf suretinde yazıldıklarını irdeleyen Zemahşerî, yazıyla ilgili alışlagelen toplumsal uygulamaya dikkat çektikten sonra, mushaf hattında resmî hat, yani yazım kurallarının dışında bazı yazım uygulamalarının olduğunu belirtmektedir. Mushaf hattına tabi olmayı tartışmasız olarak "sünnet" kabul eden müellif, resm-i hatta uymayan bazı yazım şekillerinin mushaftaki mevcudiyetini Kur'ân'ın korunmuş olmasının bekası ve Kur'ân lafızlarının istikameti açısından problem olarak telakki etmemektedir. Ona göre bu lafızların yazımında hem âdet olan uygulama hem de sünnet olan mushaf hattı dikkate alınmıştır.⁴³²

Ayrıca Mâtürîdî'nin hurûf-ı mukattaa ile ilgili nicel tasnifler yapmamasına karşılık Zemahşerî bu çerçevede dil, kırâat ve Kur'ân metni eksenli bazı tasnifler yapmaktadır. Hurûf-ı mukattaa lafızlarının toplamda on dört tane olduklarını ve

⁴³⁰ Özel olarak belirtmek gerekir ki, sahabe tarafından hurûf-ı mukattaanın tefsiri sadedinde Hz. Peygamber'e niçin soru sorulmadığını irdeleyen müfessir Mâtürîdî, cevap sadedinde şu ihtimalleri dile getirmektedir: 1) Hurûf-ı mukattaanın bazı olayların ahkâmının beyanı olması muhtemeldir. Bu durumda sahâbe hem olayları hem de ahkâmı bildiklerinden soru sormamış olabilir. 2) Sahâbe, bu harflerin sırrına Hz. Peygamber'den başkasının muttali kılınmadığını, dolayısıyla bu harflerin müteşâbihattan olup, tefsirini talep etmeksizin sadece iman etmek gerektiğini düşünmüş ve bundan dolayı soru sormamış olabilir. 3) Ashâba göre bu harfler, anlamları irdelenmeyen sûre isimleri kabul edilmiş olabilir. 4) Yahut ashâb, hurûf-ı mukattaanın anlamlarını bildiklerinden, dil yetileri sayesinde bu harflerle murat edilen mananın ne olduğunu anlıyor, olayların bağlamını da bildiklerinden dolayı soru sorma ihtiyacı duymamış olabilirler. B. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9: 343.

⁴³¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9: 342.

⁴³² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 37.

bu harflerin içerisinde mehmûse, şiddet, mechûre, rihvet, ıtbak, infitah, izti‘âze, inhifâz ve kalkale harflerinden⁴³³ her birinin yarısı kadarının mevcut olduğunu zikreden Zemahşerî’ye göre bu durum Kur’ân’ın üslubuna mutabıktır.⁴³⁴ Öte yandan hurûf-ı mukattaanın kombinasyon tekrarı hususunda da bazı nicel tasnifler yapan Zemahşerî, hurûf-ı mukattaanın niçin Kur’ân’da sıralı değil de dağınık biçimde mevcut olduğunu sormakta ve bunu muhatap kesim üzerinden cevaplayarak, Kur’ân’ın, muhatapların zihin dünyalarına bir anda değil de aralıklarla ve farklı yerlerde yönelmesinin, hem oluşacak etki bakımından hem de amaçlanmış olana ulaşma bakımından daha etkin olacağını belirtmektedir. Benzer şekilde, hurûf-ı mukatta formlarının birbirinden ayrı biçimlerde olup tek bir formda gelmediğinin sebebini de irdeleyen Zemahşerî’ye göre, bunda muhatapların dili kullanmalarındaki tasarruf ve uygulamalar dikkate alındığı görülmektedir.⁴³⁵

Müfessirlerin hurûf-ı mukattaanın cümle içi konumunu nahvî açıdan değerlendirmeleri, iki tefsirin ortak noktalarından birini teşkil etmektedir. Fussilet sûresi ve Şûrâ sûrelerinin baş tarafında hurûf- mukattaanın cümle içi konumunu irdeleyen Ebû Mansûr, “حَم”in mahzuf mübtedânın haberi, “تنزيل الكتاب” ifadesinin ise “هذا حم تنزيل الكتاب من الله”in haberi olup, buradaki toplu takdiri ifadenin “هذا حم تنزيل الكتاب من الله” şeklinde olduğunu belirtmektedir.⁴³⁶ Hurûf-ı mukattaayı isim addeden Zemahşerî ise, diğer her bir isim için geçerli olan irap hallerinin bu lafızlar için de geçerli olacağına işaret etmektedir. Bu lafızların mu‘reb olup iraplarının “هذه أَلِفٌ،” örneğindeki gibi merfû, mansûb ve mecrûr hallerine göre değişiklik arz edeceği; vakf halinde ise “vakf-ı tam” olup sayılarda olduğu gibi meczûm olacağını belirten Zemahşerî, bu lafızların gizli bir fiilin mef‘ûlü olarak mansûb olacağını ifade etmektedir.⁴³⁷

⁴³³ Bu harflerle ilgili detaylı bilgi için bakınız: İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okuma Kâideleri* (İstanbul: MÜİFVY, 2010), 201-203.

⁴³⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 40.

⁴³⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 4.

⁴³⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 9: 100.

⁴³⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 30, 31.

Bilhassa “نَ ve قَ, صَ, يَسَ, طَ” gibi hurûf-ı mukattaa'nın anlam ve tefsiri sadedinde gelenekte bazı özel açıklamalar yer almaktadır.⁴³⁸ Buna ilişkin daha önceden dile getirilen rivâyetleri aktarmakla yetinen Mâtürîdî'ye karşılık Zemahşerî, kırâat ve dil eksenli açıklamalarda bulunmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, Tâhâ sûresindeki hurûf-ı mukattaa'nın Nebatça ve Süryânice “يَا رَجُلُ (ey kişi!)” anlamına geldiği yönünde bazı te'vil rivâyetlerini aktarmakla yetinmektedir.⁴³⁹ Zemahşerî ise kırâat vecihlerini sunduktan sonra Tâhâ lafzının ‘Ak lehçesinde “يَا رَجُلُ” anlamına geldiğine dair bir rivâyete yer vererek “وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِصِحَّةِ مَا يُقَالُ” notunu düşmekte ve bu lafızların, ya söze başlama ifadesi ya da sûrelerin ismi olacağını dile getirmektedir.⁴⁴⁰ Yâsîn sûresindeki hurûf-ı mukattaa'nın Tay lehçesinde “يَا اِنْسَان (ey insan!)” demek olduğuna dair İbn Abbas'tan gelen rivâyeti aktaran iki müelliften Zemahşerî, Sâd sûresinde i'câz ve tehdî bağlamında açıklamalar yaparken, Mâtürîdî ise sadece bazı nakilleri nakletmekle yetinmektedir.⁴⁴¹

“قَ” ile ilgili Sâd sûresine atıf yapan Zemahşerî'ye karşılık Mâtürîdî, aktardığı görüşler içerisinden “Kâf bu sûrenin ismidir” şeklindeki ilk te'vîli tercih edip tercihini “وَالْأَوَّلُ أَشْبَهُ وَاقْرَبُ” (birinci görüş daha isabetli ve tercihe şayandır)” ifadesiyle dile getirmektedir. Aynı zamanda Mâtürîdî, “قَ”ın yeryüzünü saran yeşil ve zümrütten bir dağ olduğuna dair bir söze yer vermekte ve Arapların bilmediği bir durum olmasından dolayı bunu kabul edilemez bulmaktadır. Burada hurûf-ı mukattaa konusundaki en orijinal görüşlerinden birini serdeden Mâtürîdî, mezkûr harflere Arapların bilmedikleri anlamların yüklenmesinin doğru olmadığını ifade ederek aksi durumun, Cenâb-ı Allah'ın abesle iştigal etmesi anlamına geleceği,

⁴³⁸ Bunlara yönelik erken dönem bazı değerlendirmeler için bk. Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el Mahzûmî, *Tefsîr-u Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-hâdise, 1410/1989), 669; Mukâtîl b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtîl*, 3: 20; 4: 109, 403; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1: 251; 2: 799; Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 2: 174, 371; 3: 75.

⁴³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 266

⁴⁴⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 48.

⁴⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 502, 597; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 3, 67.

oysa O'nun abesle iştigalden münezzeh olduğunu belirtmektedir.⁴⁴² Aynı müfessir, Kalem sûresindeki “ﻯ” harfi ile ilgili çeşitli rivâyetleri aktarmakta, bu harfin “divit” anlamına geldiği yönündeki yorumu tercih ettiğini, zira bu anlamın âyetler arasındaki insicama daha muvafık olduğunu belirtmektedir. Zemahşerî ise kırâat yönüne değindikten sonra bazı dilsel açıklamalarda bulunmakta ve buradaki “ﻯ” harfinin “divit” anlamındaki yorumunu yapmaktadır. Her iki müfessir, “ﻯ”un diğer bazı muhtemel anlamlarını “balık, nurdan veya altından bir levha, cennette bir nehir” vb. kritik etmeksizin sadece nakletmekle yetinmektedir.⁴⁴³

⁴⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9: 342, 343.

⁴⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 10: 134; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 67.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'IN TEFSİR VE TE'VİLİNE YÖNELİK ULÛMÜ'L-KUR'ÂN

KONULARI AÇISINDAN MUKAYESE

Birinci bölümde daha ziyade Kur'ân-ı Kerîm'in varlığıyla yani metinsel boyutuyla ilişkili olan ulûmü'l-Kur'ân konuları üzerinde durulmuştu. Bu bölümde ise Kur'ân'ın tefsir ve tevili yani anlaşılması, açıklanması ve yorumlanması çerçevesindeki ulûmü'l-Kur'ân konuları üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî, muhkem-üşşâbih, mübhemâtü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, kısasu'l-Kur'ân, İsrâiliyyât, emsâlü'l-Kur'ân, aksâmü'l-Kur'ân ve tekrâru'l-Kur'ân konuları ele alınarak elde edilebilen bilgiler çerçevesinde iki tefsir bu konular bağlamında mukayese edilecektir.

1. Esbâb-ı Nüzûl

Esbâb-ı nüzûl, Kur'ân'daki bir kısım âyetlerin ve sûrelerin inişiyile ilişkili durumları inceleyen ve Kur'ân'ın tefsiriyle meşgul olan her bir müfessir için olmazsa olmaz konulardan biridir. Çünkü âyetlerin nüzûlüyle ilintili müstakil sebeplerini bilmek; aynı şekilde o âyetin veya sûrenin ne zaman, nerede, hangi şartlar altında ve hangi olaylarla ilgili olarak nâzil olduğunu bilmek, Kur'ân'daki ilâhî muradın daha net olarak anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bundan dolayıdır ki esbâb-ı nüzûl konusuna, mütekaddimûn döneminden itibaren özellikle Kur'ân'ın tefsiri bağlamında fazlaca ilgi gösterilmiştir.⁴⁴⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olduğu dönemde Hz. Peygamber ile aynı zaman ve mekânı paylaşan insanların (sahabe, müşrik, putperest, ehl-i kitap ve münafıklar) yapıp-etmeleri, soru ve

⁴⁴⁴ Esbâb-ı nüzûlün Kur'ân tefsiri açısından çok önemli olduğunun belirtilmesiyle beraber bazı âlimler söz konusu meseleyi Kur'ân'ın hedeflerini gölgeleyecek biçimde abartmamak gerektiği kanaatinde dirler. Örneğin Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), konunun önemini dile getirmekle birlikte müfessirler için bu alana dair tüm rivâyetlerin bilinmesinin şart olduğu yönündeki görüşü kabul etmemektedir. Aynı zamanda o, Kur'ân üzerinde düşünebilmek için mutlaka esbâb-ı nüzûle vakıf olmak gerektiği şeklinde dile getirilen aşırı kanaatin insanı Kur'ân'dan alınabilecek genel bakış açısından mahrum edebileceği ve Kur'ân'ın vermek istediği ve bünyesinde taşıdığı ruh ve cevheri kavrama imkânını ortadan kaldıracağını kaydetmektedir. Bk. ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr*, 24, 25; Muhsin Demirci, "Esbâb-ı nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 360, 361.

sorunları, kısaca hayatlarının tüm yönleriyle bağlantılı dinamik bir yaşam vardı. İşte bu yaşama ait ne kadar detay bilinirse Kur'ân'ın bağlamının anlaşılması o oranda kolaylaşmış olacaktır. Türkçeye “nüzûl sebepleri” olarak çevrilmekte olan esbâb-ı nüzûl kavramı, “Nüzûl döneminde meydana gelen bir olay veya sorulan bir soru ile ilişkili biçimde bir veya daha fazla âyetin, cevap vermek veya hüküm bildirecek şekilde nâzil olmasına vesile teşkil eden durumlar bütünü” olarak ele alınmaktadır.⁴⁴⁵

Mâtürîdî ve Zemahşerî de tefsirlerinde esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinden istifade etmişler ve ele aldıkları âyetlerin arka planının, yani nüzûl bağlamının aydınlatılabilmesi için gayret sarf etmişlerdir. Her bir âyet veya sûre için müstakil bir sebep-i nüzûl verisi olması gerekmediğinin farkında bir duruş sergileyen müfessirler, yeri geldikçe yaptıkları kısa ve öz açıklamalarla Kur'ân'ın tefsiri adına esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin son derece önemli olduğunu ortaya koymuşlardır. İki tefsirde de esbâb-ı nüzûl kavramına yönelik herhangi bir tanım yapılmamakla birlikte her iki müfessir, bu kavramı yerleşik ıstılâhî anlamının farkında bir bilinçle ele almışlardır.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân ve *Keşşâf*'ta, esbâb-ı nüzûl ile bağlantılı aktarımlarda kullanılan bazı ifadeler mevcuttur. Nitekim *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da en genel manada “نزلت هذه الآية بمكة” (Bu âyet benim hakkımda nâzil oldu), “في شأن (Onlar hakkında bu âyet nâzil oldu)”, “وفيهم نزلت هذه الآية” (Onlar hakkında bu âyet nâzil oldu)”, “وفي مثله أنزلت هذه الآية” (Ona benzer bir hususta bu âyet indi)”, “...حتى نزلت هذه الآية... فلما نزلت هذه الآية...” (Bu âyet ininceye kadar, ...ne zaman ki bu âyet nâzil oldu...)”, “فكانهم سألوا رسول الله... متى وقته؟ فنزلت هذه” ve “فكانهم سألوا رسول الله... متى وقته؟ فنزلت هذه”

⁴⁴⁵ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 56. Ayrıca Esbâb-ı nüzûlün çeşitli tarifleri ve bu konu hakkında bilgi için bk. Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 13, 14; Zerkeşî, *Burhân*, 28; Süyûtî, *İtkân*, 1: 108, 109; a. mlf. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4-6; Zürkânî, *Menâhil*, 64; İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 44.

”⁴⁴⁶ (Sanki Resûlullah’a ...nın vakti hakkında sordular da bu âyet nâzil oldu) الآيه وقيل : نزلت هذه الآية “ Keşşâf tefsirinde daha ziyade “ نزلت هذه الآية فينا وفي... ”, “ (Bu âyetin...nın hakkında nâzil olduğu söylenmiştir), “ (Bu âyet bizler ve... lar hakkında nâzil olmuştur) ” ve “ (فأنزل الله تعالى... ونزلت هذه) ” gibi ifade şekilleri yer almıştır. Bununla birlikte iki tefsirde de sebep-i nüzûl aktarım kalıbı olarak en fazla tercih edileni “ (Allahu Teâlâ bu âyeti indirdi) ”⁴⁴⁸ şeklindedir. ⁴⁴⁸ Keşşâf’ta ise nüzûl dönemi meydana gelen bir olay veya sorulan bir soruya istinaden âyet indiğini belirten durumların aktarımında, söz konusu olay veya soru dile getirildikten sonra “ (فأنزل الله) ” tarzı kullanılmıştır.⁴⁴⁹

Esbâb-ı nüzûlün taaddüdü yani bir âyet hakkında birden fazla sebep-i nüzûlün zikredilmesi gibi, bunun tam zıddı olarak tek sebep-i nüzûle binaen ayrı ayrı âyetlerin nâzil olduğu da mervidir.⁴⁵⁰ Hem Mâtürîdî hem de Zemahşerî, belli bir âyetle ilgili birbirinden farklı sebep-i nüzûl rivâyetleri aktardıktan sonra bazen bu rivâyetler arasından tercih ettiklerini açıkça belirtmekte, bazen tercih belirtmeksizin sadece rivâyetleri nakletmekle yetinmekte, bazen de tercih ettikleri rivâyetin tercih sebebini açıklamaktadırlar. Böylece her iki müfessir, açıkça belirtmeseler de bir âyet hakkında birden fazla esbâb-ı nüzûlün taaddüdünü kabul eden bir izlenim vermektedirler. Farklı sebep-i nüzûl rivâyetleri bulunması halinde belli bir âyetin nüzûlünün tekrarlanmasına, yani âyetin farklı zaman dilimlerinde tekrar tekrar nâzil olmasına ilişkin *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da herhangi bir bilgi veya açıklama bulunmazken *Keşşâf*’ta, sadece Fâtiha sûresinin bir kez

⁴⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 79, 267, 518; 3: 334, 357, 642; 5: 75, 436; 8: 298; 9: 22, 285, 397, 560, 608; 10: 200, 415, 555.

⁴⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 219; 4: 262.

⁴⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 134, 587; 2: 100, 112, 353, 528, 541, 567; 3: 7, 221, 235, 246, 247, 278, 337, 534, 4: 91, 127; 6: 582; 7: 314, 8: 17, 135; 9: 330, 545, 628; 10: 77, 552.

⁴⁴⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 140; 3: 49, 136, 161, 447, 528; 4: 527.

⁴⁵⁰ Zürcânî, *Menâhil*, 69-73.

Mekke’de bir kez de Medine’de nâzil olduğuna dair bir rivayeti “قِيلَ (denildi)” kalıbıyla aktarılmaktadır.⁴⁵¹

Esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin izâfe edildiği şahıslar olarak *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da İbn Abbas, Abdullah İbn Ömer (ö. 73/692) ve Hz. Âişe gibi ashâbın ileri gelenleriyle birlikte Hasan-ı Basrî, İkrime (ö. 105/723) ve Kelbî (ö. 146/763) gibi tâbiîn ve tebe-i tâbiîn ileri gelenlerinin rivâyetlerine yer verilmektedir.⁴⁵² *Keşşâf*’ta ise Muaz b. Cebel (ö. 17/638), Hz. Ömer (ö. 23/644) ve İbn Abbas gibi ashabın ileri gelenleri ile Mücâhid (ö. 103/721), Hasan-i Basrî ve Katâde (ö. 117/735) gibi tâbiîn neslinin önde gelen müfessirlerin rivâyetleri aktarılmaktadır.⁴⁵³

Esbâb-ı nüzûle dair belli bir şahsa nispet edilmeksizin meçhul kalıplarla aktarılan rivâyetlerin çokluğu, iki tefsirin ortak yönlerinden birini teşkil etmektedir. Nitekim her bir tefsirde, “قِيلَ (denildi), رُوِيَ (rivâyet edildi), ذكر في بعض (bazı kıssalarda zikredildi) ve يُقَالُ (söylenmektedir)” vb. meçhul sığılarla yapılan rivâyet aktarımları oldukça fazla olup bunlar arasında en fazla kullanılan “قِيلَ” kalıbıdır. Ayrıca her bir tefsirde esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin tüm senetleriyle değil, ashâptan veya tâbiînden senet zincirindeki ilk râvinin ismi zikredilmek suretiyle aktarıldığını belirtmek isteriz.

Konuyu işleme biçimi açısından bakıldığında Mâtürîdî, bazen bir âyetin sebab-i nüzûlüne dair rivâyetler aktardıktan sonra kendi tercih veya görüşünü açıkça belirttiği görülmektedir. Örneğin, Bakara sûresinin 102. âyetinin⁴⁵⁴ sebab-i nüzûlüne dair bazı rivâyetleri meçhul sığılarla aktardıktan sonra Mâtürîdî, herhangi bir tercih yapmaksızın “Biz bu olayın nasıl cereyan ettiğini bilmiyoruz.

⁴⁵¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 11.

⁴⁵² Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 580; 2: 93, 3: 7; 519; 8: 349, 350; 9: 77, 545; 10: 77.

⁴⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 117, 119, 227, 228, 232, 448; 2: 205; 4: 812.

⁴⁵⁴ “وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَازُوتَ وَمَاوُوتَ (Süleyman’ın hükümranlılığı hakkında şeytanların (ve şeytan tıynetli insanların) uydurdukları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmedir. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil’deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek sûretiyle küfre girdiler.)”

Bununla ilgili bildiğimiz yahudilerin nebi ve resullerinin kitaplarını bırakarak şeytanların kitaplarına, kendileri davet ettikleri sihre ve küfre icabet etmiş olduklarıdır.”⁴⁵⁵ diyerek görüşünü ortaya koymaktadır ki, buna benzer herhangi bir belirleme Zemahşerî’de yoktur. Zemahşerî ise birçok yerde meçhul kalıplar kullanarak esbâb-ı nüzûl rivâyetleri aktarmakla birlikte, Mâtürîdî’den farklı olarak bazen bir âyetin sebep-i nüzûlüne dair oldukça fazla detay vermektedir.⁴⁵⁶

Te’vilât’ta dikkat çeken önemli hususlardan biri olmak üzere bazen Mâtürîdî, herhangi bir rivâyete atıf yapmaksızın bir âyetin anlamsal çerçevesine uygun bir değerlendirme yapmaktadır. Nitekim “Bu âyet şöyle bir soru sorulması üzerine inmesi muhtemeldir” veya “Şöyle bir durum/olay meydana gelip âyetin de o olay üzerine nâzil olması kuvvetle muhtemeldir.” vb. değerlendirmeler *Te’vilât*’ta dikkat çekmektedir.⁴⁵⁷ Onun böyle bir tutum geliştirmesinin temel nedeni kanaatimizce, Mâtürîdî’nin âyetle ilgili herhangi bir sebep-i nüzûl rivâyetine ulaşmamış olması, ulaşmışsa da o rivâyeti güvenilir bulmamış olmasıdır.

Bazen her iki tefsirde, bir âyetle ilgili sebep-i nüzûl rivâyeti mevcut olmakla birlikte söz konusu rivâyetin aktarım sığıları, rivâyeti değerlendirme ve yapılan açıklamalar birbirinden farklı olabilmektedir. Nitekim Bakara sûresinin 26. âyeti⁴⁵⁸ çerçevesinde Mâtürîdî, “Sanki bu âyet, bazı yorumcuların da dile getirdiği gibi, kâfirlerin Hz. Peygamber’e ‘Senin rabbin sivrisinek vb. basit cüsseli varlıkları anmaktan utanmıyor, hâlbuki dünyadaki krallar bu tür şeyleri anmaktan utanırlar’ tarzı serzenişleri dolayısıyla nâzil olmuştur.”⁴⁵⁹ açıklamasını yapmaktadır. Zemahşerî ise öncelikle bu âyetin indiği dönemde dilsel açıdan bu tür kullanımların mevcudiyetine, hatta daha da öncesinde İncil’de bile benzer örneklerin var olduğuna dikkat çektikten sonra “Bu âyette geçen misalin, Allah’ın

⁴⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 522.

⁴⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 169, 205, 227, 385, 413, 414, 502, 514; 2: 176, 509.

⁴⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 53;

⁴⁵⁸ “اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيٰ اَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَيَقُوْلُوْنَ “اِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَيَقُوْلُوْنَ” (Allah bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, "Allah örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?" derler.)”

⁴⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 406.

kelamına benzemediği” yönünde yahudiler tarafından dile getirilen alay ve itirazlar üzerine mezkûr âyetin nâzil olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁰

Te’vilât’ın *Keşşâf*’tan farklı olarak yer verdiği hususlardan biri de, Mâtürîdî’nin sebep-i nüzûlle ilgili farklı rivâyetleri aktardıktan sonra “فلا ندري كيف” (Bu kıssanın/olayın nasıl olduğunu ve kimin hakkında olduğunu bilemeyiz)” değerlendirmesini yapıp, aktarılan sebep-i nüzûl rivâyetlerinden hiçbirine katılmadığını ortaya koyması ve “ويحتمل (muhtemeldir ki...)” diyerek kendi fikrini beyân etmesidir.⁴⁶¹ Bazen de sebep-i nüzûlle ilgili rivâyet(ler)i “قال (denildi)” diyerek naklettikten sonra genel ilke olarak “والله أعلم -”⁴⁶² (âyet indi, kim hakkında indiğini en iyi Yüce Allah bilir)”⁴⁶² demek ve herhangi bir tercih ve değerlendirmede bulunmamaktadır. Bazı yerlerde ise “اختلف في قصة الآية: قيل” (Âyetin kıssası hakkında ihtilâf edilmiş ve denilmiştir ki,)⁴⁶³ şeklinde ihtilâfa işaret ettikten sonra, yukarıdakine benzer şekilde “فلا ندري كيف كانت القصة، ولكن فيه” (Kıssanın nasıl olduğunu bilmiyoruz, fakat bu hususta ‘...’ vardır)” şeklinde değerlendirme yapmaktadır.⁴⁶⁴ Zerahşerî’den farklı olarak, kendine has bir üslup özelliği sayılabilecek şekilde bazen bir âyet çerçevesinde birçok rivâyet ve bilgi aktarımı yapan Mâtürîdî, her seçeneği ayrı ayrı ele alıp değerlendirmekte ve bu görüşler içerisinde sebep-i nüzûl olmaya en layık görüş adına gerekçeli yorumlarda bulunmaktadır.⁴⁶⁵

Genel anlamda sûrelerin bütününe yönelik sebep-i nüzûl zikretmeyen Mâtürîdî, istisna sayılabilecek bazı surelerde,⁴⁶⁶ örneğin Nebe sûresinin girişinde “Burada asıl olan bu sûrenin sorulan bir soruya cevap olarak veya sorgulanan bir durum üzerine nâzil olmuş olmasıdır”⁴⁶⁷ değerlendirmesini yapmaktadır.

⁴⁶⁰ Zerahşerî, *Keşşâf*, 1: 116.

⁴⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 454; 2: 403; 3: 29, 243, 262, 289, 442, 574; 5: 127.

⁴⁶² Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 454; 3: 29, 262,

⁴⁶³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3: 289.

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 3: 289.

⁴⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8: 349, 350.

⁴⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 23, 469, 609, 632, 643.

⁴⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 397.

Yine *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın *Keşşâf*'tan farklı özelliklerinden olmak üzere Mâtürîdî, esbâb-ı nüzûl rivâyetleri çerçevesinde eleştirel değerlendirme yapıp, itirazda bulunmaktadır. Nitekim Hucurât sûresinin ilk âyetleri hakkında zikredilen “Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’in huzurunda seslerini yükseltip çekişmeleri üzerine indiği”⁴⁶⁸ şeklindeki rivâyeti “قَالَ بَعْضُهُمْ (Bazıları dedi ki,)” kalıbıyla aktaran Mâtürîdî, bu rivâyete itiraz sadedinde “وعندنا (Bize göre)” diyerek, Peygamber’e arkadaşlık edip onun emir ve nehiyelerine ittibâ etmiş kimselerin, gaflet durumu veya Hz. Peygamber’in emriyle ilmi bir konuda münazara ve muhâvere durumu olmaksızın Hz. Peygamber’in huzurunda seslerini yükseltip tartışmayacaklarını belirtmekte; mezkûr âyetlerin ise müşrikler ya da münafıklar hakkında olacağını dile getirmektedir.⁴⁶⁹ Benzer şekilde Mâtürîdî, Tevbe sûresinin 17. âyetinin⁴⁷⁰ sebep-i nüzûlü adına bazı yorumcuların “Bu âyet, Abbâs b. Abdülmüttalib hakkında nâzil olmuştur.” şeklindeki görüşlerine “Âyetin sonundaki va'id/tehdidin Hz. Abbas gibi Müslüman biri hakkında olması ihtimal dışıdır” diyerek karşı çıkmaktadır.⁴⁷¹ İşte bu iki örnekten hareketle Mâtürîdî’nin, bilhassa Hz. Peygamber’in önde gelen ashâbına yönelik son derece güçlü sağduyuya sahip olduğu ve bunu ilke olarak benimsediği düşünülmektedir. Mâtürîdî, söz konusu ilkeye uymayan ve aksini belirten durumları ya doğrudan reddetmekte ya da te'vil ederek farklı şekillerde yorumlamaktadır. Nitekim Mâtürîdî, Duhâ sûresinin 3. âyetiyle ilgili zikredilen sebep-i nüzûl rivâyetine itiraz etmektedir. Bu âyetle ilgili dile getirilen “Vahyin gelişinin yavaşlaması veya gecikmesi/fetret dönemi Hz. Peygamber’e zor geldi. O zaman Hz. Hatice ‘Bana öyle geliyor ki rabbim seni terk etti ve sana gücendi’ demiştir. Ve âyet bunun üzerine nâzil olmuştur” şeklindeki rivâyeti meçhul sığa ile naklederek “Bu olayın

⁴⁶⁸ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 304.

⁴⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9: 324.

⁴⁷⁰ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ (Allah'a ortak koşanların, inkârlarına bizzat kendileri şahitlik edip dururken, Allah'ın mescitlerini imar etmeleri düşünülemez. Onların bütün amelleri boşa gitmiştir. Onlar ateşte ebedî kalacaklardır.)”

⁴⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 315, 316. Zemahşerî, aynı sebep-i nüzûl rivâyetini İbn Abbas merkezli ele almaktadır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 245, 246. Fakat söz konusu sebep-i nüzûl rivâyetinin İbn Abbas ile ilişkili olarak dile getirildiğini belirtmekte fayda vardır. Bk. Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 185; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 102.

nasıl olduğunu bilmiyoruz. Ancak Hz. Hatice ile ilgili anlatılanlar ihtimal dışıdır. Çünkü Hz. Hatice, diğer tüm Müslümanlar gibi bilir ki, Yüce Allah peygamberlerinden birini asla terk etmez ve ona gücenmez.” şeklindeki ilkesel değerlendirmesini yapmaktadır.⁴⁷²

Sebebin husûsîliğine mi, mananın umûmîliğine mi itibar edilir? Müşahhas ve muayyen bir sebebe mebni nâzil olan âyet umûmî bir hüküm ifade edebilir mi? Hem *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da hem de *Keşşâf*'ta sebebin husûsîliğinin lafzın umûmîliğine, dolayısıyla âyetten çıkarılacak hükmün umûmîliğine engel teşkil etmeyeceği görüşü hâkimdir. Müşahhas bir sebep-i nüzûle istinaden nâzil olsa bile Âl-i İmrân sûresinin 199. âyetinin⁴⁷³ ifade ettiği hükümlerde tüm insanların müşterek olduğunu belirten Mâtürîdî'ye göre “Bu âyet falan kişi hakkında nâzil oldu” denemez, ancak “Bu âyet, filanca kişinin şu durumu hakkında nâzil oldu” denilebilir.⁴⁷⁴ Benzer şekilde Nisâ sûresinin 58. âyeti⁴⁷⁵ bağlamında, âyetin sebep-i nüzûlü olarak bazı rivâyetleri meçhul kalıplarla aktaran müfessir, “Aslında bu âyet, insanları ilgilendiren tüm emanetler hakkında inmiştir” diyerek her ne kadar sebep hususi de olsa belirtilen mana ve hükmün umûmî şekilde ele alınması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁷⁶ Zemahşerî'nin açıklamalarından, bu hususta onun da Mâtürîdî gibi düşündüğü sonucu çıkarılmaktadır. Nitekim Zemahşerî, yahudilerin Hz. Peygamber'e gelerek “Bizim günahsız olan bu çocuklardan farkımız yoktur. Gündüz işlediğimiz günah gece, gece işlediğimiz ise gündüz

⁴⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 557. Ne var ki esbâb-ı nüzûl kaynaklarında bu âyetin sebep-i nüzûlü adına diğer rivâyetlerin yanında Hz. Hatice endeksli anlatılan böyle bir rivâyet çok az bir farkla mevcuttur. Bk. Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 363.

⁴⁷³ “وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْعُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ تَمَنَّا قَلِيلًا” (Kitap ehlinde öyleleri var ki, Allah'a, size indirilene ve kendilerine indirilene, Allah'a derinden saygı duyarak inanırlar. Allah'ın âyetlerini az bir değere satmazlar.)”

⁴⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 567. *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın şârihi Semerkandî, konu ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: Ahkâm alanında söz konusu âyet hakkında nâzil olduğu şeye bakılır. Eğer bu tüm insanları ilgilendiren zıhar, mülâ'ane, iftira vb. bir konuyla ilişkiliyse bu durumda falan kişinin şahsıyla ilgili nâzil olmuştur” denmesi câiz olmaz. Fakat şöyle denebilir: “Falanın yaptığı şu iş veya davranıştan dolayı nâzil olmuştur, yoksa kişinin bizzat şahsı üzerine değil.” Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 567.

⁴⁷⁵ “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ” (Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor.)”

⁴⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 221-223.

silinir” demeleri üzerine indiğini belirttiği Nisâ sûresinin 49. âyeti⁴⁷⁷ bağlamında “Kendini bu şekilde birtakım ayırıcı ve övücü sıfatlarla ortaya koymaya çalışan herkes bu âyetin kapsamına girer” ifadelelerini serdetmektedir.⁴⁷⁸ Diğer bir örnek olarak, Hac sûresinin 3. âyetinin⁴⁷⁹ “Melekler Allah’ın kızlarıdır, Kur’ân eskilerin masallarından ibarettir ve Allah çürümüş kemikleri diriltmeye kâdir değildir” diyen Nadr b. Hâris hakkında indiğini belirten Zemahşerî, “Bu âyet Nadr’a benzeyen ve Allah hakkında câiz olmayan şeyleri dile getiren herkesi kapsar” demektedir.⁴⁸⁰ Hümeze sûresinin ilk âyetlerinin Hz. Peygamber’i alaya alan Ahnes b. Şerîk, Ümeyye b. Halef, Velîd b. Muğîre hakkında nâzil olduğunu bildiren rivâyetleri meçhul sıgalarla aktaran Zemahşerî, “Sebeb husûsî olsa da va’id anlamı umûmî olup söz konusu çirkin fiili yapan herkese şâmil olup, ta’riz yoluyla hükmünü icra ettiği için burada sebebin husûsî, cezanın ise umûm olması câizdir” demektedir.⁴⁸¹ Bakara sûresinin 114. âyeti⁴⁸² çerçevesinde muhtelif sebep-i nüzûl rivâyetlerini aktardıktan sonra takdirî bir soruya Zemahşerî’nin verdiği “Sebeb husûsî olsa da hükmün umûmî olarak gelmesinde bir sakınca yoktur”,⁴⁸³ şeklindeki cevap, onun bu husustaki tutumunun en belirgin ifadesidir. İki müfessirin de üzerinde durduğu Nisâ sûresinin 58. âyeti hakkında Zemahşerî, Mâtürîdî gibi düşünmekte ve “Hitap umûmîdir ve emanetler konusunda herkesi kapsar” değerlendirmesiyle, esas olanın sebebin husûsîliği değil, lafız ve hükümlerdeki umûmilik olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁴ Tüm bu örneklerden, her iki müfessiri sebebin husûsîliğine değil lafzın, dolayısıyla hükmün umûmîliğine kani oldukları anlaşılmaktadır.

Süyûtî’nin yirmi civarında örnekle “Ashabdan bazılarının söylem ve niyetlerine muvafık inen âyetler” başlığı altında sebep-i nüzûlün devamı olarak

⁴⁷⁷ “أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا” (Kendilerini temize çıkaranları görmedin mi? Hayır! Allah dilediğini temize çıkarır ve kendilerine kıl kadar zulmedilmez.)”

⁴⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 510.

⁴⁷⁹ “وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ” (İnsanlardan kimi vardır ki, hiçbir bilgisi olmadığı halde Allah hakkında tartışmaya girer ve her azgın şeytanın ardına düşer.)”

⁴⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 140.

⁴⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 789.

⁴⁸² “وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا” (Allah’ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir.)”

⁴⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 179.

⁴⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 512.

ele aldığı;⁴⁸⁵ Mustafa Öztürk'ün ise Müslümanlığın koordinatlarının tespiti ve bu koordinatlara uygun isteklere vahyin uyumlu olması ve muvafakat etmesi şeklinde “vahiyle empati” başlığıyla sunmaya çalıştığı⁴⁸⁶ muvâfakatlar konusu da esbâb-ı nüzûl kapsamında ele alınagelen bir konu olmuştur. Nitekim muvâfakat konusunda Hz. Ömer'in bizzat kendisinin de işaret ettiği⁴⁸⁷ ve bu hususta en meşhur örneklerden olan Bakara sûresinin 124. âyeti⁴⁸⁸ hakkında her iki tefsirde, açıklamalar mevcuttur. Âyetteki “makâm-ı İbrahim”in neresi olduğuna dair çeşitli görüşleri aktaran Mâtürîdî, “Hz. Peygamber Mekke'ye gelince Rukn-i Yemânî'de durmuş, bunun üzerine Hz. Ömer'in kendisine ‘Ey Allah'ın Rasûlü, burasını namazgâh edinsen’ demesi üzerine bu âyet nâzil olmuştur” rivâyetini aktarmaktadır.⁴⁸⁹ Zemahşerî ise âyetteki emrin vucûbiyet değil, tercih ve mübahlık bildirdiğine dair yaptığı açıklamadan sonra “Nakledilmiştir ki, Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in elinden tutarak ‘Burası makam-ı İbrahim'dir’ buyurmuş, Hz. Ömer'in ‘Orayı musallâ edinelim mi?’ sorusuna ise ‘Ben bununla emredilmedim’ cevabını vermiştir. Güneş batmadan bu âyet nâzil oldu” şeklinde bir rivâyet zikretmektedir.⁴⁹⁰

Mâtürîdî, içkinin haramlığıyla ilgili son safhayı bildiren Mâide sûresinin 91. âyeti⁴⁹¹ çerçevesinde tam bir muvafakat-ı Ömer örneği aktarırken,⁴⁹² aynı örneği Zemahşerî, Mâide sûresinde değil, mushaf tertibi sırasına göre içki ile ilgili âyetlerin ilkinin yer aldığı Bakara sûresinin 219. âyeti⁴⁹³ bağlamında ele

⁴⁸⁵ Süyûtî, *İtkân*, 1: 124, 125.

⁴⁸⁶ Mustafa Öztürk, “Vahiyle Empati”, <https://www.youtube.com/watch?v=1fBuKV8zIz4>.

⁴⁸⁷ *Buhârî*, “Salât”, 402.

⁴⁸⁸ “وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (Bir zaman Rabbi İbrahim'i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: “Ben seni insanlara önder yapacağım.” İbrahim de, “Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)” demişti. Bunun üzerine Rabbi, “Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz” demişti.)”

⁴⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 561.

⁴⁹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 184.

⁴⁹¹ “إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?)”

⁴⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 605.

⁴⁹³ “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ” (Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: "Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından

Hitap/muhatap kriteri. Aynı şekilde İki tefsirde, bu kriterin esas alındığını da ortaya koyacak açık bir işaret mevcut değildir. Bu çerçevede sunulabilecek en önemli örneklerden olan Bakara sûresinin 21. âyetinin⁵⁰⁶ tefsiri bağlamında Mâtürîdî, herhangi bir açıklamada bulunmazken Zemahşerî, sadece, sahih senetli olduğuna vurgu yaparak “Bünyesinde يَا أَيُّهَا النَّاسُ ifadesi geçen her bir Kur’ân âyeti mekkî, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ifadesi geçenler ise Medenîdir. Bu açıdan bakıldığında يَا أَيُّهَا النَّاسُ اغْبُدُوا رَبَّكُمْ ifadesi, Mekke müşriklerine yöneliktir.”⁵⁰⁷ şeklinde bir rivâyeti aktarmakla yetinmiştir. Bu açıdan diğer bir örnek olacağını düşündüğümüz Nisâ ve Hac sûrelerinin 1. âyetlerindeki⁵⁰⁸ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ifadelerini Mâtürîdî, muhatap kesimin umumî veya hususî oluşu bağlamında ele alıp hitabın hususî olabileceği gibi umumî de olabileceğini, ancak her iki durumda da âyetteki emrin muhataplarının kâfirler olduğuna işaret etmiştir.⁵⁰⁹ Denilebilir ki, müfessirler mekkî-medenî konusunda hitap/muhatap eksenli bir bakış açısına da sahip değillerdir.

Zaman/hicret kriteri: Mekân ve hitap/muhatap kriterleri dışında son bir kriter olarak dile getirilen ve âlimlerin çoğunun nazarı itibara aldığı zaman/hicret kriterinin esas alındığına yönelik olarak iki müfessirin bakış açısını belirlemeye yetecek nitelikte net açıklamalar bulmak zordur. Nitekim mekkî-medenî ayrımında hicreti esas alanların temel örneklerinden olan Mâide sûresinin 3. âyeti ve Nisâ sûresinin 58. âyetleri⁵¹⁰ bağlamında *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da ve *Keşşâf*’ta, bu yönde özel vurgulu bir açıklamaya rastlanmamıştır. Şu istisna ile ki Zemahşerî,

⁵⁰⁶ “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اغْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” (Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah'a karşı gelmekten sakınsınız.)”

⁵⁰⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 95.

⁵⁰⁸ “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً” (Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının...)” ve “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةً” (Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir.)”

⁵⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 400, 401.

⁵¹⁰ “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ” (Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor.)”

sadece Lokman sûresinin 27. âyetinin⁵¹¹ tefsiri esnasında bazılarının bu âyeti hicretten sonra nâzil olduğu ve medenî saydığını, bazılarının ise mekkî saydığına dair rivâyetleri “فيل” diyerek aktarır, âyetin sebep-i nüzullerini de söz konusu ön kabullere göre değerlendirdiği görülmektedir.⁵¹²

Her ne kadar açıkça bir belirleme yapmamışlarsa da müfessirlerin yapmış oldukları bazı açıklamalardan, onların mekkî-medenî konusunda nasıl bir duruş ortaya koymaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. *Te'vilât*'taki açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî, özellikle sûrenin kimlik, konu ve genel muhteva bütünlüğünden hareketle mekkî-medenî vurgusu yapmakta, dolaylı olarak da bu meselede konusal bütünlük kriterini temele oturtmaktadır. Böylece hem tarih hem de toplumsal arka planla irtibatlı bir te'vil girişimiyle muhteva ve makasat endeksli bir bakış açısıyla meseleyi ele almaktadır. Nitekim Mâtürîdî, ittifakla medenî kabul edilen Mâide sûresinin muhteva açısından çoğunun ehl-i kitap hakkında nâzil olup onları peygamberlere iman etmeye davet ettiğini belirtmekte; aynı şekilde ittifakla mekkî addedilen En'âm sûresinin⁵¹³ müşriklere meydan okuyup tevhid ve ulûhiyetin sadece Allah'a ait olduğunu beyân, öldükten sonra yeniden dirilişi ispat üzere nâzil olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁴ Genel anlamda En'âm, Furkân, Yâsîn ve Sâd gibi mekkî sûrelerin müşrikleri tevhide davet ettiğine dikkat çeken Mâtürîdî, Mekke döneminde insanların putlara taptığını, bundan dolayı da söz konusu sûrelerin hemen hepsinin ehl-i şirk hakkında nâzil olduğu ve müşriklere karşı delillerle dolu olduğunu belirtmekte, bunun yanında mekkî sûrelerin Yüce Allah'ın vahdaniyet ve ulûhiyetini, risâlet ve nübüvvetin hakikatini, öldükten sonra dirilmeyi ispat etmeyi amaçlar biçimde müşriklere karşı delil olarak geldiğini kaydetmektedir.⁵¹⁵

⁵¹¹ “وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ” (Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah'ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez.)”

⁵¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 486.

⁵¹³ Mâide sûresi, İbn Abbas ve diğer tüm râvîlere nispet edilen rivâyetlerin hepsinde medenî olarak ele alınmakta ve herhangi bir ihtilâfın olmadığı belirtilmekte iken, En'âm sûresinin ise rivâyetlerin kahir ekseriyetinde mekkî olarak ele alındığını belirtmek isteriz. Bk. Ünver, “Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi”, 111-122.

⁵¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 497; 4: 17, 42, 111, 165, 186; 8: 33, 518, 642.

⁵¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 497; 4: 17, 42, 111, 165, 186; 8: 33, 518, 642.

Yine Mâtürîdî, vahyin bağlamı ile sûre muhtevası arasındaki ilişkiye ve bütünlüğe dikkatleri çeken diğer bir açıklamasını Câsiye sûresinin 14. âyeti⁵¹⁶ çerçevesinde yapmakta, bu sûrenin mekkî bir sûre oluşu ve Mekke şartlarında Müslümanların müşriklere karşı durumunu göz önünde bulundurarak “Bu âyetler Mekke’de nâzil olmuştur. Hâlbuki Mekke’de Müslüman olanlar müşriklerin baskıları altındaydılar. Öyleyse nasıl olur da Müslüman kimselerden inanmayan kâfirleri affedip bağışlamaları istenir?” diye sormakta, soruya da bağlamı dikkate alarak iki açıdan cevap verilebileceğini belirtmektedir.⁵¹⁷ Yine bunun gibi Mâtürîdî nezdinde, Kur’ân’daki kavram veya kelimelerin anlamı söz konusu kavram veya kelimenin içerisinde yer aldığı âyetlerin mekkî-medenî oluşuna göre değişebilir. Örnek olarak İbrahim sûresinin 28. âyetindeki⁵¹⁸ “دَارَ الْبُورِ” (helak yurdu)” ifadesini ele alan müellif, ilk olarak sûrenin bir bütün olarak mı, yoksa istisnalarıyla birlikte mi mekkî olduğuna dair ihtilâfı zikretmektedir. Sûreyi medenî sayanlara göre bu ifadenin “Bedir günü”, mekkî addedenlere göre ise “Cehennem” olduğunu aktaran müellif, kendi görüşünü “Âyetin zâhiriyle uyumlu olan, bu ifadeyi ‘Cehennem’ olarak ele almaktır” diyerek ortaya koymaktadır.⁵¹⁹ Aynı doğrultuda diğer bir örneği En’âm sûresi bağlamında dile getiren Mâtürîdî, sûrenin genel manada müşriklere karşı delil olarak nâzil olduğunu zikrettikten sonra sûrenin bazı âyetlerinin ehl-i kitaba karşı delil olarak indiğinin belirtildiğini ifade ederek sûrede yer alan “el-kitâb” lafzı ile kastedilen mananın, muhatap kesimin değişmesine veya sûrenin mekkî-medenî addedilmesine göre değişeceğine işaret eden açıklamalar yapmaktadır.⁵²⁰

⁵¹⁶ “قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ” (İnananlara söyle, Allah'ın (ceza) günlerinin geleceğini ummayanları (şimdilik) bağışlasınlar ki Allah herhangi bir topluma (kendisi) kazandığının karşılığını versin.)“

⁵¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 220.

⁵¹⁸ “أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ ﴿٢٨﴾ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ” (Allah'ın nimetini küfre değişenleri ve kavimlerini helak yurduna, yaslanacakları cehenneme sürükleyenleri görmedin mi? O ne kötü duraktır!)“

⁵¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 393.

⁵²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 42.

Zemahşerî, Mâtürîdî ile birebir örtüşmese bile, ona benzer yorumlar yapmaktadır. Nitekim müellif, Müddessir sûresinin 31. âyetini⁵²¹ tefsir ederken “Bu sûre mekkî bir sûre olup Mekke’de nifak bulunmadığına, nifakın Medine’de ortaya çıkmasına rağmen âyette nasıl olur da kalplerinde nifak hastalığı bulunan münafıklar zikredilir?” şeklindeki bir soru takdir edip bu soruyu “Bunun anlamı, ‘hicret sonrasında Medine’de ortaya çıkacak münafıklara söyle’ şeklindedir.” diyerek cevapladıktan sonra böyle bir durumun Müddessir sûresinin mekkî olmasıyla çelişen bir durum olmayacağını belirtmektedir.⁵²² Ayrıca Nasr sûresinin baş tarafındaki kısa künye bilgisinde “Nasr sûresinin Veda Haccı sırasında Mina’da nâzil olduğu, ancak medenî addedildiği”⁵²³ bilgisini aktarmaktadır. Bu bilgilerden hareketle rahatlıkla söylenebilir ki Zemahşerî, her ne kadar mekkî-medenî kavramlarına yönelik açık bir tercih belirtmiyorsa da gelenekteki ilmî birikimin farkındadır ve buna uygun bir üslup ve filolojik izahatla meseleyi ele almaktadır.

Bu arada her iki müfessir, görülebildiği kadarıyla, hazarî, seferî, leylî,⁵²⁴ nehârî, sayfî, şitâî, firâşî, nevmî, arzî, semâvî; Cuhfe’de, Beyt-i Makdis’te, Tâif’te, Hudeybiye’de nâzil olanlar; Mekke’de nâzil olup Medine’ye taşınanlar, Medine’de nâzil olup Mekke’ye veya Habeşistan’a taşınanlar; Mekke’de nâzil olup hükmü Medenî olanlar ve Medine’de nâzil olup hükmü mekkî olanlar gibi özel vurgulu açıklamalar yapmamaktadırlar.

Mâtürîdî ve Zemahşerî, gerek esbâb-ı nüzûl gerekse mekkî-medenî bağlamında olsun, bir sûre veya âyetin birden fazla inmesi, yani nüzulünün tekrar etmesine taraftar değildirler. Sadece Fâtiha sûresinde Zemahşerî, öncelikle bu sûrenin mekkî olduğunu belirtip “Fâtiha sûresinin bir defa Mekke’de bir defa da

⁵²¹ “وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيُشَاقِقُوا الَّذِينَ آمَنُوا وَهُمْ لَا يُؤْتَابُ الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا (Biz, cehennemlin görevlilerini ancak meleklerden kıldık. Onların sayısını inkâr edenler için bir imtihan vesilesi yaptık ki kendilerine kitap verilenler kesin olarak bilsinler, iman edenlerin imanını artsın, kendilerine kitap verilenler ve mü'minler şüpheye düşmesin, kalplerinde bir hastalık bulunanlar ile kâfirler, "Allah örnek olarak bununla neyi anlatmak istedi" desinler.)”

⁵²² Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 639.

⁵²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 805.

⁵²⁴ Zemahşerî, sadece bir yerde Hac sûresinin 1. ve 2. âyetlerinin Benî Mustalik gazvesi sırasında geceleyin nâzil olduğu ve o gece meydana gelen durumlara dair bir rivâyeti “ruviye” kalıbıyla aktarmakta ve herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 45.

Medine’de olmak üzere iki kez nâzil olduğu” şeklindeki rivâyeti “قِيلَ” lafzıyla aktarmakla yetinmektedir.⁵²⁵ Bu bağlamda örnek olacağı düşünülebilecek İhlâs sûresi hakkında ise sadece Zemahşerî, sebep-i nüzûle dikkat çekerek sûrenin Mekke’de nâzil olduğuna işaret etmekle yetinmektedir.⁵²⁶

Belirtilmesi gerekir ki Mâtürîdî, tarihî arka planı ve nüzûl bağlamını dikkate alarak âyetlerin anlamlandırılmasına özellikle dikkat etmektedir. Bu çerçevede Ebû Mansûr, Cin sûresinin 18. âyetinde⁵²⁷ yer alan الْمَسَاجِدَ (mescitler) ifadesi ile kastedilen mescidin Mescid-i Haram olduğunu, zira söz konusu sûrenin mekkî olduğu ve Mekke döneminde o bölgede Mescid-i Haram’dan başka bir mescidin olmadığını belirtmektedir.⁵²⁸ Benzer bir tutum sergileyen Zemahşerî de kelimelerin filolojik durumu ve anlamını açıklarken mekkî-medenî ile irtibat kuran Zemahşerî, âyetlerde geçmekte olan نَارَ (ateş) kelimesinin lam-ı tarifli olup olmamasını mekkî-medenî üzerinden ele alıp “Niçin nâr kelimesi Tahrîm sûresinde نَارَ şeklinde nekre olarak, Bakara sûresinde النَّارَ şeklinde marife olarak geçmektedir?” şeklinde takdir ettiği soruya, Kur’ân’ın indiği tarihî arka plan ile nüzûl bağlamını dikkate alarak “Tahrîm sûresi Mekke’de indiğinden muhataplar bu kelimeyi ve ifade ettiği hususu bilip anlamışlardı. Sonra Bakara sûresinde aynı kelime tekrar geçince, muhataplarca bilinen bir kelime olduğundan marife olarak geldi.” cevabını vermiştir.⁵²⁹ Aynı şekilde Zemahşerî, vahiy kronolojisine paralel şerî ahkâmın kronolojik seyrini ele alıp irdelerken de mekkî-medenî irtibatı kurmaktadır. Müfessir, En’âm sûresinin 141. âyetindeki “وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا” (hasat günü de hakkını verin, fakat israf etmeyin.)” ifadeleri için “ Bu âyet mekkîdir. Zekât ise Medine’de farz kılınmıştır. Dolayısıyla burada حَقُّ kelimesiyle kastedilen, hasat zamanında fakirlere ve miskinlere tasadduk edilen kısım olup, bu

⁵²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 11.

⁵²⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 812.

⁵²⁷ “وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا” (Şüphesiz mescitler, Allah'ındır. O halde, Allah ile birlikte hiç kimseye kulluk etmeyin.)”

⁵²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 258.

⁵²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 108.

mükellefiyet öşrün farz kılınmasına kadar Müslümanlara farz idi.” değerlendirmesini yapmaktadır.⁵³⁰

Te'vîlâtü'l-Kur'ân müellifinin, konuları bütünlük ve tutarlılık ilkesi çerçevesinde ele almaya çalıştığını ve buna uymayan hususları ya doğrudan reddettiği ya da te'vil ederek kabul ettiği daha önce dile getirilmişti. Bu bağlamda rivâyetler veya naslar arasında çelişki varmış izlenim veren bazı hususların çözümü adına mekkî-medenî irdelemesi yapan Ebû Mansûr, “İkrâh, yani dinde zorlamanın olmadığını belirten Yûnus sûresinin 99. âyeti⁵³¹ ile ikrâh vurgusu taşıyan Fetih sûresinin 16. âyeti⁵³² ve ‘Ben, lâ ilâhe illallâh deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum’⁵³³ hadisinin arası nasıl cem edilecektir?” sorusunu sormaktadır. Soruya iki açıdan cevap verilebileceğini belirten Mâtürîdî, cevap şıklarından birini Yânus sûresinin mekkî, Fetih sûresinin ise medenî olmasıyla ifadelendirip, bunun yanında vahyin kronolojisini de dikkate alarak “Başlangıçta yani Mekke döneminde ikrâh yok iken daha sonrasında Medine döneminde Hz. Peygamber, müşriklerle savaşmak ve onları dine zorlamakla emrolunmuştur.” açıklamasını yapmaktadır.⁵³⁴

Diğer taraftan Mâtürîdî, Muhammed sûresinin 1. âyeti⁵³⁵ üzerinden yorumcuların çoğunluğunun “Bu âyette kastedilenler Mekke ehlidir.” şeklindeki görüşlerine itiraz ederek, en uygun olanın âyette kastedilenlerin, Medine halkından ehl-i kitap olacağını söylemektedir. Zira müfessire göre bu sûre, medenîdir. Fakat belirtmek isteriz ki Mâtürîdî, diğer görüş sahiplerinin tercihi “Medine ehli” görüşünü kendi tercihi olarak sunmakta ve “En iyi bilen Allah’tır”

⁵³⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 79, 80.

⁵³¹ “وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ” (Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekün iman ederlerdi. Böyle iken sen mi Mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın.)”

⁵³² “فُلٌ لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ” (Bedevîlerin (savaştan) geri bırakılanlarına de ki: "Siz, güçlü kuvvetli bir kavme karşı teslim oluncaya kadar savaşmaya çağırılacaksınız.)”

⁵³³ Buhârî, “Kitâbü's-Salât” 392; Müslim, “Kitâbü'l-İmân”, 32/20.

⁵³⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6: 87.

⁵³⁵ “الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالُهُمْ” (İnkâr edenler ve Allah yolundan alıkoyanlar var ya; İşte Allah onların bütün amellerini boşa çıkarmıştır.)”

ifadesiyle duruşunu ortaya koyarak kesin bir yargıda bulunmaktan kaçınmaktadır.⁵³⁶

Yine Mâtürîdî, Muhammed sûresinin 38. âyeti⁵³⁷ çerçevesinde âyete yönelik yapılan açıklamaları “Fakat bu uzak bir yorumdur. Çünkü bu sûre medenîdir ve Mekke ehline bu şekilde hitap edilmesi muhtemel değildir” diyerek değerlendirmekte, bir önceki örneğe göre daha sert bir tavırla itirazını ortaya koyarak, söz konusu âyette Medine ehline hitap edildiğini belirtmektedir. Benzer biçimde Zâriyât sûresi 19. âyetinin⁵³⁸ zekât hakkında nâzil olduğunu belirten görüşe “Bu muhtemel değildir. Çünkü bu sûre mekkî olup, Mekke’de farz kılınan sadaka yoktur” şeklinde itiraz ettikten sonra “Âyetin zekât hakkında olduğuna yönelik haberler, şâyet sahih ise o zaman bu âyetler hariç, Zâriyât sûresi mekkîdir denilebilir”⁵³⁹ şeklinde kendi görüşünü ortaya koymaktadır.⁵⁴⁰ Konuyla ilgili eleştiri ve karşı çıkışlarını son derece müsamahakâr bir üslupla ortaya koyan Mâtürîdî, mekkî-medeniliği ihtilâflı sûreler hakkında da tavrını sürdürmekte ve her görüşe saygı duyan bir tutum içerisine girmektedir. Örneğin, Mutaffifîn sûresi hakkında “Bazıları bu sûrenin mekkî olduğunu, bazıları ise Mekke ile Medine arasında bir yerde nâzil olup mekkî olduğunu söylemiştir. Diğer bazıları ise sûrenin baş tarafının medenî, son kısmının ise mekkî olduğu görüşündedir” dedikten sonra, söz konusu ihtilâfın çözümü adına herhangi bir açıklama yapmaksızın ve kendi tercihini belirtmeksizin “En iyi bilen Allah’tır” demektedir.⁵⁴¹

Mâtürîdî kadar yoğun olmasa bile Zemahşerî de, nüzûl döneminin tarihi arka plan ve bağlamını dikkate alarak bazı itirazlar yapmakta ve bu itirazlarına delil olarak mekkî-medenî vurgusu yapmaktadır. Nitekim o, Rûm sûresinin 17.

⁵³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9: 262.

⁵³⁷ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنْ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ (İşte sizler, Allah yolunda harcamaya çağrılıyorsunuz. Ama içinizden cimrilik yapanlar var. Kim cimrilik yaparsa ancak kendi zararına cimrilik yapmış olur. Allah her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz.)”

⁵³⁸ “وَقِيْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْزُومِ (Mallarında (yardım) isteyen ve (iffetinden dolayı isteyemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardır.)”

⁵³⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9: 380. Diğer örnekler için bk. 10: 207.

⁵⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9: 288.

⁵⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 468.

âyetiyle⁵⁴² ilgili “Hasan-ı Basrî, niçin bu âyeti medenî saymaktadır?” sorusuna “Çünkü Hasan-ı Basrî, beş vakit namazın Medine’de farz kılındığını, Mekke’de ise farz olan namazın vakti tayin edilmeyen iki rekâtтан ibaret olduğunu söylemektedir” diyerek cevaplandırdıktan sonra kendi değerlendirmesini “Çoğunluğun tercihi beş vakit namazın Mekke’de farz kılındığı yönündedir.” diyerek yapmaktadır. Söz konusu âyet hariç sûrenin mekkî olduğunu da belirten Zemahşerî’nin dile getirdiklerinden hareketle onun, 17. âyetinin medenî kabul edilmesine değil de beş vakit namazın Medine’de farz kılınmasına yönelik görüşe karşı çıktığını görmekteyiz.⁵⁴³

Benzer şekilde tarihî şartları ve sûrenin mekkî-medeniliğini dikkate alarak Zemahşerî, Beled sûresinin 2. âyetinin⁵⁴⁴ manasını “Sen ey Peygamber, gelecekte Mekke’yi fethedecek, öldürmek ve esir etmek dâhil her istediğini orada yapacaksın. Nihâyetinde bu durum gerçekleşmiş ve Mekke Hz. Peygamber’e helal kılınmıştır” şeklinde yorumlamaktadır. Ayrıca Zemahşerî, şimdiki zaman ifadesiyle gelecek zamanın kastedildiğini gösteren birçok örneğin Kur’ân’da mevcut olduğunu dile getirmekte ve âyetteki anlamın şimdiki zaman manasında olamayacağını, çünkü sûrenin ittifakla mekkî olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı âyeti şimdiki zamanda ele almanın muhal olduğu, çünkü bu sûre nâzil olduğunda bırakın Mekke’nin fethini, hicretin bile gerçekleşmediğine işaret etmektedir.⁵⁴⁵

Bir sûrenin başının mekkî, son kısmının ise medenî olup olmayacağına yönelik Mâtürîdî, Mâûn sûresinin mekkî-medeniliği hakkında kısmî bir ihtilâfın bulunduğunu belirterek, sûrenin medenî olduğuna dair İbn Abbas’ın görüşünü, mekkî olduğuna dair de Mukâtıl ve Mücâhid’in görüşünü aktarmaktadır. Sûrenin evvelinin mekkî son kısmının ise medenî olabileceğini, gerekçe olarak da sûrenin başında kendisinden bahsedilen kişinin Mekkelî As b. Vâil es-Sehmî olduğunu, sûrenin son kısmında ise münafıkların özelliklerinden sayılan gösteriş için namaz

⁵⁴² “فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ (Öyle ise akşama girdiğinizde, sabaha kavuştuğunuzda, Allah’ı tespih edin.)”

⁵⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 456, 457.

⁵⁴⁴ “لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴿١﴾ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ” (Sen bu beldeyken bu beldeye (Mekke’ye), babaya ve ondan meydana gelen çocuğa yemin ederim ki)”

⁵⁴⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 742, 743.

kılma hadisesinden bahsedildiğini belirtmektedir.⁵⁴⁶ Müzzemmil sûresinin 20. âyetini⁵⁴⁷ tefsir ederken, sûrenin hepsinin mekkî olduğunu iddia edenler olduğu gibi sûrenin baş kısmının mekkî, son kısmı olan 20. âyetinin ise medenî olduğunu benimseyenlerin de olduğunu ifade ederek her iki görüşün delillerini aktarmaktadır. “Âyette geçen zekât kelimesini kavramsal anlamda ele alarak, zekâtın Medine’de farz kılındığını, bunun da sûrenin son kısmının Medenî oluşuna delil teşkil ettiğini” söyleyen Ebû Bekir el-Esamm’ın görüşüne karşı çıkan Mâtürîdî, sırf zekât kelimesinden hareket etmenin yeterli olmayacağını belirtmektedir. Gerekçe olarak, zekât kelimesinin bilinen kavramsal anlamının dışında da kullanılmış olabileceğini belirtip ardından “En iyi bilen Allah’tır” demektedir.⁵⁴⁸ Aynı âyetin mekkî-medeniliğine yönelik Zemahşerî ise âyette farz olan namaz ve zekâtın kastedildiğini açık biçimde belirttikten sonra, âyetteki zekât kelimesinin “fıtır sadakası” olduğu görüşünü “قِيلَ” lafzıyla aktarmakla yetinmektedir. Bu tavrıyla Zemahşerî, Müzzemmil sûresinin tamamını mekkî kabul eden ve sırf zekât kelimesinden hareketle sûrenin son âyetinin medenî kabul edilmesi görüşüne taraftar olmayan Mâtürîdî’den farklı olarak, bu sûrenin baş tarafının mekkî, son âyetinin ise medenî olduğunu dile getirmektedir.⁵⁴⁹

Her iki tefsirde, sûrelerin girişinde söz konusu sûrenin mekkî-medeniliği, âyet sayısı, ismi ve benzeri teknik bilgiler aktarılmaktadır. Aktarılan bu bilgiler ışığında, *Keşşâf*’ın *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’dan daha detaylı bilgileri ihtiva etmekle beraber mekkî-medeniliğe vurgu ve bu yöndeki bilgi yoğunluğu açısından *Te’vilât*’ta daha fazla detayın olduğunu belirtmekte fayda addediyoruz. Aşağıda sûre başlarında verilen bilgileri tablo şeklinde aktararak, hem okuyucunun daha rahat değerlendirme yapmasına imkân tanımak hem de değerlendirme adına mekkî-medenî kapsamındaki bilgiler ışığında bazı hususları vurgulamak istiyoruz.

⁵⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 622.

⁵⁴⁷ إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنَضْفَهِ وَتُلْئُهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الدَّيْنِ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ “ (Ey Muhammed! Şüphesiz Rabbin, senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını ve üçte birini ibadetle geçirdiğini biliyor. Beraberinde bulunanlardan bir topluluk da böyle yapıyor. Allah gece ve gündüzü düzenleyip takdir eder. Sizin buna (gecenin tümünde yahut çoğunda ibadete) gücünüzün yetmeyeceğini bildi de sizi bağışladı (yükünüzü hafifletti.) Artık Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.)”

⁵⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 293-25. Benzer diğer bir örnek için bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 468

⁵⁴⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 63

Sûre adı ve sırası		Te'vîlâtü'l-Kur'ân	Keşşâf
		Mekkî-Medenî	Mekkî-Medenî
1	Fâtiha	-----	Mekkî
2	Bakara	-----	Medenî
3	Âl-i İmrân	-----	Medenî
4	Nisâ	-----	Medenî
5	Mâide	-----	Medenî
6	Enam	-----	Mekkî (istisnâlı)
7	Araf	Mekkî	Mekkî (İstisnâlı)
8	Enfâl	-----	Medenî (istisnâlı)
9	Tevbe	-----	Medenî (istisnâlı)
10	Yunus	-----	Mekkî (istisnâlı)
11	Hûd	-----	Mekkî (istisnâlı)
12	Yusuf	-----	Mekkî (istisnâlı)
13	Rad	Mekkî	Medenî/ihtilâflı
14	İbrahim	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
15	Hicr	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
16	Nahl	Mekkî (istisnâlı)	Mekkî (istisnâlı)
17	İsrâ	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
18	Kehf	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
19	Meryem	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
20	Tâ hâ	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
21	Enbiyâ	Mekkî	Mekkî
22	Hac	Mekkî (istisnâlı)	Mekkî (istisnâlı)
23	Müminûn	Mekkî	Mekkî
24	Nûr	Medenî	Medenî
25	Furkân	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
26	Şuarâ	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
27	Neml	Mekkî	Mekkî
28	Kasas	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
29	Ankebût	Mekkî (istisnâlı)	Mekkî (istisnâlı)
30	Rûm	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
31	Lokmân	Mekkî (istisnâlı)	Mekkî (istisnâlı)

32	Secde	Mekkî (istisnâlı)	Mekkî (istisnâlı)
33	Ahzâb	Medenî	Medenî
34	Sebe'	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
35	Fâtır	Mekkî	Mekkî
36	Yâsîn	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
37	Sâffât	Mekkî	Mekkî
38	Sâd	Mekkî	Mekkî
39	Zümer	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
40	Mümin	Mekkî	Mekkî
41	Fussilet	Mekkî	Mekkî
42	Şûrâ	Mekkî (istisnâlı)	Mekkî (istisnâlı)
43	Zuhruf	Mekkî	Mekkî
44	Duhân	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
45	Câsiye	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
46	Ahkâf	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
47	Muhammed	Medenî	İhtilâflı
48	Fetih	Medenî	Medenî
49	Hucurât	Medenî	Medenî
50	Kâf	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
51	Zâriyât	Mekkî	Mekkî
52	Tûr	Mekkî	Mekkî
53	Necm	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
54	Kamer	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
55	Rahman	İhtilâflı	Medenî
56	Vâkı'a	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
57	Hadîd	Mekkî	Medenî
58	Mücâdele	Medenî	Medenî
59	Haşr	Medenî	Medenî
60	Mümtehine	Medenî	Medenî
61	Saff	İhtilâflı	Medenî
62	Cuma	Medenî	Medenî
63	Münâfikûn	Medenî	Medenî
64	Teğâbun	Medenî	İhtilâflı
65	Talak	Medenî	Medenî

66	Tahrîm	Medenî	Medenî
67	Mülk	Mekkî	Mekkî
68	Kalem	Mekkî	Mekkî
69	Hâkka	Mekkî	Mekkî
70	Meâric	Mekkî	Mekkî
71	Nûh	Mekkî	Mekkî
72	Cin	Mekkî	Mekkî
73	Müzzemmil	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
74	Müddessir	Mekkî	Mekkî
75	Kıyâme	Mekkî	Mekkî
76	İnsan	Mekkî	Medenî
77	Mürselât	Mekkî	Mekkî (istisnâlı)
78	Nebe'	Mekkî	Mekkî
79	Nâziât	Mekkî	Mekkî
80	Abese	Mekkî	Mekkî
81	Tekvîr	Mekkî	Mekkî
82	İnfitâr	Mekkî	Mekkî
83	Mutaffifîn	Mekkî	Mekkî
84	İnşikâk	Mekkî	Mekkî
85	Burûc	Mekkî	Mekkî
86	Târık	Mekkî	Mekkî
87	A'lâ	Mekkî	Mekkî
88	Ğâşiye	Mekkî	Mekkî
89	Fecr	Mekkî	Mekkî
90	Beled	Mekkî	Mekkî
91	Şems	Mekkî	Mekkî
92	Leyl	Mekkî	Mekkî
93	Duhâ	İhtilâflı	Mekkî
94	İnşirâh	Mekkî	Mekkî
95	Tîn	Mekkî	Mekkî
96	Alak	Mekkî	Mekkî
97	Kadr	Mekkî	Mekkî/Medenî
98	Beyyine	Medenî(İstisnâlı)	Mekkî/Medenî
99	Zelzele	Mekkî	Medenî/Mekkî

100	Âdiyât	Mekkî	Mekkî/Medenî
101	Kâri'a	Mekkî	Mekkî
102	Tekâsür	Mekkî	Mekkî
103	Asr	Mekkî	Mekkî
104	Hümeze	Mekkî	Mekkî
105	Fîl	Mekkî	Mekkî
106	Kureyş	Mekkî	Mekkî
107	Mâûn	Mekkî	Mekkî/Medenî
108	Kevser	Mekkî	Mekkî
109	Kâfirûn	Mekkî	Mekkî
110	Nasr	Medenî	Medenî (Mina'da)
111	Tebbet	Mekkî	Mekkî
112	İhlâs	Mekkî	Mekkî/Medenî
113	Felak	İhtilâflı	Mekkî/Medenî
114	Nâs	Medenî	Mekkî/Medenî

a) *Keşşâf*'ta tüm sûrelerin mekkî-medeniliği hakkında bilgi verilirken *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da 11 sûre⁵⁵⁰ hakkında hiç bilgi verilmemiştir.

b) Zemahşerî, 35 sûrede⁵⁵¹ istisnaların mevcudiyetine işaret etmiş; buna karşılık Mâtürîdî ise sadece 7 sûrede⁵⁵² istisnaların bulunduğunu kaydetmiştir.

c) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da 83 sûrenin mekkî, 16 sûrenin medenî ve 4 sûrenin ihtilâflı olduğu belirtilip 11 sûre hakkında da hiç bilgi verilmezken; *Keşşâf*'ta 81 sûrenin mekkî, 22 sûrenin medenî ve 11sûrenin de ihtilâflı olduğu belirtilmiştir.

d) Mâtürîdî'nin hiç değinmediği Zemahşerî'nin ise hemen her sûrenin girişinde vermiş olduğu bilgilerden hareketle Kur'ân sûrelerinin kronolojik bir nüzûl tertibini oluşturmak mümkündür. Zira Zemahşerî, özellikle mekkî sûrelerin

⁵⁵⁰ Fâtiha, el-Bakara, Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide, el-Enam, el-Enfâl, et-Tevbe, Yûnus, Hûd ve Yusuf.

⁵⁵¹ el-Enam, el-Araf, el-Enfâl, et-Tevbe, Yunus, Hûd, Yusuf, İbrahim, el-Hicr, en-Nahl, el-İsra, el-Kehf, Meryem, Tâhâ, el-Hac, el-Furkan, eş-Şuarâ, el-Kasas, el-Ankebût, er-Rûm, Lokman, es-Secde, Sebe, Yâsîn, ez-Zümer, eş-Şûrâ, ed-Duhân, el-Câsiye, el-Ahkâf, Kâf, en-Necm, el-Kamer, el-Vâkı'a, el-Müzzemmil ve el-Mürselât.

⁵⁵² en-Nahl, el-Hac, el-Ankebût, Lokman, es-Secde, eş-Şûrâ, el-Beyyine.

girişinde, söz konusu sûrenin hangi sûreden önce veya sonra nâzil olduğuna dair kronolojik tertibe yardımcı olacak bilgiler sunmaktadır.⁵⁵³

Görüldüğü üzere *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Keşşâf* tefsirlerinde mekkî-medenî çerçevesinde dile getirilen sözler, genel manada gelenekte var olan argümanla örtüşmekle birlikte iki müfessir de kendi genel bakış açılarına uygun bir üslupla söz konusu birikimden istifade etmiş, yeri geldiğinde bu birikimi tahlil ve tenkide tabi tutmuşlardır.

Genel olarak her iki müfessir, vahyin tarihi arka planını dikkate alarak bazen kendi kabullerini bazen de itirazlarını delillendirmişlerdir. Ancak bu iki tefsirin müstakil birer mukaddimesi olmadığından dolayı mekkî-medenî doğrultusundaki bakış açılarını derli toplu bir biçimde elde etmek imkânından mahrumuz. Bundan dolayı ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde mekkî-medenî ilmî çerçevesinde dile getirilen form özellikleri ve daha birçok meseleyi ortaya koyacak açıklamalara, bahse konu olan tefsirlerde rastlamadığımızı belirtmekte yarar addediyoruz. İki tefsirde hâkim olan bakış açısı, tefsirlerin genel karakterini aksettirecek şekilde olup, nihayetinde müelliflerin şöyle bir bakış açısına sahip olduklarını söyleyebiliriz: Tevhid, âhîret ve nübüvvet gibi dinin asıllarını teşkil eden esaslar üzerinde duran sûre ve âyetler mekkî; alışveriş, ibadât, ahlak, hukuk, diyet vb. toplumsal davranış kriter ve meselelerini merkeze alıp, bunlar üzerinde genel düzenlemeler getiren sûreler ise medenîdir.

3. Muhkem-Müteşâbih

Arapça'da حَكَم (h-k-m) kökünden türemiş “مُحَكَّم” kelimesi sözlükte “engellenmiş, sağlam kılınmış olan, harici etkilere karşı korunaklı” manalarına gelmekteyken; “benzemek” anlamındaki شَبِه (ş-b-h) kökünden türeyen “مُتَشَابِه” kelimesi ise “iki şeyin birbirine benzemesi ve bu benzerlikten kaynaklanan

⁵⁵³ Bu bağlamda Zemahşerî, Enam sûresinin Hicr sûresinden sonra, Araf sûresinin Sâd sûresinden sonra, Tevbe sûresinin Mâide sûresinden sonra, Nahl sûresinin Kehf sûresinden sonra, Ahzâb sûresinin Âl-i İmrân sûresinden sonra, İnsan sûresinin Rahmân sûresinden sonra ve Fîl sûresinin Kâfirûn sûresinden sonra nâzil olmuştur şeklinde neredeyse tüm sûrelerin girişinde açıklama yapmıştır. Tüm detay için *Keşşâf* tefsirinin sûre başlarına bakılabilir.

karışıklık” ekseninde bir mana döngüsüne sahiptir.⁵⁵⁴ Muhkem ve müteşâbih kavramlarının ıstılâhî anlamına dönük de birçok tanım yapılmış olup⁵⁵⁵ meselenin temelinde Kur’ân âyetlerinin anlam ve delalet bakımından net olup olmaması yatmaktadır.⁵⁵⁶

Te’vilât ve *Keşşâf* tefsirlerinde muhkem-müteşâbih konusu en yoğun şekilde Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti⁵⁵⁷ çerçevesinde ele alınmaktadır. Muhkem kavramını Mâtürîdî, “صَوَابٌ (doğru), سَدِيدٌ (isabetli), مُتَقَنٌ (sağlam), مَتِينٌ (güçlü kuvvetli) ve قَوِيٌّ (sağlam)” gibi kelimelerle ele alıp “bâtıl, yalan ve ihtilâftan uzak” şeklinde tanımlarken; Zemahşerî, “ihtimal ve karışıklıktan uzak, sağlam olan” anlamında ele almaktadır.⁵⁵⁸

Anlaşılması hususunda ihtilâfa sebep olmayacak derecede anlamı açık âyetlerin muhkem olmasının muhtemel olduğunu” belirten Mâtürîdî,⁵⁵⁹ bir bütün olarak muhkem olmasından⁵⁶⁰ hareketle Kur’ân’da bozukluk çelişki ve karışıklığın bulunmadığı; hiç kimsenin âyetleri değiştirme, eksiltme veya bu ilâhî mesajlara ilâvede bulunmaya güç yetiremediği, ayrıca Kur’ân’da tezat ve ihtilâfın

⁵⁵⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, 3: 66-68, 403, 404; Râzî, *Mucem-u mekâyis*, 3: 243; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü’l-luga*, thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), 6: 58. Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, 1: 206, 493; İsfahanî, *Müfredât*, 134, 135, 257, 258; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 31: 517; 35: 420. Ebu’l-Bekâ el-Hanefî, *Külliyât mu‘cem fi’l-mustalahât ve’l-furûku’l-lugavî*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısıri (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 380.

⁵⁵⁵ Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 370-372; Süyûtî, *İtkân*, 2: 5, 6; Zürkânî, *Menâhil*, 424, 425; M. Sait Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 18.

⁵⁵⁶ Zürkânî, *Menâhil*, s. 426.

⁵⁵⁷ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (O, sana Kitab’ı indirendir. Onun (Kur’ân’ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.) Ulûmü’l-Kur’ân’ın bir bölümü olan Muhkem-müteşâbih kavramları ve meselesi bu âyete dayandırılmış olup, muhkem-i hâs ve müteşâbih-i hâs kavramları da söz konusu çerçevede geliştirilmiştir. Bk. İbnü’l-vezîr Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî, *İsâru’l-hakk ‘ale’l-halk fi reddi’l-hilâfât ile’l-mezhebi’l-hakk min usûli’t-tevhîd* (Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987), 89, 90.

⁵⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 552; 4: 318, 432; 5: 102; 6: 3; 8: 142; 9: 375; 10: 246, 329; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 332-334.

⁵⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 305.

⁵⁶⁰ Hûd 11/2.

meydana gelmediğinin sabit olduğunu belirtmektedir.⁵⁶¹ Muhkem bir sûrenin indirilmesinin söz konusu edildiği Muhammed sûresinin 20. âyetindeki⁵⁶² “muhkemetun” lafzını “muhdesetun” kelimesiyle izah eden Mâtürîdî, muhdes lafzıyla da söz konusu sûrenin nâsih konumunda olup nüzûl açısından sonradan indiği ve kendisiyle amel edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca, âyetin bu kısmının İbn Mes‘ûd tarafından “sûretün muhdesetun” şeklinde kırâat edildiğini belirten müellif, muhkem bir sûrenin indirilmesini ise iki açıdan ele almaktadır. Müfessir, delil ve burhanlarla desteklenmeyi muhkemlik kabul ettiği gibi, bir sûrenin Yüce Allah katından indirildiğinin bilinmesi ve buna göre muhafaza edilmesini de muhkemlik olarak değerlendirmektedir.⁵⁶³

Diğer taraftan Zemahşerî, söz konusu âyette yer alan “muhkemetun” lafzını, net bir biçimde “müteşâbih olmayan, kıtal yani savaştan başka bir yöne hamledilmesi muhtemel olmayan” şeklinde ele almakta ve Mâtürîdî gibi, İbn Mes‘ûd’un kırâatini zikretmektedir.⁵⁶⁴ Ayrıca muhkem lafzını “sağlam olma” temelinde ele alan Zemahşerî, Mâtürîdî’den farklı olarak muhkem kavramını neshedilmeyen anlamında da kullanmakta ve Mâide sûresinin muhkem bir sûre olduğunu, yani ondan herhangi bir âyetin neshedilmediğini belirtmektedir.⁵⁶⁵

Her iki tefsirde müteşâbih kavramı, iki şey arasındaki benzerlik ve bu benzerlikten kaynaklanan anlamsal karışıklık ve ihtimal durumunun ortaya çıkması olarak ele alınmıştır.⁵⁶⁶ Tefsir edilemeyecek şekilde anlamı “mektûm” yani gizli ve kapalı olan âyetler için müteşâbih kavramını kullanan Mâtürîdî’ye göre, ihtilâf ve anlamsal açıdan dolayı bir âyetin tefsirinde meydana gelen kapalılık ve anlaşılmama halleri müteşâbihlikten kaynaklanmaktadır. Örneğin,

⁵⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6: 95.

⁵⁶² وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَنَظَرَ الْمُغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَى لَهُمْ
(İnananlar, "Keşke bir sûre indirilse!" derler. Fakat hükmü apaçık bir sûre indirilip de onda savaştan söz edilince; kalplerinde hastalık olanların, ölüm baygınlığına girmiş kimsenin bakışı gibi sana baktıklarını görürsün. O da onlara pek yakındır.)”

⁵⁶³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9: 277.

⁵⁶⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 316.

⁵⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: : 498, 602, 668, 749; 2: 80, 248; 3: 165, 202.

⁵⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 305, 309; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 151; 2: 51, 52. Ayrıca Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa* adlı eserinde ş-b-h kökünden ele alarak *iştebehe* kelimesinin bünyesinde bir karışıklık ve bir kapalılık barındırdığını, bunun sebebinin ise iki şey veya durum arasındaki benzerlik olduğunu belirtmektedir. Bk. Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, 1: 493.

gerçek bilgisine Hz. Peygamber'den başkasının muttali kılınmaması, nihaî manada tefsir edilememeleri anlamında hurûf-ı mukattaa, diğer tüm insanlar için müteşâbih kapsamındadır.⁵⁶⁷

Mâtürîdî, Zümer sûresinin 23. âyeti⁵⁶⁸ bağlamında, kitabın bir bütün olarak müteşâbih olmasını, onun insanların müellefatında meydana gelen ihtilâf ve çelişki durumlarından uzak olması olarak değerlendirmektedir.⁵⁶⁹ Aynı şekilde Zemahşerî'ye göre de söz konusu âyette geçen müteşâbihlikten maksat, âyetler arasındaki sıhhat ve sağlamlık, kitabın hak ve gerçek üzere bina edilmesi, lafızları arasındaki tenâsüp ve âhenk, nazmıyla muhataplara meydan okuyup muarızlarını âciz bırakması gibi hususlardır.⁵⁷⁰

Meselenin temelini teşkil eden mezkûr âyette yer alan “ümmü'l- kitab” ifadesi üzerinde iki tefsirde de açıklamalara yer verilmiştir. Bu ifade Mâtürîdî tarafından şu iki ihtimale göre değerlendirilmiştir: 1) Muhkemler, kitabın aslıdır veya diğer kitaplardan önce olup onların önüne geçen demektir. Mekke şehri için “ümmü'l-Kurâ” ve Fâtiha sûresi için “ümmü'l-Kur'ân” denilmesi buna örnektir. 2) Muhkem âyetler kitabın temeli maksat ve hedefidir.⁵⁷¹ Bu ifadeyi Mâtürîdî'ye yakın biçimde ele alsa da farklı şekilde ifadelendiren Zemahşerî'ye göre “aslü'l- kitab” olan muhkem âyetler, kitabın aslı olup müteşâbih âyetler, muhkemlere hamledilerek onların ışığı altında anlaşılmalıdır. Nitekim Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında tartışmalı meselelerden olan “ru'yetullah” yani Allah'ın kıyamet günü gözle görülmesi meselesi bağlamındaki âyetleri ele almış ve bunlardan Kıyâmet sûresi 23. âyetini⁵⁷² “müteşâbih”, En'am sûresinin 103. âyetini⁵⁷³ ise

⁵⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 371, 372; 2: 297; 4: 349; 9: 101, 343.

⁵⁶⁸ “اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” (Allah sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların derileri (vücutları) ondan dolayı gerginleşir. Sonra derileri de (vücutları da) kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar.)”

⁵⁶⁹ Mâtürîdî, görüşüne delil olara اَحْتِلَافًا كَثِيرٌ اللَّهُ لَوْجِدُوا فِيهِ اَحْتِلَافًا كَثِيرٌ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından(indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı. (en-Nisâ 4/82)” âyetini göstermektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 674.

⁵⁷⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 123.

⁵⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 308, 309.

⁵⁷² “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” (Rablerine bakacaklar.)”

⁵⁷³ “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ” (Gözler onu idrak edemez/göremez)”

“muhkem” olarak belirttikten sonra, Kiyâmet sûresindeki âyetin En‘am sûresindeki âyet ışığında anlaşılması gerektiğini kaydetmiştir.⁵⁷⁴

Müteşâbih âyetlerin mevcudiyetinin hikmetine dair “Kur‘ân‘da müteşâbih âyetler niçin vardır; Kur‘ân bir bütün olarak niçin muhkem kılınmamıştır?” şeklindeki bir soruya her iki müfessir de cevap vermektedir. Nitekim *Te‘vîlât* müellifi “Müteşâbihlerin mevcudiyetindeki hikmet nedir?” sorusuna müteşâbihleri iki kısma ayırarak cevap vermektedir. Buna göre: a) Şâyet müteşâbihler bilinebilecek hususlardan olursa bu durumda âlim kişinin cahil kişiye karşı üstünlüğü ortaya çıkmış olacaktır. b) Eğer müteşâbihler bilinmeyen, diğer bir deyişle mutlak anlamdaki müteşâbihât kısmından olursa bu durumda insanlar müteşâbihlerin varlık hikmeti ve onlar hakkında tevakkuf edip etmeyecekleri hususunda imtihan edileceklerdir. Zira dünya imtihan yurdudur ve Cenâb-ı Allah dilediğini dilediği şekilde imtihan etmeye kadirdir.⁵⁷⁵

Mâtürîdî gibi *Keşşâf* müellifi de bu hususta bir takım açıklamalar yapmıştır. Ona göre şayet âyetlerin hepsi muhkem kılınsaydı bu durumda insanlar kolayca elde edilen ve uğraşıp çabalamayı gerektirmeyen şeylerin peşine düşecek, âyetlerin delillendirilmesi ve anlaşılmasına yönelik derinlemesine incelemeler yapmayacak, muhakeme ve tefekkür gibi meşakkatli uğraşılardan yüz çevirmiş olacaklardı. Bunun sonucu olarak da ma‘rifetullah ve tevhidin bilinmesinin yegâne yolu iptal edilmiş olacaktı. Müellife göre ayrıca müteşâbihlerin varlığında bir imtihan yönü de mevcut olup bunlar sayesinde hak yolda yürüyenler ile dinde gelgit yapıp, yalpalayan kimseler birbirinden ayrılacak; âlimler, müteşâbihleri anlayabilmek amacıyla fikir jimnastiği yaparak tüm gayretlerini harcayıp, sonuç olarak birtakım büyük faydalar ve Allah katında mertebeler elde edeceklerdir. Muhakeme ve tefekkür esasına dayalı olarak tüm gayretini ortaya koyan kişi, en nihayetinde muhkem ve müteşâbih âyetler arasında bir mutabakatın olduğunu ve bir bütün olarak Kur‘ân‘da tenâkuzun bulunmadığını anlayacaktır. Böylece mümin kişinin hem kalbi mutmain olacak hem de iman açısından kesinlik elde edecektir.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 333.

⁵⁷⁵ Mâtürîdî, *Te‘vîlât*, 2: 313.

⁵⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 338.

İlmî gelenekte müteşâbihlerin tefsir ve te’vili, diğer bir tâbirle anlaşılıp anlaşılamayacağı ve yorumlanıp yorumlanamayacağı meselesi, söz konusu Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde vakfı lâzımın yerinin gramatik konumuna bağlı olarak ele alınmıştır.⁵⁷⁷ Bu çerçevede iki temel görüşün olduğunu belirten ve herhangi bir tercihte bulunmayan Mâtürîdî’nin hurûf-ı mukattaa hakkındaki açıklamaları ve müteşâbihlerin Kur’ân’da var olmasının hikmeti çerçevesinde dile getirdiklerinden anlaşılmaktadır ki, gerekli şartlar ve çalışmalar neticesinde müteşâbihlerin te’vili yapılabilir ve müteşâbihler yorumlanabilir. Ancak ona göre müteşâbihlerin anlaşılması adına yapılacak te’viller tefsir mahiyetinde olmayıp, sadece bir te’vil, yani yorumdan ibarettir.⁵⁷⁸ Bu açıdan bakıldığında da âyetteki durak yerinin “فِي الْعِلْمِ” üzerinde olduğunu belirten *Keşşâf* müellifi, müteşâbihlerin doğru te’vilinin “râsih” yani ilimde derinleşen kimseler tarafından bilinebileceği kanaatindedir. Âyette bir kınama durumunun mevcudiyetinden bahsedildiğini ve kınanacak konuma düşmeksizin müteşâbihleri doğru tefsir etmek için takip edilmesi gereken yegâne metodun, müteşâbih âyetleri muhkem âyetler ışığında, şayet varsa kavli ve fiili sünnet çerçevesinde ele almak olduğunu belirtmiştir.⁵⁷⁹ Dile getirdiği bu metodu doğru te’vil metodu olarak niteleyen Zemahşerî, müteşâbihlerin anlaşılmasında yetkin olanların ise ilimde derinleşen kişiler olduğu ve onların genel karakter ve ayırt edici vasıflarının her daim ilimle meşguliyetleri olduğunu kaydetmiştir.⁵⁸⁰

Âyette kınananların kimler olduğu ve bu kınamanın hangi durumlarda geçerli olacağı hususu iki tefsirde de ele alınmıştır. Bu minvalde âyetin devamında yer alan زَيْع kelimesinin “haktan sapmak, şek, şüphe ve tereddüt”

⁵⁷⁷ Vakf yerine göre anlamın değişip değiştimediği çerçevesinde Kur’ân’ın en bariz örneklerinden birisi bu âyettir. Zira selefin çoğunluğu, buradaki duraklamanın الله lafzı üzerinde olup, sonraki kısmın müstakil bir cümle olduğu kanaatindedir. İbn Abbas, Ubeyy b. Kâ’b ve İbn Mes’ûd gibi sahâbe müfessirlerin kırâatleri bu yönde olup, İbn Mes’ûd ... والراسخون ... şeklinde kırâati mevcuttur. Buna göre müteşâbihleri yalnızca Allah bilir. Mücâhid başta olmak üzere diğer grubu oluşturan zevat ise durağın العلم والراسخون في العلم ifadesinde olduğu kanaatindedir. İlk grup müteşâbihlerin anlamlarının bilinemeyeceğine dair bir bakış açısına sahipken, diğer grup olumlu kanaat belirtmiştir. Bk. Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 2: 104-112.

⁵⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 308-313.

⁵⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 333; 3: 36; 4: 212.

⁵⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 333.

manasına geldiğini belirten Mâtürîdî'ye göre, söz konusu kınama müteşâbihlere ittibâ hususunda değildir. Zira müteşâbih âyetler de Yüce Allah'ın katından indirilmiş olup onlara tâbi olanlar, hakikatte övülecek kimselerdir. Müellife göre âyetle bahse konu olan ittibâ, hakiki anlamda değildir. Çünkü bilinen bir gerçektir ki, bir şeye tâbi olmak o şeydeki hedefe tâbi olmaktır. Bu açıdan bakıldığında âyetteki kınamanın sebebi büyük olasılıkla, söz konusu kimselerin fasit görüşlerle müteşâbihleri te'vile kalkışmaları, özellikle de Hz. Peygamber'in bile muttali kılınmadığı mutlak müteşâbihlerin te'vilinin peşine düşmeleridir. Mutlak müteşâbihlerin te'viline kalkışılmaması gerektiğini belirten Mâtürîdî nezdinde, âyetle kınanan kimseler, hakikatlerini kavramaktan âciz kalmalarına ve kısır anlayışlarına rağmen muhkemlere değil de müteşâbihlere yönelip onların te'vilinin ardına düşen kimseler olabilir. Ayrıca kalplerinde sapma meyli bulunan söz konusu kimselerin haktan ayrılma eğilimindeki kişiler olabileceğini de dile getiren Mâtürîdî, kalpte sapmaya meyyal bir durumun oluşmasının ya inanç ya da bir amaç ve hedeften dolayı olacağını belirtmektedir. Müfessire göre bi'dat ehli, kalplerinde sapma bulunan ve art niyetli olarak müteşâbihlerin te'vilinin ardına düşen kimseler olup, böyle yaparak başkalarının zihinlerinde karışıklık meydana getirmek isterler.⁵⁸¹

Mâtürîdî'ye nispetle Zemahşerî, bu hususa daha az temas etmiştir. Zira âyetle yerilenlerin kalplerinde eğrilik bulunan “bidat ehli” kimseler olup, bu kişilerin usulsüz bir biçimde müteşâbihleri te'vil etmeye koyulduklarını, böylece insanları din hususunda şüpheyi düşürüp doğru yoldan saptırmaya çalıştıklarını vurgulamıştır. Müellife göre müteşâbihleri muhkemler ışığında te'vil etmeye çalışan kimseler, âyetle belirtilen kınama kapsamında değildir.⁵⁸²

Müteşâbihlerin temelinde yatan sebeplerle ilgili olarak Mâtürîdî'nin özel olarak dikkat çektiği bazı hususlar vardır. Zira konuşma dillerinin farklılığı sebebiyle insanların birtakım âyetlerde oluşacak anlam problem ve ihtilâflarını müteşâbih gerekçesi sayılabileceğini dile getiren *Te'vilât* müellifine göre, âyetlerin zâhir yönünün bâtın yönünden farklı anlama işaret etmesi, bu çerçevede bazı kimselerin zâhir yöne bazılarının ise bâtın yöne tutunmalarından doğacak

⁵⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 309-311.

⁵⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 333.

ihtilâflar da müteşâbih gerekçesi olabilir. Ancak bu minvalde oluşabilecek lafzî müteşâbihlikler mutlak müteşâbih olmayıp, gerekli şartların elde edilmesi sonucu çözümlenebilecek mahiyette müteşâbihlerdir. Müellife göre geçici olan anlama problemlerinin veya müteşâbihliğin çözümü ise müteşâbih âyetlerin muhkem âyetler ışığında ele alınmasıdır.⁵⁸³ Yine müellifin dikkat çektiği, aslında eleştirdiği diğer bir husus, mezhep refleksi ile müteşâbihlerin ardına düşülmesidir. Nitekim o, mezhep mutaassıbı olan bir kişinin, kendi iddialarını delillendirirken delil olarak kullandığı âyetleri muhkem ve kendi görüşünün hak/doğru; hasmının delil kullandığı âyetlerin ise müteşâbih olup yanlış yolda olduğunu iddia edeceğini belirtmektedir. Bu ve benzeri problemlerin çözümünün, kişinin kendi görüşünü ve tercih ettiği fikri iyice inceleyip araştırmasından geçeceğini belirten Mâtürîdî'ye göre bu tür problemler ve tartışmalı durumlarda, şâyet muhatabımız aklın benimsemek zorunda kaldığı bir delil ortaya koyarsa, söz konusu delilin kabul edilmesi gerekir. Çünkü kişinin hasmı da en az kendisi kadar davasında hak sahibidir ve benzer iddiaları ileri sürme hakkına sahiptir.⁵⁸⁴

Ayrıca Mâtürîdî, yukarıda zikredilen müteşâbihle ilgili âyete dayanarak Mu'tezile'nin aslah prensibinin nakzedildiğini iddia etmektedir. Müellife göre, Allah ilgili âyette bir sınıflandırma yapmış, muhkem âyetlerin insanlar adına dinî düzlemde daha net olmasına rağmen yine de Yüce Allah, muhkem âyetleri müteşâbih olanlardan açık seçik ayırt etmemiştir. Bunların açık seçik birbirinden ayrılmış olmasının aslah prensibi açısından daha uygun ve elzem olacağını dile getiren Mâtürîdî, bazen imtihan esasına binaen dinde aslah olanın yapılmamasının câiz olup bunun hikmet dışı değerlendirilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Zira müellife göre, bir durumun zıddının aslah olmasına rağmen Yüce Allah, imtihan hikmetine bağlı olarak insanlardan o durum hakkında aslah olmayanı isteyebilir.⁵⁸⁵

İlmî gelenekte çeşitli açılardan taksime tabi tutulan müteşâbihlere⁵⁸⁶ dair gerek *Te'vilât*'ta gerekse *Keşşâf*'ta herhangi bir sınıflandırma göze çarpmamakla birlikte Allah, kıyamet ahvalı, melekler, cin, şeytan gibi metafizik âleme ait

⁵⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 305.

⁵⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 312.

⁵⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 305, 306.

⁵⁸⁶ Bk. İsfahânî, *Müfredât*, 443, 444; Zürkânî, *Menâhil*, 427-429.

varlıklarla ilgili hususların anlatıldığı âyetler mutlak müteşâbih veya daimî müteşâbih olarak; fizikî âleme ait olan ve gerekli şartlar yerine getirilince anlaşılıp künhüne vakıf olunabilecek hususlarla ilgili âyetler ise geçici müteşâbih olarak ele alınmaktadır. Nitekim Kur'ân'da Allah'a isnat edilen “بَغْضَبٍ مِّنَ اللَّهِ” (Allah'ın gazabı)⁵⁸⁷ “وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ”⁵⁸⁸ (Allah onlarla alay eder),⁵⁸⁸ “وَجَاءَ رَبُّكَ”⁵⁸⁹ (Allah da tuzak kuruyordu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.),⁵⁸⁹ “وَلَا يُحِبُّكُمُ اللَّهُ”⁵⁹⁰ (Allah da sizi sevsin ve),⁵⁹¹ “وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ” (Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak),⁵⁹² “وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ” (Onun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır.)⁵⁹⁴ “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ”⁵⁹⁵ (Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir),⁵⁹⁵ “وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا”⁵⁹⁶ (Gemiği, Allah'ın yüzü işte oradadır),⁵⁹⁶ “وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ”⁵⁹⁸ ve “فِي جَنبِ اللَّهِ”⁵⁹⁷ (Allah'ın huzurunda)⁵⁹⁸ vb. âyetlerde Allah hakkında kullanılan insan biçimli bir çağrışıma sahip olan kelimeler hakkında iki müfessir, insanlara özgü fiil ve isimlerin Allah için kullanılırken sıradan, yani literal ve zahir anlamlarıyla ele alınmaması gerektiği kanaatindedir.

⁵⁸⁷ el-Bakara 2/61; en-Nisâ 4/93; Tâhâ 20/81.

⁵⁸⁸ el-Bakara 2/13-14.

⁵⁸⁹ Âl-i İmrân 3/54; el-Enfâl 8/30; Yunus 10/21.

⁵⁹⁰ el-Fecr 89/22.

⁵⁹¹ Âl-i İmrân 3/31.

⁵⁹² Âl-i İmrân 3/77.

⁵⁹³ el-A'râf 7/54; Yunus 10/3; Tâhâ 20/5.

⁵⁹⁴ el-Bakara 2/255.

⁵⁹⁵ el-Mâide 5/64; el-Fetih 48/10.

⁵⁹⁶ el-Bakara 2/115, 272; er-Ra'd 13/22; er-Rahman 55/27.

⁵⁹⁷ Hûd 11/37; Tâhâ 20/39.

⁵⁹⁸ ez-Zümer 39/56.

⁵⁹⁹ el-Hicr 15/29;

Te'vîlât müellifi, antropomorfik, yani teşbih temelli insan biçimci ifadelerin her biriyle ilgili müstakil açıklamalar yapmamakla birlikte, bu tarz ifadelerin Allah için kullanılması durumunda gerekli olan bakış açısını bir bütün olarak ortaya koymaktadır. Şöyle ki, müfessire göre “istivâ, mecî”, yed, kabza, hubb, istihzâ, mekr, nazar, arş, kürsî vb.” ifadelerin Yüce Allah için kullanıldığında ifade ettikleri anlamlar ile insanlar için kullanıldığında ifade ettikleri anlamların aynı olmayacağını ve tüm bu hususlarda temele konması gereken kaidenin şu olduğunu belirtmektedir: “Kur’ân’da Cenâb-ı Allah, insanlara karşı anlamsal hakikatini bildikleri, olgusal âleme ait kavram ve kelimelerle hitap etmiştir. Ancak söz konusu ifadeler Yüce Allah ile ilintili kullanıldığında literal ve zahir, yani hakikî anlamlarıyla kullanılmaz.” Müellife göre, bunun delili Kur’ân’dan *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* (O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.)⁶⁰⁰ âyeti ve Yüce Allah’ın aklen teşbih ve ortaklıktan münezze olmasının gerçeğidir. Zira Cenâb-ı Allah, yaratıkların durumlarını ifade eden her cihetten, sonradan var olan ve yaratılmaya ait her şeyden münezzehtir. Bunun böyle olduğuna iman etmek ve bu tür ifadeleri mutlak müteşâbih kabul etmek gerekir.⁶⁰¹

Keşşâf müellifi de söz konusu lafızların üzerinde durmakta ve bu lafızları te’vil ederek ele almaktadır. Zemahşerî’ye göre Allah’ın gazabının “Allah’ın âsi ve günahkârlardan intikam alma iradesi ve onları cezalandırması”, Allah’ın istihzâ etmesinin “Allah’ın başkalarıyla alay etmesi söz konusu olmayacağından Allah’ın münafıkları aşağılık ve hakir duruma düşürmesi”, Allah’ın mekri, yani tuzak kurmasının “Allah’ın Müslümanlara kurulan tuzakları boşa çıkarması ve kâfirleri farkına varamadıkları bir yerden yakalayıp sona doğru yaklaştırması”, Allah’ın gelmesinin “Allah’ın mutlak gücünün ve hükümlerinin temsilî olarak aktarılması” ve Allah’ın sevmesinin “Allah’ın kullarından râzı olup onların fiillerini övmesi” şeklinde te’vil edilmesi gerekir.⁶⁰² Benzer şekilde literal olarak “bakmak” anlamına gelen *نظر* kelimesinden hareketle kıyamet gününde Yüce Allah’ın kâfirlere bakmasını Zemahşerî, “Allah’ın kıyamet gününde kâfirleri aşağılaması” olarak te’vil etmiş ve Yüce Allah’ın arşa istivâsının zahirî anlamıyla

⁶⁰⁰ eş-Şûrâ 42/11.

⁶⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 386; 2: 237-239, 381, 413; 7: 267; 8: 704, 705; 10: 523.

⁶⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 66, 145-146, 353, 366; 2: 215, 337; 3: 79; 4: 751.

ele alınamayacağını, aksine bununla kinayeli bir şekilde “Allah’ın hâkimiyet ve hükümlerinin” ifade edildiğini belirtmiştir.⁶⁰³

Kısacası, her iki müfessir, âyetlerin siyak-sibakıyla uyumlu bir biçimde hem Allah’ın zatını teşbihten tenzih edecek bir üslup kullanmakta, özellikle de dilin beyân etme yönlerinden istifade ederek te’viller yaparak bu metotlarını tüm tefsirlerinde uygulamaktadırlar.⁶⁰⁴

4. Mübhemâtü’l-Kur’ân

Kur’ân’ın nâzil olduğu döneme ait varlık ve olaylar, birçok âyette doğrudan isimleri zikredilmek suretiyle değil de zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller, belirsiz zaman ve mekân zarfları gibi dilsel verilerle anlatılmıştır. Benzer şekilde Kur’ân, söz konusu ettiği kıssa ve tarihî olayların kahramanlarının isimlerini de açıktan dile getirmemiş, söz konusu olayların zaman ve mekânına açıktan işaret etmemiştir. İşte Kur’ân’da açıkça zikredilmeyen bu gibi hususları incelemek ve ortaya koymak amacıyla yapılan açıklamalar ve bu hedefle kaleme alınan eserlerin bütünü mübhemâtü’l-Kur’ân başlığı altında ele alınmaktadır.⁶⁰⁵

Mübhemâtü’l-Kur’ân ifadesi, “Algılanması ve anlaşılması zor olan, ayırıcı bir vasfa sahip olmayan şey, kendisiyle neyin kastedildiği açıkça anlaşılmayan, açık ve belirli olmayan söz”⁶⁰⁶ gibi kelime anlamlarını ihtiva eden “mübhem” kelimesi ile “Kur’ân” lafzından müteşekkil bir izafet tamlamasıdır. Bu ifade, “Kur’ân’da kendi ismiyle veya ne olduğunu ortaya koyan bir kelimeyle belirtilmeyip insan, melek, cin, hayvan, ağaç, yıldız ve şehir için kullanılan zamirler, işaret, zaman ve mekân isimleri, künye, lakap ve vasıf gibi kapalı kelime ve ifadelerle zikredilen hususlar”⁶⁰⁷ olarak tanımlanmıştır.

⁶⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 376; 3: 52.

⁶⁰⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 386; 2: 237-239, 381, 413; 7: 267; 8: 704, 705; 10: 523; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 180, 317; 2: 392, 525; 577; 3: 63; 4: 137, 446.

⁶⁰⁵ Zerkeşî, *Burhân*, 111-116; Süyûtî, *İtkân*, 2: 370-375; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 186-189; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 151-155.

⁶⁰⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1: 280.

⁶⁰⁷ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali el-Belensî, *Tefsîr-u mübhemâtü’l-Kur’ân*, thk. Hanife b. Hasan el-Kâsimî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1411/1991), 1: 35. Zerkeşî ve Süyûtî’nin eserlerinde Mübhemâtü’l-Kur’ân’ın ıstılah anlamına dair herhangi bir tanım yoktur. Diğer çeşitli tanımlar için bk. Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, *et-Ta’rîf ve’l-i’lâm fî mâ übhime mine’l-esmâi ve’l-e’lâm fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Abdullah Ali Mehennâ (Beyrut: 1987), 16; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 186; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 151; Halis Albayrak, “Mübhemâtü’l-

Mübhem kelimesine dair her iki tefsirde, herhangi bir tanım veya açıklama yapılmazken, iki müfessirin de bu kelime ile aynı kökten türeyen “بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ”⁶⁰⁸ ifadesindeki “بَهِيمَةُ” kelimesine dair bir takım açıklamalar yaptıkları görülmektedir. Nitekim Mâtürîdî, söz konusu kelime ile ilgili bazı rivâyetleri aktardıktan sonra net bir şekilde “Bunlar ister yabani ister davar cinsi olsun, ister av hayvanı isterse adı geçmeyen diğer hayvanlardan olsun, fark etmez eti yenen tüm hayvanlardır”⁶⁰⁹ açıklamasıyla “بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ” ifadesinin mana ve kapsamına işaret etmektedir. Zemahşerî ise adı geçen kelimeyi “dört ayaklı kara ve deniz hayvanları” olarak ele almaktadır. Kelimenin kapsamının genişliğinden ve kök anlamından meydana gelen bir kapalılık hissetmiş olmalı ki Zemahşerî, “الْأَنْعَامِ” kelimesinin “بَهِيمَةُ” lafzını beyan ve açıklamak için olduğunu belirtmektedir.⁶¹⁰ Aynı kelimenin geçtiği Hac sûresinin 28. âyeti⁶¹¹ bağlamında ise müfessir, konuya biraz daha açıklık getirmek amacıyla “الْأَنْعَامِ” denen hayvanların deve, inek, koyun ve keçi olduğunu ifade edip “بَهِيمَةُ” lafzını belirli bir çerçeveye oturtmaktadır.⁶¹²

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, “بَهِيمَةُ” lafzını Zemahşerî’ye göre daha geniş bir çerçevede ele almaktadır. Bununla birlikte iki müfessir de bu lafzın anlam açısından bir genellik ve belirsizlik taşıdığının farkında olup, ifadedeki kapalılığın çözümü adına “الْأَنْعَامِ” kelimesini kullanmaktadır. Ayrıca “مِنْهُمْ” ve “بَهِيمَةُ” kelimelerinin kökü olan “بِهْم (b-h-m)” maddesinin mecazî bir kullanıma sahip olduğuna dikkat çeken Zemahşerî, kelimenin kök olarak “kapalı olmak, gri (koyu) olmak, esrarengiz ve anlaşılmaz olmak” anlamı ekseninde döndüğüne işaret

Kur’ân ilmi ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri”, AÜİF, Ankara 1992, c. XXXII, 156; Hüseyin Yaşar, *Kur’ân’da Anlamı Kapalı Âyetler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 24-27.

⁶⁰⁸ el-Mâide 5/1; el-Hac 22/28, 34.

⁶⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 3: 437.

⁶¹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 579.

⁶¹¹ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ الْقَبِيرَ” (Gelsinler ki, kendilerine ait birtakım menfaatlere şahit olsunlar ve Allah’ın kendilerine rızık olarak verdiği (kurbanlık) hayvanlar üzerine belli günlerde (onları kurban ederken) Allah’ın adını ansınlar. Artık onlardan siz de yiyecek, yoksula fakire de yedirin.)”

⁶¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 149.

etmektedir.⁶¹³ Her ne kadar iki tefsirde “مُبْهَمٌ” lafzına yönelik bir tanım yoksa da müfessirlerin kelimeyi ele aldıkları bağlamlar dikkate alındığında Mâtürîdî’nin bu lafzı “Anlam açısından kapalı olan, sarîh biçimde açık olmayıp akıl yürütmeksizin ve tefekkür etmeksizin bilinmeyen, tafsilatlı bir biçimde bilinmeyen” anlamında; Zemahşerî’nin ise “Kühüne vakıf olunamayan, gözle görülecek kadar net olmayan, izah edilip açıklanmaya muhtaç olan, kapsamı geniş olan ve sınırı belli olmayan, nicelik olarak sınırlı olmayan”⁶¹⁴ şeklinde ele aldıkları anlaşılmaktadır.

Kanaatimizce, her ne kadar Kur’ân mübhemâtının delalet ettiği şeyi ortaya koyabilmek ve doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak adına başvurulacak temel kaynaklar, Kur’ân-ı Kerîm’in yanı sıra sahâbe ve tâbiîn sözleri olduğu ve bu hususta rivâyet bilgisinin zorunlu olup içtihadı yer olmadığı yönünde görüş mevcutsa da⁶¹⁵ mübhemâtü’l-Kur’ân malzemesinin doğru biçimde tasnif edilip, sistemli ve usulüne uygun işlenebilmesi için tefekkür ve aklî istidlale dayalı dirayetten, özellikle peygamber kıssalarının detaylandırılması hususunda tarih araştırmalarının yanı sıra bilimsel bulgulardan da yararlanılabileceği kabul edilmekle birlikte bu alanda dikkat edilmesi gereken en önemli hususun sahih kaynaklar ve rivâyetlerden başlamak olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan iki müfessirin benzer bir bakış açısına sahip olduklarını düşünüyor ve onların bu husustaki bakış açısını ortaya koymak adına bazı örnekler vermek istiyoruz.

Nitekim ilk olarak, mübhemâtü’l-Kur’ân örneklerinden olan⁶¹⁶ Bakara sûresinin 35. âyetinde⁶¹⁷ Hz. Âdem’e yaklaşmaması emredilen ağacın ismi ve türü meselesi ele alınabilir. Söz konusu ağacın ismi, çeşit ve mahiyetine yönelik çeşitli görüşlerin varlığını dile getiren Mâtürîdî, bu hususlarda fikir beyân edebilmek için vahye muhtaç olunduğu, ama vahiyde buna dair bilginin olmadığını ve kesin bir şey söylenemeyeceğini belirtip, dolaylı olarak Kur’ân mübhemâtının çözümünde vahyin ilk ve en önemli kaynak olduğunu belirtmektedir. Ne var ki Mâtürîdî,

⁶¹³ Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, 1: 85.

⁶¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 304; 3: 95, 222; 6: 246; 7: 16; 8: 420; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 54, 81, 96; 2: 608, 682.

⁶¹⁵ Süyûtî, *İtkân*, 2: 371.

⁶¹⁶ Belensî, *Tefsîr-u mübhemâtü’l-Kur’ân*, 1: 143.

⁶¹⁷ “وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ” (Dedik ki: Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.)”

Bakara sûresinin 97. âyeti⁶¹⁸ çerçevesinde Cibrîl'e düşmanlık edenleri ifade eden "مَنْ" ism-i mevsûlî ile kastedilenlerin yahudiler olduğunu herhangi bir kaynağa dayanmaksızın direkt aktarmakta ve Yahudilerin düşmanlıklarının mahiyetine yönelik birtakım açıklamalar yapmaktadır.⁶¹⁹ Bilindiği üzere zamirlerin delalet ettiği varlıkların belirlenmesi, zamirlerin neye ve kime karşılık geldikleri meselesi de mübhemâtü'l-Kur'ân örneklerindendir. Bu minvalde örnek olarak Bakara sûresinin 146. âyetini⁶²⁰ ele alabiliriz. Âyette yer alan "يعرفونه" (Onu bilirler, tanırırlar)" ifadesindeki zamirin Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle ilgili olduğunu belirten ve Abdullah İbn Selâm'a (ö. 43/663-64) ait bir rivâyeti aktaran Mâtürîdî, Nisâ sûresinin 159. âyetinin⁶²¹ "إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ" (Ölümünden önce ona mutlaka inanacaklardır) kısmındaki zamirlerle delaletleri hususunda ihtilâf olduğunu belirtip konuyla ilgili bazı rivâyetleri "قِيلَ" lafzıyla aktarmış, ardından Ubeyy b. Ka'b, İbn Mes'ûd ve Hz. Hafsa mushaflarından kırâat farklılıklarını dile getirmiştir. Söz konusu âyetteki bu zamirin Allah Teâlâ, Hz. İsa veya Hz. Muhammed'e karşılık geleceğine dair görüşleri de "قِيلَ" lafzıyla naklederek kendi tercihini açıkça zikretmeksizin mevzu ile ilgili tüm görüşlerin ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmiştir.⁶²²

Bakara sûresinin 146. âyetinde geçen "يعرفونه" ifadesindeki zamire yönelik Abdullah b. Selam ile ilgili rivâyetin yanı sıra daha başka rivâyetleri de meçhul sıgalarla aktaran Zemahşerî, Nisâ sûresinin 159. âyetinin "إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ" kısmındaki zamirlerin kime delalet ettiğini irdelemiş, net bir dille "Yahudi ve

⁶¹⁸ "قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ" (De ki: "Her kim Cebrail'e düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile Kur'ân'ı; önceki kitapları doğrulayıcı, mü'minler için de bir hidâyet rehberi ve müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir.")

⁶¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 427, 517.

⁶²⁰ "الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ" (Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar. Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile gerçeği gizlerler.)"

⁶²¹ "وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا" (Kitâb ehlinde hiç kimse yoktur ki ölümünden önce, ona (İsa'ya) iman edecek olmasın. Kıyamet günü o (İsa) onların aleyhine şahit olacaktır.)"

⁶²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 590; 3: 411-413.

Hristiyanlardan hiçbir kimse yoktur ki ölmeden önce Hz. İsa'ya ve onun Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna kesinkes inanmasın" demiştir. Ayrıca buradaki zamirin karşılığının Hz. İsa olduğunu belirtmiş ve Ubeyy b. Ka'b'ın kırâatinin de buna delil olduğunu dile getirmiştir.⁶²³

Görüldüğü üzere, daha temkinli ve ihtimallere açık bir dil kullanarak söz konusu mübhem hususta net sonucun Yüce Allah'a havale edilmesi taraftarı Mâtürîdî'ye karşılık Zemahşerî, daha net ifadelerle ve delillendiren bir üslupla mübhematın açıklamasını yapmaya çalışmıştır.

Diğer taraftan Mâtürîdî, Bakara sûresinin 197. âyetinde⁶²⁴ yer alan الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ifadesindeki ayların Şevvâl, Zilkade ve Zilhicce'nin ilk 10 günü olduğu yönündeki İbn Ömer, İbn Abbas gibi ashabın ileri gelenleri ve Hasan-ı Basrî, Şa'bî, Mücâhid gibi tâbiînin önde gelen müfessirlerinden rivâyetler aktarır.⁶²⁵ Zemahşerî ise الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ifadesini haccın vakti olarak kayıtlar, ardından mezheplerin haccın vaktine dair görüşleri üzerinden konuyu sürdürür. Aynı yerde diğer bir mübhemâtü'l-Kur'ân örneği olan⁶²⁶ “ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ” ifadesindeki⁶²⁷ “النَّاسُ” kelimesinin Hz. Âdem olduğunu belirtir, kelimenin “unutmak” kökünden türediğini, unutan kişinin ise Hz. Âdem olduğunu Tâhâ sûresinin 115. âyetiyle⁶²⁸ delillendirerek ele alır.⁶²⁹

Görüldüğü üzere Zemahşerî, mübhemâtın açıklanması bağlamında kaynak olarak başta Kur'ân olmak üzere hadisleri, sahâbe ve tâbiîne ait rivâyetleri aktarmakta, gerektiğinde de dilsel bir takım izahlar yapmaktadır. Böylece her bir müfessir, temel kaynaklarda müttefik iken Zemahşerî daha ziyade filolojik izah

⁶²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 576, 577.

⁶²⁴ (Hac (ayları), bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur.)”

⁶²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 85.

⁶²⁶ Belensî, *Tefsîr-u mübhemâtü'l-Kur'ân*, 1: 204.

⁶²⁷ Bakara 2/119.

⁶²⁸ (Gerçek şu ki, biz daha önce Âdem'le sözleşmiştik, fakat o unutuverdi.)”

⁶²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 203, 239, 240, 245.

tarzını, Mâtürîdî ise mana ve makasıt temelli aklî istidlal tarzını ön planda tutmaktadır.

Mübhemâtü'l-Kur'ân bağlamında yine üzerinde durulan örneklerden olan Tevbe sûresinin 108. âyetinde⁶³⁰ kendisinden “لَمَسْجِدٍ أُسَسَ عَلَى التَّقْوَى (temeli takva üzere tesis edilen mescit)” şeklinde bahsedilen mescidin hangisi olduğu iki tefsirde de ele alınmaktadır. Nitekim *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da, bahse konu mescide ilişkin bazı rivâyetleri aktaran Mâtürîdî, âyetin zahirine göre söz konusu mescidin “Kuba Mescidi” olduğunu belirtip, rivâyete göre âyetin ‘...orada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır. Allah, arınmak isteyenleri sever’ kısmı nâzil olduğunda Hz. Peygamber’in Kubalılara “Allah temiz olma işinde size güzel övgüde bulundu. Sizler ne yapıyorsunuz?” diye sorduğu, onların da “Bizler küçük ve büyük abdestten sonra yıkıyoruz ve temizleniyoruz. Ey Allah’ın Rasûlü! Tevrat’ta su ile istinca yapmanın farz olduğunu bulmaktayız. Bu davranışı bundan dolayı bırakmıyoruz” dedikleri, bunun üzerine de Hz. Peygamber’in onları mezkûr davranışı bırakmamaya teşvik ettiği şeklinde açıklamalar yer almaktadır.⁶³¹

Aynı şekilde âyette zikredilen mescidin hangisi olduğu meselesi, *Keşşâf*’ta da ele alınmakta ve bu mescidin “Kuba Mescidi” veya “Medine’deki Hz. Peygamber’in mescidi” olduğu yönünde rivâyetler “فيل” kalıbıyla aktarılmaktadır.⁶³² İki tefsirde aynı rivâyetlere yer verilmekle beraber, söz konusu mescidin hangisi olduğuna dair tercih ve gerekçelerini açıkça ortaya koyan Mâtürîdî’ye karşı Zemahşerî sadece bir takım rivâyetleri aktarmakla yetinmiştir.

Zemahşerî’den farklı olarak Mâtürîdî’nin mübhemâtü'l-Kur'ân’ın açıklanması bağlamında tarihî bilgi malzemesinden istifade edilmesi gerektiği ve buna uymayan açıklamaların makbul olmadığını düşündüğü kanaatindeyiz. Mübhemâtü'l-Kur'ân örneklerinden sayılan Bakara sûresinin 258. âyetindeki

⁶³⁰ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسَسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ (Onun içinde asla namaz kılma. İlk günden temeli takva (Allah'a karşı gelmekten sakınmak) üzerine kurulan mescit (Kuba mescidi), içinde namaz kılmana elbette daha layıktır. Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz onları sever.)”

⁶³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 480-482.

⁶³² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 300.

“kendisine mülk verilen ve tartışan kişi”yi karşılayan “الَّذِي” ve “هُوَ” zamiri ile Nemrut’un değil, Hz. İbrahim’in kastedildiğine dair Mu‘tezile ehline ait bir görüş bulunduğuna vurgu yapan Mâtürîdî, onların bu görüşlerinde hatalı olduklarını belirtip söz konusu görüşe yönelik çeşitli eleştiriler serdetmektedir. Sonrasında Mâtürîdî, son derece önemli addettiğimiz bir bakış açısıyla böyle bir görüşün tarihî bilgi geleneğine uymadığını, zira tarihte Hz. İbrahim’in hükümranlılığına dair bir hususun bilinmediğini belirterek âyetle hem kendisine hükümranlılık verilen hem de tartışmaya giren kişinin kâfir olan Nemrut olduğunu dile getirmektedir.⁶³³ Ancak hemen belirtmek isteriz ki Mu‘tezilî bir müfessir olan Zemahşerî, söz konusu ism-i mevsul ve zamirin Nemrut’a değil, Hz. İbrahim’e yönelik olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.⁶³⁴

Yine mübhemâtü’l-Kur’ân örneklerinden⁶³⁵ sayılan Bakara sûresinin 259. âyetinde⁶³⁶ kendisinden bahsedilen kasaba ve bu kasabaya uğrayan kişinin kim olduğuna dair Ebû Mansûr, bazı görüşleri naklettikten ve te’vil ehlinin çoğunluğuna göre bu kişinin Hz. Üzeyir olduğunu aktardıktan sonra, üstü kapalı bir eleştiri ile “Burada kasabaya uğrayan kişiyi bilip öğrenmeye ihtiyacımız yoktur. İhtiyacımız olan şey, âyetle vurgulanan hususu bilip öğrenmektir” şeklinde genel bir ilke ortaya koymaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla *Keşşâf*’ta buna benzer bir vurgu yapılmamaktadır. Mâtürîdî’den farklı olarak âyetin zahir anlamdan hareketle, söz konusu kasabaya uğrayan kişinin Nemrut gibi inanmayan bir kişi olduğunu ve özellikle yeniden dirilişi inkâr ettiğini dile getiren Zemahşerî ise söz konusu kasabanın Buhtunnasır tarafından harabeye çevrilen Beytü’l-Makdis olduğunu zikretmektedir.⁶³⁷

Yine önemli addettiğimiz bir nitelik olarak *Te’vilât*’ta Mâtürîdî, Ashâb-ı Kehf’in köpeğinin detayları, Kehf mağarasındakilerin isimleri ve sayısı, tarihin hangi diliminde bu olayın meydana geldiği, Nuh’un gemisi ve gemiye dair her

⁶³³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 244.

⁶³⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 300-302.

⁶³⁵ Belensî, *Tefsîr-u mübhemâtü’l-Kur’ân*, 1: 258, 261.

⁶³⁶ “أَوِ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ” (Yahut altı üstüne gelmiş (ıpissız duran) bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, "Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?" demişti. Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüz yıl ölü bıraktı, sonra diriltti...)"

⁶³⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 303.

türlü detay, Hz. Süleyman'ın ordusu geçerken konuşan karınca vb. muhataba fayda vermeyecek hususların detaylandırılmasına dair isrâiliyyât kaynaklı malumatların, Kur'ân âyetlerinden alınacak ibretlerde herhangi bir katkısı bulunmadığını belirtmektedir. Ayrıca mübhemâtü'l-Kur'ân'ın açıklanması amacıyla gerekli olmayan bu tür beyânları hoş karşılamamakta ve bunlardan uzak durulması gerektiğini yeri geldikçe belirtmektedir.⁶³⁸

Keşşâf tefsirinden farklı olarak yine *Te'vilât*'ta dikkatimizi çeken diğer bir eleştiri hususu ise, mübhemâtü'l-Kur'ân'ın istismarıdır. Bu çerçevede istismara sebebiyet verecek biçimde kendi mezhep, meşrep ve bakış açısına uygun bir biçimde ele alma yoluna gidenleri eleştiren Mâtürîdî, eleştirilerini daha ziyade Şiiler tarafından Hz. Ali eksenli yapılan Bâtînî yorumlara teksif etmiştir. Örnek olarak, Ra'd sûresinin 7. âyetinde⁶³⁹ yer alan “هَادٍ” kelimesi çerçevesinde “Bu kişi, haktan sapmaması için Hz. Peygamber gibi masum olan imamdır.” şeklinde Bâtînî bir görüş olduğunu ifade ederek “Bize göre masum olsun veya olmasın, kişinin sapıklığa düşmesine engel olacak, şâyet düşerse onun haktan saptığını ortaya koyacak şeyin Kur'ân'da mevcut olduğunu” belirtmektedir. Bu arada söz konusu Bâtînî görüşü reddetmekte ve Kur'ân bütünlüğüne göre bu kelime ile kastedilenin “Her kavme gönderilen davetçiler” olduğunu dile getirmektedir.⁶⁴⁰

Her iki tefsirde, mübhemâtü'l-Kur'ân örneklerinin çeşitli açılardan ele alındığı görülmekte olup özellikle *Te'vilât*'ta, konu ile ilgili bazı rivâyetler eleştirilerek reddedilmekte, bazen de farklı açılardan te'vil edilmektedir. Aynı şekilde tefsirlerin ikisinde, mübhemâtların açıklanması, Kur'ân'ın tefsiri adına olmazsa olmaz bir şart gibi addedilmeyip, gerektiği kadarıyla yer verilen bir bakış açısının hâkim olduğu görülmektedir. *Keşşâf*'ta yer alan kesin ve net bir üsluba karşılık *Te'vilât*'ta daha ihtimalli, farklı tercih ve seçeneklere imkân tanıyan bir üslup ağırlık kazanmaktadır. Özellikle *Te'vilât*'taki ilgili örneklerden hareketle anlaşılmaktadır ki, şâyet mübhemât konusu âhiret, geçmiş milletlerin haberleri vb.

⁶³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 156-159. Mâtürîdî'nin mübhemâtü'l-Kur'ân'la ilgili dile getirdiği diğer bazı örnekler için bakınız: 6: 228, 245; 8: 165.

⁶³⁹ “إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ” (Sen ancak bir uyarıcısın. Her kavim için de bir uyarıcı vardır.)” Bk. er-Ra'd 13/7.

⁶⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 312. Müellifin, mübhemât ekseninde yapmış olduğu Bâtiniyye eleştirileri için bk. 8: 107, 108, 354; 9: 512; 10: 94, 270, 490,

bilgisini doğrudan elde edemeyeceğimiz gaybî hususlarda ise burada vahiy gereklidir ve vahiy olmaksızın bunlar net olarak bilinemez. Bunlar dışındaki bilhassa vahiy döneminde bilinen veya bilgisine erişilebilen mübhemât hususlarının açıklanmasında ise vahyin yanı sıra sahâbe ve tâbiînden gelen rivâyetlerin, nazar ve tefekküre dayanan aklî istidlallerin kullanılabileceği görülmektedir.

5. Müşkilü'l-Kur'ân

“Karışık olmak” anlamındaki “شكل (ş-k-l)” kökünden türeyen “müşkil” kelimesi ile “Kur'ân” lafızlarından müteşekkil bir izafet tamlaması olan müşkilü'l-Kur'ân ifadesi, “Kur'ân-ı Kerîm'de bazı âyetler arasında ilk bakışta varmış gibi vehmedilen ihtilâf, tezat ve tenakuz gibi hususların çözümü adına oluşturulan ilmi birikimi ve buna dair talifat bütünü” şeklinde tanımlanabilir.⁶⁴¹ Kur'ân'da hakiki anlamda bir ihtilâf ve tenakuz söz konusu mudur? İşte bu sorunun cevabı adına dile getirilen tüm ilmî birikim, günümüzde müşkilü'l-Kur'ân başlığı altında ele alınmakta ve Nisâ sûresinin 82. âyetine⁶⁴² istinaden, Kur'ân'ın Allah katından indirilen bir vahiy olduğu, dolayısıyla onda herhangi bir tenakuz ve ihtilâfın bulunmayacağı esasına dayanmaktadır. Kendisiyle aynı kökten türemiş kelimelerin yer aldığı iki âyetin mevcudiyetine rağmen bizzat “müşkil” kelimesi Kur'ân'da geçmemektedir.

İki müfessir, “müşkil” kelimesine veya “müşkilü'l-Kur'ân” ifadesine yönelik tanım yapmamakla beraber, her ikisi de bu kelime ile “ş-b-h” kelimesi arasında irtibat kurmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, söz konusu âyetlerden olan Sâd sûresinin 58. âyetindeki⁶⁴³ “شكل” kelimesinin kök anlamı hakkında herhangi bir

⁶⁴¹ Detaylı bilgi için bk. Zerkeşî, *Burhân*, 351; Süyûtî, *İtkân*, 3: 71; a.mlf. *Tahbir fi ilmi't-tefsir*, nşr. Fethi Abdülkadir Ferid (Riyad 1402/1982), 221.Cerrahoğlu; *Tefsir Usûlü*, 179; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 203; Yaşar; *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler*; 56, 76; Âdem Yerinde, “Müşkilü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 164.

⁶⁴² “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا” (Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.)”

⁶⁴³ “وَآخِرُ مِنْ شَكْلَةٍ أَزْوَاجٌ” (O azaba benzer çeşit çeşit başka azaplar da vardır.)”

açıklama yapmazken aynı kökten türeyen İsrâ sûresinin 84. âyetindeki⁶⁴⁴ “عَلَى” ifadesini “شَاكِلَتِهِ” (Kendi dini ve yolu üzerine)” olarak ele alıp “شَكْل” lafzının “bir şeye benzemek” anlamında olacağını belirtmekte ve Sâd sûresinin 58. âyetini buna delil getirmektedir. İsrailoğullarının kesmekle emrolundukları ineğin söz konusu edildiği Bakara sûresinin 70. âyetindeki⁶⁴⁵ “تَشَابَهَ” ifadesinden hareketle Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetindeki “müteşâbih” kelimesini “müşkil” lafzıyla izah eden Mâtürîdî, kelimenin temelinde “o şeyde başka şeylere ait bir şeklin, dolayısıyla da birbirinden kolayca ayırt edilememe sonucu bir karışıklığın” olabileceği, dolaylı olarak da “müşkil” ile “müteşâbih” kelimelerinin aynı manaya gelebileceğini belirtmektedir.⁶⁴⁶ Müşkilü'l-Kur'ân kapsamına dâhil olabilecek problemlere dair daha ziyade “müşkil”, “muhtelif”, “mütenâkız”, “münâkız”, “şebah”, “eşkâl”, “a‘dât”, “ezvâc”, “işkâl”, “iştibâh”, “emsâl”, “ezdâd”, “eşbâh”, “ecnâs”, “karîn”, “tenâkuz”, “te‘âruz” ve “ihtilâf” gibi lafızları kullanan Ebû Mansûr, kavramlaşmış haliyle ele alınabilecek müşkilü'l-Kur'ân meselesini ise “mütenâkız/tenâkuz/münâkız”, “ihtilâf/muhtelif/muhâlîf” lafızlarıyla ele almaktadır.⁶⁴⁷ Ancak müfessir, mezkûr lafızları çokça kullanmasına rağmen herhangi biri hakkında tanımlama yapmamıştır. Aynı olmasa da benzer şekilde, konuyu “müşkil” ve “işkâl” lafızları çerçevesinde ele alan Zemahşerî ise kelimenin kökünün “ş-k-l” kökünün mecazî bir kullanıma sahip olduğunu belirtmektedir. Ancak o da müşkilü'l-Kur'ân kavramına yönelik herhangi bir açıklama yapmamaktadır.⁶⁴⁸

⁶⁴⁴ “قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا” (De ki: "Herkes kendi yapısına uygun işler görür. Rabbiniz, en doğru yolda olanı daha iyi bilir.)”

⁶⁴⁵ “قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ” (Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın. Çünkü sığırlar, bizce, birbirlerine benzemektedir. Ama Allah dilerse elbet buluruz" dediler.)”

⁶⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 309, 310; 7: 103, 104; 8: 640.

⁶⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 395, 401, 609; 2: 13, 442; 3: 272, 285; 4: 252, 290, 454; 5: 39; 6: 25, 186, 303, 305, 306, 422, 492; 7: 107, 133, 134; 8: 243, 260, 277, 516, 555, 559, 657, 674, 675, 699; 9: 453; 10: 85, 86, 186, 587.

⁶⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 97, 207, 220; 2: 181, 342, 360, 468, 663; 3: 120, 412; 4: 56, 97, 146, 221, 691; *Esâsü'l-belâğa*, 518, 518.

Kur'ân müşkillerinin çözümü ile ilgili açıklamalarıye dirayetini gözler önüne seren Mâtürîdî, ilke olarak Kur'ân'ın tutarsızlık ve çelişki gibi iç bütünlük problemlerinden uzak olduğunu dile getirmektedir. Meseleyle ilişkili ele aldığı pek çok probleme karşı aynı bakış açısını ortaya koymakta, bu duruşunu Nisâ sûresinin 82. âyetine dayandırmakta ve Hicr sûresinin 9. âyeti⁶⁴⁹ ile Fussilet sûresinin 42. âyetini⁶⁵⁰ delil olarak sunmaktadır. Nisâ sûresinin 82. âyeti üzerinde bir takım açıklamalar yapan Mâtürîdî, genel anlamda Kur'ân'ın kendi bütünlüğü açısından bir tenakuz ve çelişki barındırmadığını; bazı âyetler arasında zâhiren bir tenakuz var gibi görüldüğü, ancak bunun da hakiki manada olmadığını ve tefekkürle çözümlenebilecek geçici problemler olduğunu belirtmektedir. Aksi halde, yani Kur'ân'da hakiki anlamda bir tenakuz olması durumunda “Kur'ân'ın Allah katından olmadığı” şeklinde inkârcıların lehine ve Kur'ân'ın aleyhine bir saldırı kapısının aralanabileceğini vurgulayan Mâtürîdî'ye göre bu âyette Yüce Allah, kullarını, Kur'ân hakkında derinlemesine düşünmeye (tedebbür), âyetlerin içeriğini anlamaya çalışmaya ve âyetler doğrultusunda amel etmeye teşvik etmektedir. Benzer şekilde âyetlerin zâhirinden hareketle bazı hükümlerin verilmemesini, tefekkür ve derinlemesine düşünmenin gerekliliğini vurgulayan Mâtürîdî, Kur'ân'da herhangi bir tutarsızlığın bulunmamasını, ilâhî kelâmın Allah katından olduğu esasına bağlamaktadır. Aksi durumda yani Kur'ân Allah katından olmaması durumunda Kur'ân'da birçok çelişkinin yanı sıra Hz. Peygamber'in verdiği haberlerle uyuşmayan durumların meydana geleceğini, dolayısıyla Kur'ân'ın da kâhinlerin sözleri gibi iç bütünlükten mahrum sözlerden ibaret olacağını vurgulamaktadır. Bir diğer gerekçe olarak, Kur'ân'ın kendinden önceki kitapları tasdik eden ve esas meselelerde diğer ilâhî kitaplara uygun bir kitap olduğunu dile getiren müfessire göre şâyet Kur'ân, kâfirlerin “Bu (Kur'ân) uydurmadan başka bir şey değildir.”⁶⁵¹ ve “Bu (Kur'ân) apaçık bir büyüdür.”⁶⁵² şeklinde iddia ettikleri gibi olsaydı, onun önceki vahiy mahsulü kitaplarla örtüşen

⁶⁴⁹ “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (Şüphesiz o zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.)”

⁶⁵⁰ “لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemmez. O hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye layık olan Allah tarafından indirilmiştir.)”

⁶⁵¹ es-Sâd 38/7.

⁶⁵² Sebe 43

bir kitap değil, söz konusu kitaplarla çelişik olurdu. Kur'an'ın maksadının teemmül ve tedebbür ile yani derinlemesine ve etraflıca düşünmek suretiyle hâsıl olacağını, bunu da halkın değil, hikmet ve basiret sahibi kimselerin yapacağını, bu hususta sıradan insanların bir payının olmayacağını belirtmekte ve avama düşen görevin ise hikmet ve basiret sahibi havassın anladıklarına uymak ve onları kendilerine önder kabul etmek olduğunu dile getirmektedir.⁶⁵³

Mâtürîdî, Nahl sûresinin 103. âyetinin⁶⁵⁴ tefsiri çerçevesinde, önceleri müşriklerin Hz. Peygamber için “Sen sadece uyduruyorsun”⁶⁵⁵ ardından ise “Şüphesiz bunları (Kur'an'ı) ona bir beşer öğretiyor”⁶⁵⁶ demelerini; bu durumda öğreten kişiyi değil de Hz. Peygamber'i iftiracı addetmelerini tenakuz örneği olarak zikretmektedir.⁶⁵⁷ Bundan hareketle Mâtürîdî'ye göre bir şeyin çelişkili addedilip, Kur'an'ın itham edilebilmesi için bir âyetin ak dediğine diğer bir âyetin kara demesi gibi gerçek bir çelişki durumunun olması gerekmektedir. Böyle hakiki manada bir tenakuzun ise hikmet sahibi olan Yüce Allah'ın kelimasında olamayacağı, olsa olsa zahiri tenakuzların yani tâli manadaki esası bozmayan tenakuzların olabileceğini ve bu tür problemlerin de çeşitli açılardan ele alınıp halledilebileceğini belirtmektedir.⁶⁵⁸

Keşşâf müellifi Zemahşeri ise yukarıdaki âyette geçen “tedebbür” lafzından hareketle tedebbürü'l-Kur'an ifadesinin, Kur'an'ın manalarını dikkatle inceleyip âyetler hakkında derinlemesine düşünmek olduğunu belirtmektedir. Âyetin “لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا” (Mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.)” kısmında belirtilen ihtilâfı, Kur'an âyetlerinin söz dizimi, belagat ve mana açısından birbirinden farklı ve çelişik olması şeklinde ele almaktadır. Müellif, söz konusu çelişki durumunda âyetlerin bazısının icaz derecesine ulaşmış, bazısının ise

⁶⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 272-275.

⁶⁵⁴ “وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ” (Andolsun ki biz onların, "Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'an ise gayet açık bir Arapça'dır.)”

⁶⁵⁵ “وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ” (Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, "Sen ancak uyduruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler.)”

⁶⁵⁶ en-Nahl 16/103.

⁶⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 574; 9: 453.

⁶⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 674, 675; 9: 95, 438.

ulaşamamış olacağından muarızlara Kur'ân'ın benzerini getirme imkânının doğacağını belirtmektedir. Yine böyle bir çelişki durumunda bazen âyetlerin verdiği gayp haberleri ile haber verilen gerçeklerin uyuşacağı, bazen de uyuşmayacağını, bu durumda bazı âyetler anlambilim âlimleri nezdinde gerçek manaya muvafık iken, bir kısmının birbiriyle uyumsuz ve bozuk mana taşıyacağını belirtmektedir. Bir bütün olarak belâgat ehlinin gücünü aşması, manalarının sahihliği ve verdiği haberlerin birbiriyle uyum içinde olmasını Kur'ân'ın vahiy mahsulü olmasına delil sayan Zemahşerî, "Peki öyleyse, A'râf sûresinin 107. âyeti⁶⁵⁹ ile Neml sûresinin 10. âyeti⁶⁶⁰ arasında, Hicr sûresinin 92. âyeti⁶⁶¹ ile Rahman sûresinin 39. âyeti⁶⁶² arasında ve bunların benzeri diğer birtakım âyetler arasında çelişki ve ihtilâf yok mudur?" diye sormaktadır. Bu soruyu kısaca: "İyice ve derinlemesine düşünenler açısından burada herhangi bir çelişki yoktur." diyerek cevaplamaktadır.⁶⁶³ Görüldüğü üzere her iki müfessir, Kur'ân'da hakiki anlamda bir ihtilâf ve tezat durumunun, yani çözümsüz bir problemin bulunmadığını dile getirmekte, müşkilü'l-Kur'ân problemlerinin tâlî olacağını, derinlemesine tefekkür ile erbabınca çözüme kavuşturulabileceğini dile getirmektedirler.

Zâhiren de olsa âyetlerin anlaşılması açısından problem olacak ve inkârcıların itirazlarına kapı aralayacak olması açısından müşkil addedilen zâhirî ve tâlî problemler, her iki tefsirde örnekler üzerinden ele alınmış olup, müşkil durumların çözümlenmesi adına te'vil, âyetlerin arasını uzlaştırma (te'lif), Kur'ân bütünlüğünde değerlendirme, dilsel açıdan izah ve benzeri çıkış yolları kullanılmıştır. Nihâyetinde bu iki tefsirde, Kur'ân'ın hakiki manada kusur, ihtilâf, tenakuz ve problemlerden uzak olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunu daha iyi ortaya koyma adına birkaç örnek vermekte fayda mûlahaza edilmektedir.

⁶⁵⁹ "فَالْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ (Bunun üzerine Mûsâ asasını yere attı. Bir de ne görsünler, apaçık bir ejderha.)"

⁶⁶⁰ "وَالْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ (Değerneğini at.) (Mûsâ değerneğini attı) Onu yılanmış gibi hareket eder görünce, dönüp ardına bakmadan kaçtı. (Allah şöyle dedi): "Ey Mûsâ korkma! Benim katımda peygamberler korkmazlar.)"

⁶⁶¹ "فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلْزِمَهُمْ أَجْمَعِينَ (Rabbine andolsun, onların hepsine mutlaka soracağız.)"

⁶⁶² "فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ (İşte o gün ne insana, ne cine günahı sorulmayacak.)"

⁶⁶³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 529.

İlk örnek olarak, Fâtır sûresinin 18. âyetinde⁶⁶⁴ hiçbir günahkârın, başkasının günahını yüklenemeyeceği ve kendi günah yükünü taşıyacağı, günah yükü ağır gelen kimsenin, yakınları bile olsa başkasından yardım göremeyeceği belirtilirken, Ankebût sûresinin 13. âyetinde “Andolsun, onlar mutlaka kendi yüklerini ve kendi yükleriyle beraber nice ağır yükleri yükleneceklerdir. Uydurmakta oldukları şeylerden de kıyamet günü şüphesiz, sorguya çekileceklerdir.” buyrulmaktadır. Mâtürîdî de bu iki âyeti mütalaa edip, aralarında bir müşkil olup olmadığı üzerinde durmakta ve Ankebût sûresinin 13. âyetinin tefsiri bağlamında bazı açıklamalarda bulunduktan sonra, doğru yoldan saptıranların, yaptıkları propaganda ve benzeri faaliyetlerden dolayı saptırdıkları kimselerin günahlarını da yükleneceklerini vurgulamaktadır. Kendi görüşüne delil olarak hem Nahl sûresinin 25. âyetini⁶⁶⁵ hem de Hz. Peygamber’den “Bir kişi başkasını doğru yola davet eder de daveti kabul edilirse, davet eden için davet edilene verilen sevabın aynısı olmakla birlikte her ikisinin ecrinden de bir şey eksilmez” şeklindeki rivâyeti zikretmektedir.⁶⁶⁶ Söz konusu iki âyet arasında zâhiren bir müşkil olduğunu düşünen Zemahşerî, “Öyleyse bu iki âyetin arası nasıl uyumlu hale getirilecektir?” diye sormaktadır. Sorusunu Ankebût sûresinin 13. âyeti çerçevesinde “Bu âyet, doğru yoldan sapanlar ile saptıranlar hakkındadır. Saptıran grup kendi sapkınlığının yanı sıra saptırdıklarının günahlarından da yüklenecektir. Ancak sapanların günahlarından bir eksilme ve hafifleme olmayacaktır” diyerek cevaplandıran müfessir, dolaylı olarak, bu iki âyet arasında hakiki manada bir müşkilin bulunmadığını belirtmektedir.⁶⁶⁷

İkinci örnek olarak Mâide sûresinin 109. âyetinde,⁶⁶⁸ kıyâmet gününde peygamberlerin kendilerine sorulan sorunun cevabını bilmedikleri ve bunu gaybı

⁶⁶⁴ “وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جِمْلِيهَا لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ” (Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Günah yükü ağır olan kimse, (bir başkasını), günahını yüklenmeye çağırırsa, ondan hiçbir şey yüklenilmez, çağırdığı kimse yakını da olsa.)”

⁶⁶⁵ “لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ” (Böylece kıyamet gününde kendi günahlarını tam olarak, bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarının da bir kısmını yüklenirler. Dikkat et, yüklendikleri ne kötüdür.)”

⁶⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 8: 212, 213.

⁶⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 588.

⁶⁶⁸ “يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمْ قَالَُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ” (Allah’ın, peygamberleri toplayıp "siz(den sonra davetiniz)e ne derece uyuldu?" diyeceği, onların da, "Bizim hiçbir bilgimiz yok. Gaybleri hakkıyla bilen ancak sensin" diyecekleri günü hatırlayın.)”

bilen Yüce Allah’a havale ettikleri anlatılmaktadır. Her bir peygamberin, ümmetlerinin davetlerine nasıl cevap verdiklerini bilmelerine karşın, bu âyette belirtildiği üzere cevap olarak “bilmiyoruz” şeklinde cevaplandırmaları, zâhiren bir problem ve anlama sıkıntısı arz etmiş olacak ki her iki müfessir bunun üzerinde durmuşlardır. Yorumcuların “Peygamberler, kıyamet gününün dehşet ve şiddetinden korktukları için kalpleri ve gönülleri ürpererek bu sözü söyleyeceklerdir” yorumunu aktaran Ebû Mansûr, “Şâyet te’vil ehlinin dediği gibi olsaydı elçiler hiçbir şekilde cevap veremezlerdi” diyerek itirazını dile getirmekte ve problemin iki yönlü olduğunu belirtmektedir. Müfessirin birinci yorumuna göre Yüce Allah peygamberlere kavimlerinin verdikleri cevabın kalplerde var olan hakikatini sormakta ve peygamberler de buna “Biz kalplerde olanı ve gayp ile ilgili olanları bilmeyiz, her şeyi en iyi bilen sensin” cevabını vermektedirler. Mâtürîdî’nin cevap sadedindeki ikinci yorumuna göre ise bu sual peygamberlerden sonrasıyla ilgili olup, söz konusu elçilerin ümmetlerinin kendi kafalarından birtakım işler ve bidatler uydurdukları, uydurdukları şeyleri de bizzat peygamberlere nispet ettikleri belirtilir. Âyette bu durumun elçilere bizzat sorulacağı, onların da bu tür iş ve söylemlerden beri oldukları ve bunu da en iyi bilen Yüce Allah olduğunu söyleyecekleri ifade edilir. Söz konusu âyetin bu şekilde yorumlanabileceğini belirten Ebû Mansûr, dolaylı olarak âyetle ilgili herhangi bir anlama probleminin olmadığını ortaya koymakta ve delil olarak da A’râf sûresinin 6. âyetini⁶⁶⁹ göstermektedir.⁶⁷⁰

“Elçilere bu sorunun sorulmasıyla kastedilen nedir?” şeklindeki takdiri sorusunu soran Zemahşerî, “Burada o elçilerin kavimlerini azarlama söz konusudur” diyerek, benzeri bir durumun Tekvîr sûresinin 8 ve 9. âyetlerinde⁶⁷¹ de söz konusu edildiğini belirtmektedir. “Kendilerine ne cevap verildiğini bildikleri halde elçiler nasıl ‘bilgimiz yok’ derler?” şeklinde tekrar bir soru takdir eden müfessir, “Bu soruyla düşmanların kınanmasının hedeflendiğini bilen elçiler, düşmanların durumlarıyla ilgili en genel ve net bilgiyi Yüce Allah’a havale

⁶⁶⁹ “فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ (Kendilerine peygamber gönderilenlere mutlaka soracağız. Peygamberlere de elbette soracağız.)”

⁶⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 3: 645.

⁶⁷¹ “وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (Diri diri gömülen kız çocuğunun, hangi günahından ötürü öldürüldüğü sorulduğu zaman,)”

etmişler, sığınacakları yegâne dayanağın Cenâb-ı Allah olduğunu ortaya koymuşlardır.” cevabını vermektedir. Ayrıca, elçilerin neden bu şekilde cevap verdiklerine dair dile getirilmiş diğer birtakım yorumları da aktaran Zemahşerî, âyet bağlamında zâhiren de olsa halledilemeyecek bir anlaşılma probleminin olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.⁶⁷²

Diğer bir örnek adına Kur’ân’da Hz. Âdem veya insanın yaratıldığı maddenin değişik aşamalarına işaret edilmektedir.⁶⁷³ Bu âyetler arasında herhangi bir müşkilin olup olmadığı meselesini Hicr sûresinin 26. âyeti bağlamında değerlendiren Mâtürîdî, mezkûr âyetlerde insanın yaratılış serüveninin değişik hallerine işaret edilmiş olabileceği gibi bu anlatımlarda teşbih ve temsilin mümkün olduğu, dolayısıyla da âyetler arasında herhangi bir anlaşılma probleminin olmadığını, ilgili âyetlerde Cenâb-ı Allah’ın kudretine, hâkimiyetine ve nimetlerine şükredilmesi gerektiğine vurgu olduğunu belirtmektedir.⁶⁷⁴ Zemahşerî ise bu yöndeki mütalaasını tefsirinin sonlarına doğru Rahman sûresinin 14. âyeti çerçevesinde yapmakta ve “Bu husustaki vahiy Hicr sûresi, Sâffât sûresi ve Âl-i İmrân sûrelerinde değişik şekillerde nâzil oldu. Bunun nedeni nedir?” şeklinde takdir ettiği soruyu “Hepsi mana açısından müttefiktir” diyerek kısaca cevaplandırmaktadır.⁶⁷⁵

⁶⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 675, 676.

⁶⁷³ Bahse konu âyetler Kur’ân tertibine göre şöyle sıralanır: “إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ / Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa’nın durumu, Âdem’in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona "ol" dedi. O da hemen oluverdi.” Âl-i İmrân 3/59; “هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ / O öyle bir Rab’dır ki, sizi çamurdan yaratmış” En’âm 6/2; “وَلَقَدْ فَعَلْنَاكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْقَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ / Andolsun, biz insanı kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan yarattık.” Hicr 15/26, 28, 33; “خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ / Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık.” Mü’minûn 23/12; “إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ / Şüphesiz biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık.” Sâffât 37/11; “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ / Allah insanı, pişmiş çamur gibi bir balçıktan yarattı.” Rahman 55/14.

⁶⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6: 434, 435.

⁶⁷⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 434.

Son bir örnek olarak, A'râf sûresinin 6. ve Sâffât sûresinin 24. âyetlerinde⁶⁷⁶ insanların ve cinlerin âhirette mutlaka hesaba çekilecekleri bildirilmiştir. Buna karşılık Bakara sûresinin 174. ve Rahmân sûresinin 39. âyetlerinde⁶⁷⁷ ise “kendileriyle asla konuşulmayacağı ve hesaba çekilmeyecekleri” zikredilmiştir. Bu âyetlere ilişkin Mâtürîdî, “Rahman sûresinde bir kimseye yapıp ettiği hakkında ‘Ne işledin ne yaptın?’ değil de ‘Neden yaptın, niçin günah işledin, niçin böyle yaptın?’ diye sorularak kendisinden delil istenecek” şeklinde bir yorum getirmiş, ardından “Âhirette kişinin bazı vakitler sorgulanıp bazı vakitlerde ise sorgulanmayacağını” belirtmiştir.⁶⁷⁸ Zemahşerî ise Rahman sûresinin 39. âyetinin manasını “Onlar, yüzlerindeki siyahlık ve gözlerindeki göklükten dolayı simalarından tanınacak olup, kendilerine herhangi bir şey sorulmayacak” şeklinde ele alıp “Bu âyet Hicr sûresinin 92. ve Sâffât sûresinin 34. âyetlerinin hilafına değil midir?” sorusunu sorduktan sora bu soruya “Kıyamet, birçok durağı olan uzunca bir gündür. Bazı duraklarda insanlar sorgulanır bazılarında ise sorguya çekilmezler” cevabını vermiş ve delil adına bir takım görüşler nakletmiştir.⁶⁷⁹

Görüldüğü üzere her bir müfessir, Kur’ân’ın Allah Teâlâ’nın katından vahiy mahsulü bir kitap olduğu ve böyle bir kitapta hakiki anlamda bir tenakuz ve ihtilâfın, dolayısıyla da çözümlenemez bir müşkilü’l-Kur’ân örneğinin olamayacağı ön kabulünden hareketle problem gibi addedilen birtakım sorunları çeşitli şekillerde bertaraf etmeye çalışmışlardır. Mâtürîdî, müşkilü’l-Kur’ân ekseninde ele alınabilecek inanç ve ahlâka dair sorunları te’vil yoluyla, ahkâma dair olanları ise daha çok tahsis ve nesih yoluyla çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Zemahşerî ise, dile getirdiği problemleri, daha ziyade filolojik açıdan

⁶⁷⁶ “فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ” (Kendilerine peygamber gönderilenlere mutlaka soracağız. Peygamberlere de elbette soracağız.)”, وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ” (Çünkü onlar sorguya çekileceklerdir.)”

⁶⁷⁷ “إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسْأَرُونَ بِهِ تَمَنَّاءَ قَلِيلًا أَوْ لَبًّا مَّا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يَكْلُمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ” (Allah’ın indirdiği kitaptan bir kısmını gizleyip onu az bir bedel ile değişenler (var ya); işte onlar karınlarına ateşten başka bir şey doldurmuyorlar. Kıyamet günü Allah onlarla ne konuşacak, ne de onları arıtacaktır. Onlar için elem dolu bir azap vardır. (Bakara 2/174)”, “فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ” (İşte o gün ne insana, ne cine günahı sorulmayacak. (Rahman 55/39))”

⁶⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4: 359; 8: 555.

⁶⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 439.

ele alıp değerlendirmiştir. Bu tür meselelerde her bir tefsirde başvuru ana yöntemlerden bir diğeri de Kur'ân âyetlerinin birbirine arz edilmesi, yani Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemidir.⁶⁸⁰

6. Garîbü'l-Kur'ân

“Memleketinden uzakta kalan, yabancı, tek ve nadir olmasından dolayı bilinmeyen, manasındaki gizlilik ve kapalılıktan dolayı anlaşılması zor lafız”⁶⁸¹ anlamındaki “garîb” ile “Kur'ân” lafızlarından müteşekkil garîbü'l-Kur'ân, “Az kullanılması Kureyş dışı lehçelerden olması veya diğer dillerden Arapça'ya geçen bir kelime olması nedenlerinden dolayı ilk bakışta anlaşılamayan, anlaşılması için dilsel tetkike ihtiyaç duyan kelimelerin Kur'ân'daki mevcudiyetini, bu kelimelerin anlaşılmasına yönelik çözüm yollarını kendine konu edinen ilim dalı, ayrıca bu çerçevede oluşan telifât bütünü”⁶⁸² şeklinde ele alınmış ve her müfessirin bilmesi gereken Kur'ân ilimlerden addedilmiştir.⁶⁸³

Kur'ân'da hem Kureyş lehçesi dışındaki lehçelere ait kelimeler hem de diğer dillerden alınan ve Arapçalaştırılmış sözcüklerin mevcudiyeti bilinen bir gerçektir. Bunun yanında az kullanılması dolayısıyla bazı lafızların anlamının yaygın olarak bilinmesi de zorlaşmış, sonuç olarak bu lafızların anlaşılması çerçevesinde birtakım geçici ve izafî sorunlar meydana gelmiştir. İşte garîbü'l-Kur'ân, ilmî geleneğimizdeki bu tür anlam eksenli problemlerin araştırılmasını ve incelenmesini kendine konu edinmiştir.

⁶⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 272-274; 10: 513; 7: 133, 134; 8: 242, 243, 277, 657, 674, 675; 9: 453, 516; 10: 85, 86, 186, 315; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 97, 207, 220; 2: 342, 360, 368; 4: 48, 221, 312, 439, 691.

⁶⁸¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 4: 411; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-lüga*, thk. Remzi Münir Balebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1987), 1: 321; Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 376.

⁶⁸² Garîbü'l-Kur'ân ifadesinin diğer tanımları için bakınız: Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kur'ân'i mine'l-garîb* (ys. , ts.), 3; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 119; Ulûmü'l-Kur'ân sahasının temel eserlerinden olan *el-Burhân* ve *el-İtkân*'da konunun önemine değinilmekle beraber bu kavramın tanımlanmasına yönelik bir bilgiye rastlanmamıştır.

⁶⁸³ Zerkeşî, *Burhân*, 204; Süyûtî, *İtkân*: 1: 345. Kur'ân'daki garîb kelimeler mana açısından kapalı ve anlayıştan uzak oluşu sebebiyle Kur'ân fesahatini ihlal etmeyecek türdedir. Zira Kur'ân'daki kelimelerin garipliği, kelimenin manası üzerinde kabileler arasındaki lehçe farkından ve diğer dillerden Arapça'ya geçerek muarreplesmesinden ileri gelmektedir. Bk. Cerrahoğlu, “Tefsirde Ata b. Ebi Rabah ve İbn Abbas'tan Rivâyet Ettiği Garibul-Kur'ân'ı”, *AÜİFD.* , 22/17 (1978).

“Garîb” lafzı iki tefsirde de birbirine yakın manada ele alınmaktadır. Nitekim bu lafzı, “bilinmeyen, tanınmayan, aşına olunmamış” manasındaki münker kelimesiyle aynı anlamda ele alan ve Zâriyât sûresinin 25. âyetini⁶⁸⁴ buna delil getiren Mâtürîdî, münker kelimesini ise “iyi ve güzel olandan başka bir eylemde bulunmadığı bilinen bir kimsenin yanılması ve hataya düşmesi” olarak belirtmektedir. Böyle bir durumun garîb, yani alışlagelen ve bilinenin zıddı olduğunu vurgulayan müellif, garîb kelimesini “yabancı kişi, uzakta olan/kalan, memleketinden uzaktaki kimse, gittiği memleketin halkı içerisinde uzakta kalmış yabancı kimse, gizli, saklı, kapalı, zor anlaşılan, muğlak, esrarlı ve gizemli” gibi anlamlarda ele almaktadır.⁶⁸⁵

“Garib” kelimesini “uzak ve uzakta olan, anlamı kapalı ve dilsel kullanımda nadir olan, dilde ve kırâatte bilinmeyen, daha önceden aşına olunmayan, yersiz yurtsuz kişi, yurdundan ayrı kimse veya bir yurttan yabancı olan kimse, anlamı bilinmeyen, marufun zıddı” gibi anlamlarda ele alıp, kelimenin mecazî bir kullanımının olduğunu da belirten ve buna şiiirden deliller getiren (istişhad); Zemahşerî ise daha ziyâde bu kelimeyi, “dil açısından anlaşılmayan, dil bilgisine uygun olmayan, kırâate aykırı olan” olarak değerlendirmektedir.⁶⁸⁶ Bununla birlikte her iki tefsirde, garîbü'l-Kur'ân ifadesinin ıstılahî anlamına dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Apaçık Arapça ile nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm'de, yabancı dillerden geçmiş kelime olup olmadığı meselesi ilmî gelenekte ele alınmış olup bu konudaki genel kanaat, yabancı dillerden Arapça'ya geçmiş ve Arapçalaştırılmış kelimelerin Kur'ân'da mevcut olduğu yönündedir.⁶⁸⁷ Meselenin bu yönüyle ilgili olarak

⁶⁸⁴ “هَلْ أَتَيْكَ حَدِيثٌ ضَيْفَ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ” (Ey Muhammed!) İbrahim'in ağırlanan misafirlerinin haberi sana geldi mi?)”

⁶⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 560; 7: 593; 8: 152, 606; 10: 240.

⁶⁸⁶ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 697; *Keşşâf*, 1: 289, 360, 361, 506; 2: 123, 278, 717; 3: 109, 139, 235; 4: 80, 177, 202, 315, 317,441.

⁶⁸⁷ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 153; Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 157. Bu konuda üç görüş mevcuttur: Birinci görüşe göre Kur'ân'da Arapça'nın dışında bir kelime mevcut değildir. İkinci görüşe göre, Arapların diğer milletlerle başta ticari olmak üzere irtibatları neticesinde Arapça'ya diğer dillerden kelime transferleri olmuştur. Bu kelimeler Arapça'ya yerleşmiş ve kullanılarak Arapçalaştırılmıştır. Üçüncü görüşe göre ise Peygamber nasıl evrensel ise Kur'ân'ın dili olan Arapça da aynı şekilde evrenseldir ve Kur'ân'da Habeşçe, Rumca ve Farsça gibi dillere ait kelimeler mevcuttur. Bk. Yaşar, *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler*, 162.

üzerinde en azla durulan âyetler Yûsuf sûresinin 2. âyeti⁶⁸⁸ ile Fussilet sûresinin 44. âyetidir.⁶⁸⁹ Söz konusu âyetler üzerinde iki tefsirde de durulmuş olup, Yûsuf sûresi bağlamında Mâtürîdî, “Kur’ân’ın levh-i mahfuzdaki dilini bilmiyoruz. Ne var ki Kur’ân’ın Arapça ile indirildiği haber verilmektedir. Aynı şekilde diğer her bir kitap da başka bir kavmin değil, bizzat gönderildiği kavmin diliyle indirilmiştir” açıklamasını yapmaktadır. Böylece müfessir, Kur’ân’ın metafizik âlemdeki dilinin nasıllığının bilinmeyeceğine, elimizdeki Kur’ân’ın ise açık biçimde Arapça olduğuna işaret etmekte, bunun gerekçesi olarak da Kur’ân’ın nâzil olduğu toplumun ana dilinin Arapça olmasına işaret etmektedir.⁶⁹⁰ Bu âyete yönelik Zemahşerî ise, hem Kur’ân metninin bütününe hem de bir kısmına “Kur’ân” isminin verilebileceğini belirttikten sonra Kur’ân’ın Arapça olarak indirilmesini âyetlerin anlaşılabilmesi, manalarının kuşatılıp bilinmesi hususunda herhangi bir karışıklığın kalmaması amacına raci kılmakta ve Fussilet sûresinin 44. âyetini delil getirmektedir.⁶⁹¹

Kur’ân dilinin apaçık bir Arapça olduğuna delil addedilen âyetlerden bir diğeri olan Fussilet sûresinin 44. âyetine yönelik Mâtürîdî, şu yorumları yapmıştır: 1) Peygamber olan kişi yabancı, Kur’ân ise Arapça. Yani Kur’ân, ana dili Arapça olmayan yabancı biri tarafından ana dilleri Arapça olan Mekke ehline Arapça olarak anlayacakları biçimde okunsaydı, yabancı birinin Kur’ân’ı Arapça ile okuyup anlatması Arap olan birinin okuyup anlatmasından daha büyük bir mucize ve daha şaşırtıcı olmasına rağmen, yine de Mekke ehli ona iman etmezdi. 2) Orijinal dil yabancı, ama onu okuyan Arap bir kişi. Yani, Kur’ân Hz. Muhammed’e yabancılar tarafından aktarılsa; anlaşılması, tebliğ edilmesi ve Arapça okunabilmesi için kendisine yardım edilse o zaman da “Kur’ân yabancı bir dile sahip, ama Muhammed Araplardan biri, bu nasıl olur?” diyeceklerdi. Bu duruma da karşı çıkacaklar ve yine ona iman etmeyeceklerdi. İşte bu hal, Mekke ehlinin Kur’ân’a ve Hz. Peygamber’e karşı inatlarındaki aşırılığı

⁶⁸⁸ “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” (Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.)”

⁶⁸⁹ “وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُضِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَبِيٌّ وَعَرَبِيٌّ” (Eğer biz onu başka dilde bir Kur’ân yapsaydık onlar mutlaka, "Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?" derlerdi)”

⁶⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 6: 205.

⁶⁹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 423.

göstermektedir.⁶⁹² Mâtürîdî gibi olmamakla beraber Zemahşerî de, âyetin nüzûl bağlamı ve bazı kelimelerin filolojik izahına yönelik birtakım açıklamalar yaptıktan sonra bu âyette, Kur'ân nasıl nâzil olursa olsun inkârcıların onu kabullenmeyecekleri ve reddedeceklerinin vurgulandığını belirtmektedir. Zemahşerî, Mekkelilerin hakkın ortaya çıkmasını talep etmek yerine, heva ve heveslerinin peşinde gittiklerini belirtmektedir.⁶⁹³ İki müfessir de bu âyet çerçevesinde Kur'ân dilinin Arapça olmasından ziyade Mekke halkının Kur'ân'a karşı inkârcı duruşlarına dikkat çekmektedirler.

Aslında, insanın sosyal bir varlık olmasının yanı sıra dinî, ticarî ve sosyal sebepler dolayısıyla çevresiyle iletişim halinde bulunması gerçeği, konuşulan dillerdeki sürekliliği sağlayan canlılık vasfını anlaşılır hale getirmektedir. Mekke'nin ekonomik ve dinî alandaki öncülüğü, çevresindeki kabile ve devletlerle olan ilişkisi ve toplumsal anlamda başka milletlerle bağlantıları gerektiren köle ticareti gibi Arabistan yarımadasına hâkim olan dinamik hayat şartları dikkate alınacak olursa, Kur'ân'da gerek Kureyş dışı lehçelerden gerekse Arapça dışı dillerden kelimelerin mevcudiyeti yadırganmaması gerekmektedir. Bir şartla ki, Kur'ân'a muhatap ilk kitle, metnin varlığını oluşturan lehçe dışındaki kelimeler ile Arapça dışı dillerden geçen kelimelere aşina idiler ve Kur'ân'ın metnini anlıyorlardı. İşte onların bu gerçeğin farkında olmalarından dolayı olsa gerek ki, Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin bu tür meseleler üzerinde fazla durmamış ve derinlemesine tartışmalara dalmamış oldukları anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda Kur'ân'da yabancı dillere ait bazı Arapçalaştırılmış kelimelerin mevcudiyetini dolaylı rivâyet kalıplarıyla dile getiren Mâtürîdî, örnek olarak بَغِيرِ هَذَا ifadesinin İbn Abbas'a nispetle Farsça بَغِيرِ هَذَا ifadesinden; مَقَالِيدُ lafzının Farsça'dan; رَهْوَا ifadesinin “kâle ba‘zuhum” kaydıyla Farsça'dan; Kalem sûresinin başındaki “ن”un, bazı yorumculara göre Farsça “أَنُونِ كُنْ” ifadesinden; كُورَتْ kelimesinin bazı kimselere göre Farsça'dan ve

⁶⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 89, 90; 6: 205.

⁶⁹³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 197.

“سَجِيلٌ” kelimesinin de Farsça “سَنَكٌ وَكَلٌ” ifadesinden muarrep olduğunu belirtmektedir. Buna ilaveten Mâtürîdî, Farsça dışında birtakım dillere ait muarrep kelime örneklerine de temas ederek, üslup olarak daha ziyade kesinlik bildirmeyen dolaylı rivâyet kalıplarını kullanmaktadır.⁶⁹⁴ Zemahşerî ise, “مَقَالِيدُ” kelimesinin aslının Farsça olduğunu belirterek “Apaçık Arapça bir kitapta Farsça kelime nasıl olur?” diye takdir ettiği soruyu “Bu kelime muarreb olmuş ve söz konusu problem ortadan kalkmıştır.” diyerek cevaplandırmaktadır.⁶⁹⁵

Görüldüğü üzere aşırı bir vurgu olmamakla beraber her iki müfessir de hem yabancı dillerden Arapçaya geçen muarreb kelimelerin hem de Kureyş dışı lehçelerden bazı kelimelerin Kur’ân’da mevcut olabileceğini düşünmektedir. Konunun biraz daha belirginleştirilmesi adına ilmî gelenekte garîbü’l-Kur’ân denince neredeyse her zaman dile getirilen iki örneğin, her bir tefsirde nasıl ele alındığı üzerinde durmak istiyoruz.

Birinci örnek, Abese sûresi 31. âyette geçen “وَأَبَا” kelimesidir.⁶⁹⁶ Bu kelimeyi Mâtürîdî, detaya girmeksizin “kuru ya da yaş ot” şeklinde açıklamaktadır.⁶⁹⁷ Zemahşerî ise “otlak, mera” olarak ele alıp kelimenin anlamına dair şiiirden istişhad ile delil getirmekte ve Hz. Ebû Bekir’e bu kelimenin manası sorulduğunu, onun da “Allah’ın kitabı hususunda bilmeden bir şey söylersem hangi yer beni barındırır ve hangi gök beni gölgelendirir?” dediğini aktarmaktadır. Aynı şekilde Zemahşerî, Hz. Ömer’in bu âyeti okuduktan sonra “Âyetin baş kısmını anladım da ‘وَأَبَا’ kelimesi nedir? diyerek elindeki asasını havaya kaldırdığını ve Allah hakkı için bunun anlaşılması zordur. Bu kitaptan anlamı size açık olanlara uyun, böyle olmayanları ise

⁶⁹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 350; 8: 702, 703; 9: 204. Diğer dillere ait muarrep kelime örnekleri için bk. Rumca için 2: 327; 7: 453; 9: 483; Nebat’ça için 7: 266; 8: 27; Habeşçe için 3: 206; 6: 158, 339; 7: 377, 461, 563; 8: 502; 10: 571; Süryanice için 7: 214, 266, 461; 10: 571; Hintçe: 6: 339; Zenci dili için 7: 377.

⁶⁹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 135. Diğer muarreb kelime örnekleri için bk. Rumca için 3: 322; Süryanice için 1: 162; Yemen dili için 3: 104; 4: 58.

⁶⁹⁶ Zerkeşî, *Burhân*, 207; Süyûtî, *İtkân*, 1: 344.

⁶⁹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 427.

irdelemeyin” şeklinde bir rivâyet aktarmaktadır.⁶⁹⁸ Bu meselenin ilmî gelenekte dile getirilen garîbü'l-Kur'ân'dan değil de müşkilü'l-Kur'ân'dan olduğuna işaret ederek meseleyi çözümlemeye çalışan Zemahşerî, “Hz. Ömer’in söylemi sanki Kur'ân'ın manalarını ve müşkillerini araştırmayı yasaklıyor, ne dersin?” şeklinde takdir ettiği soruyu şu şekilde cevaplandırmaktadır:

“Hz. Ömer’in söylemi o manaya gelmez. Fakat o dönemde insanların gayreti daha ziyade âyetlerin gerektirdiği ile amel etmek üzerineydi. Bundan dolayı da onlar, bir şeyle ilmî açıdan meşgul olup onunla amel etmemeyi bir tekellüf sayıyorlardı. Bununla Hz. Ömer, bu âyetin insanları yediklerinden dolayı Allah’a minnet duyup Allah’a karşı şükürlerini yerine getirmeye sevk edici olduğunu ortaya koymak istedi. Hz. Ömer, âyetin kapsamından ve manasından ‘ebb’ kelimesinin ‘İnsanlar ve hayvanlar için Allah’ın yarattığı nebatat’ olduğunu anlamıştı. Fakat ona göre insana düşen ve âyette esas olan, söz konusu nimetleri birer birer saymak ve ‘ebb’ kelimesinin müstakil olarak anlamının ne olduğuna ve hangi bitkilere bu ismin verildiğine takılıp kalmak yerine, söz konusu nimetleri var eden Allah’a şükretmektir.”⁶⁹⁹

İkinci örnek ise Fâtır sûresinde yer almaktadır. Nitekim İbn Abbas’ın Fâtır sûresinin başında geçen فاطر (fâtır) kelimesi⁷⁰⁰ ile ilgili kaynaklarda geçen rivâyeti ذِكر (zikredilmiştir) diyerek aktaran Mâtürîdî, فاطر kelimesinin yaratmak, var etmek, ortaya çıkarmak anlamındaki شاق manasında olduğunu belirtmektedir. Ne var ki müellif, Yüce Allah’a izafe edilen شَقَّ، فطر، جعل vb. tüm kelimelerin, Allah’ın yaratmasını ifade eden خلق kelimesiyle eşanlamlı kelimeler olduğuna işaret etmekte ve adı geçen فاطر kelimesini garîbü'l-Kur'ân örneği olarak ele almamaktadır.⁷⁰¹ Zemahşerî ise, فاطر kelimesi çerçevesinde sadece İbn Abbas merkezli rivâyeti aktarmakla yetinmektedir.⁷⁰²

⁶⁹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 691.

⁶⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 691

⁷⁰⁰ Süyûtî, *İtkân*, 1: 344. Bu kelimeyle ilgili olarak Mücâhid kanalıyla İbn Abbas’tan “Ben فاطر ‘فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ’ âyetinde geçen فاطر kelimesinin anlamını bilmemekteydim. Bir kuyu hakkında davalışan iki bedevi davacı olarak bana geldiklerinde onlardan birinin ‘أَنَا فَطَرْتُهَا’ (onu ben kazdım, meydana getirdim, başlattım)’ demesi üzerine söz konusu âyetin manasını anladım” şeklinde bir rivâyet aktarılmaktadır. Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 205; Süyûtî, *İtkân*, 1: 344.

⁷⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 8: 465, 466.

⁷⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 9; 3: 577.

Garîbü'l-Kur'ân'dan addedilen birçok kelimeyle ilgili *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da, genel manada İbn Abbas ve talebelerinden nakledilen ve en sağlam kabul edilen İbn Ebî Talha tarıkıyla günümüze kadar gelen bilgi malzemesinin ⁷⁰³ dikkate alındığı izlenimi veren açıklamaların mevcut olduğunu belirtmek isteriz. ⁷⁰⁴ Fakat burada dile getirmek istediğimiz diğer bir husus, Mâtürîdî'nin garip addedilen bazı kelimelerle ilgili İbn Abbas'a dayandırarak verdiği rivâyetlerin İbn Ebî Talha tarıkıyla İbn Abbas'tan nakledilenlerden farklı olduğudur. ⁷⁰⁵ Benzer biçimde, *Keşşâf* tefsirinde de garîbü'l-Kur'ân çerçevesinde filolojik tahlilli açıklamalar esas olmakla birlikte, İbn Abbas'tan gelen rivâyetlere de yer verilmiştir. ⁷⁰⁶

Kur'ân'da anlaşılmayan veya anlaşılmasında zorluk çekilen bazı kelimelerin -ki daha sonraları bu kelimeler garîbü'l-Kur'ân kapsamına dâhil edilmiştir- izah edilmesine yönelik olarak şiirle istişhad metodu İbn Abbas'a dayandırılmış ve bu metot, sonraki dönemlerde özellikle filolojik tefsirlerin vazgeçilmez özelliklerinden olagelmıştır. Söz konusu tefsirlerden olan *Keşşâf* tefsirinde dikkatleri çeken özelliklerden biri, Zemahşerî'nin garîb kelimelerin izahı bağlamında çokça şiirle istişhadda bulunmasıdır. Ne var ki müellif, şiirle istişhad ettiği birçok yerde bazen o kelimeye dönük İbn Abbas'ın dile getirdiği şiirleri aynen aktarırken, bazı yerlerde ise bunun yerine başka şiirler aktarmaktadır. Mâtürîdî'nin, İbn Abbas'tan nakledilip de içeriği şiir olmayan rivâyetleri daha fazla kullanmasına karşılık Zemahşerî, İbn Abbas'tan nakledilen şiirle istişhad örneklerine daha fazla yer vermektedir. ⁷⁰⁷ Her iki

⁷⁰³ Bakınız: Süyûtî, *İtkân*: 1: 343-415.

⁷⁰⁴ Söz konusu bilgi malzemesi bazen “kîle”, “kâle ba'zuhum” ve “ey” ifadeleri kullanılarak dolaylı biçimde, bazen de “kâle İbn Abbas” şeklinde doğrudan açıklamalar yapılmaktadır. Örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 455, 499; 2: 66, 383; 3: 179, 453, 535; 4: 393; 5: 224, 494; 6: 58.

⁷⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 206,

⁷⁰⁶ Söz konusu rivâyetlerin İbn Abbas'a ait olanlarında, İbn Ebî Talha tarıkıyla gelenlerin fazlaca olduğunu, fakat müfessirin bu tür aktarımları doğrudan “İbn Abbas” kanalıyla değil, dilsel analiz yöntemiyle dolaylı olarak aktardığını belirtmekte yarar addediyoruz. Örnekler için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 234, 295, 459, 460, 499, 592; 2: 30, 155, 331, 510, 631; 3: 84, 142, 488, 535.

⁷⁰⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 615, 616 (vesîle); 2: 510 (efelem yey'es); 3: 8 (hanânen), 35 (esâsen ve ri'yen); 4: 743 (fi kebed).

tefsirde, garîb kelimelerin izahına yönelik geçmiş ilmî birikime karşı müstağni kalınmadığı görülmektedir.

Garîbü'l-Kur'ân'ın varlığına sebep olarak dile getirilen diğer bir gerekçe ise, Kur'ân-ı Kerîm'de Kureyş lehçesi dışındaki Arap dili lehçelerine ait kelimelerin, yani Hicaz bölgesi dışındaki lehçelerin mevcudiyetidir. İki müfessir, Kur'ân'da Kureyş lehçesi dışındaki lehçelere⁷⁰⁸ ait kelimelerin mevcut olduğu kanaatinde olmakla birlikte *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'daki Kureyş dışı lehçelere yapılan referanslar Keşşaf tefsirine göre daha sınırlıdır.⁷⁰⁹

Konu ile ilgili son olarak belirtmek isteriz ki, garîbü'l-Kur'ân alanında telif edilen eserlerde filolojik eksenli tüm farklılıklara istinaden oldukça kabarık bir müktesebat oluşmasına rağmen *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Keşşâf* tefsirlerinde garîbü'l-Kur'ân'a yönelik geniş bir bilgiye yer verilmediği görülmektedir. *Te'vîlât*'ta anlam ve makasıt merkezli bakış açısı hâkim iken *Keşşâf*'taki Kur'ân nazım ve fesahatine dayalı filolojik eksenli bir bakış açısı hâkimdir. Her bir tefsirde, garîbü'l-Kur'ân'a temel oluşturan hususlara itiraz edilmezken, Kur'ân'ın apaçık bir Arapça ile nâzil olduğu vurgusu ön plana çıkarılmakta, dolaylı olarak da derinlemesine düşünme ve ilmî incelemeye dayalı olarak, Kur'ân'da anlaşılmayacak bir kelime veya unsurun bulunmayacağı vurgulanmaktadır.

7. Kısasü'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm, tevhid, nübüvvet ve âhiret inancını yerleştirme adına geçmiş peygamberler ile kavimlerini ve daha başka bazı meseleleri söz konusu eden birçok kıssayı içermektedir. Söz konusu kıssaların çeşitli açılardan ele alınıp irdelenmesini hedefleyen kısasu'l-Kur'ân başlığı da ulûmü'l-Kur'ân'dan olup, hemen her müfessirin dikkatini çeken meselelerden olmuştur.

⁷⁰⁸ Burada Kureyş dışı lehçelerden kastımız, Süyûtî'nin *el-İtkân*'ında dile getirdiği Kureyş lehçesi dışındaki lehçelerdir. Bk. Süyûtî, *İtkân*, 1: 416-428.

⁷⁰⁹ *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da iki yerde Hüzeyl lehçesine (1: 399; 7: 399); 1 yerde Himyer lehçesine (10: 342); 1 yerde Umân lehçesine (8: 16) referans vardır. *Keşşâf* tefsirinde ise Kureyş dışı lehçelerden Hüzeyl lehçesine 5 yerde (1: 131; 2: 413, 450; 3: 55, 246); Himyer lehçesine 2 yerde (3: 114, 115, 395); Temîm lehçesine 2 yerde (4: 22, 732); Ta'y lehçesine 2 yerde (4: 3, 658); Kelb lehçesine 1 yerde (3: 422); Tehhâme lehçesine 1 yerde (3: 265); 'Akk lehçesine 1 yerde (3: 48) ve Ummân lehçesine de bir yerde (2: 450) referans verilmiştir.

“قصص (k-s-s)” fiili kelime olarak “bir şeyin veya birinin izini sürmek, bir şeyi açıklayıp beyân etmek, anlatmak, haber vermek” anlamlarına gelmektedir.⁷¹⁰ İşte bu kökten türeyen “قِصَّةٌ (kıssa)” kelimesinin çoğulu olan “قِصَصٌ (kisas)” ile “Kur’ân” lafızlarından müteşekkil isim tamlaması olan “kisasu’l-Kur’ân” ifadesi, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan târihî kişi ve olaylara dair haberleri kendine konu edinen ilim dalıdır.⁷¹¹ Kur’ân’da bizzat “kıssa” kelimesi geçmemekle beraber, aynı kökten türeyen birtakım kelimeler mevcuttur.⁷¹² Kur’ân, bizzat kendisinin bir vahiy mahsulü olarak kıssaların en güzelinden söz ettiğini ve Hz. Peygamber’in vahiy gelmeden önce bu kıssaların birçoğundan habersiz olduğunu, bu yönüyle Kur’ân kıssalarının Hz. Peygamber için gayb niteliği taşıdığını belirtmektedir.⁷¹³

Her iki tefsirde, konunun nasıl ele alındığına geçmeden önce belirtmek gerekir ki, tespit edebildiğimiz kadarıyla kıssalara ilişkin kullanılabilecek örnek ve açıklamalar *Te’vilât*’ta *Keşşâf*’tan daha fazla olduğu için bu başlık altında Mâtürîdî’nin açıklamalarına daha fazla yer ayırmayı tercih ettik. İki tefsirde de “قِصَصٌ” kelimesi, hukuk pratiğindeki ıstılahî anlamıyla ele alınmakla birlikte⁷¹⁴ “kıssa” kelimesine ve “k-s-s” kelimesinin etimolojisine dair herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Bu kökten türemiş fiil formulu kelimeler iki müfessir tarafından da “haber vermek, beyan edip açıklamak, anlatmak, izlerini takip etmek, bir şeyin peşi sıra gitmek, okumak” anlamlarında; aynı kökten türemiş isim formulu kelimeler ise “haber ve beyan ” anlamında ele alınmaktadır.⁷¹⁵ Mâtürîdî’den farklı

⁷¹⁰ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü’l-lügâ*, thk. Muhammed İvez (Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 2001), 8: 211. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Mu’cem el-fürûk el-lügaviyye* (Kum: Müessesetü’r-Neşri’l-İslâmî, 1412), 430; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, 2: 82; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 18: 98;

⁷¹¹ İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 498-501. Daha fazla bilgi için bk. Abdülbaki Güneş, *Kur’ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası* (İstanbul, 2005), 12; Ömer Faruk Yavuz, “Kur’ân’ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak Kıssanın Rolü”, *Milel ve Nihal* 6/1 (2009): 122; Kattân, *Mebâhis*, 279; İsfahanî, *Müfredât*, 405; Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 11, 12.

⁷¹² el-Bakara 2/178, 179, 194; Âl-i İmrân 3/62; en-Nisâ 4/164; el-Mâide 5/45; el-En‘âm 6/57, 130; el-A‘râf 7/7, 35, 101, 176; Hûd 11/100, 120; Yusuf 12/3; en-Nahl 16/118; el-Kehf 18/13, 64; Tâhâ 20/99; en-Neml 27/76; el-Kasas 28/11, 25; el-Mü‘min 49/78.

⁷¹³ Âl-i İmrân 3/44; Hûd 11/49; Yusuf 12/102; el-Kasas 28/44, 46.

⁷¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 6-16, 67, 68; 3: 528, 529; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 218-221, 234, 625.

⁷¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 392; 4: 92, 97, 260; 6: 201, 205; 7: 194; 8: 134, 152; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 29, 130, 410, 423, 705; 3: 383.

olarak Yusuf sûresinin 3. âyetinde⁷¹⁶ yer alan “kasas” kelimesini açıklarken kelimenin kök anlamına yönelik en detaylı açıklamasını yapan Zemahşerî, “Şayet el-kasas kelimesi neden türemiştir?” şeklinde takdir edilecek soruya Kur’ân okumak için kullanılan “تلا” kelimesi üzerinden cevaplamakta ve “Bir şeyi kıssa eden, o şey hakkında bildiklerini peşi sıra birbirine eklemektedir. Kur’ân okuyan için ‘تلا القرآن (Kur’ân okudu)’ denir, zira o kişi de ezber bildiği âyetleri peşi sıra âyet âyet birbirine eklemektedir.”⁷¹⁷ açıklamasını yapmaktadır. Tespitlerimize göre *Keşşâf*’ta görmediğimiz *Te’vilât*’ta mevcut olan şu hususu belirtmek isteriz ki Mâtürîdî, âyet veya âyetler grubunun nâzil olduğu bağlamı ve sebep-i nüzûl olaylarını anlatmak adına “kıssa” kelimesini çok sıklıkla kullanmaktadır.⁷¹⁸

Müfessirler *kıssaların kaynağı* noktasına da değindikleri görülmektedir. Öncelikle Kur’ân kıssalarının gayb haberleri, dolayısıyla vahiy kaynaklı oluşuna vurgu yapan âyetler⁷¹⁹ bağlamında her iki müfessir, söz konusu olayların Hz. Peygamber ve kavmi tarafından bilinmeyip Yüce Allah’ın peygamberine vahiyle bildirmesi sonucu bilindiği, bunun da Hz. Peygamber’in risaletine delil olduğuna dikkat çekmektedir.⁷²⁰ Bu gerçeği Âl-i İmrân sûresinin 44. âyeti⁷²¹ bağlamında “Bu âyette anlatılan haberlere Hz. Peygamber’in şahit olmadığı belirtilmiş, ancak onları duymuş olabileceği olumsuzlanmamıştır, bu durum şüphe uyandırmaz mı?” diye soran Zemahşerî, cevap sadedinde, Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmediğinin ve söz konusu olayları kimseden dinlemediğinin tüm muhataplar tarafından bilindiğini, bu durumda geriye sadece söz konusu olayları görme

⁷¹⁶ “نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَافِلِينَ (Sana bu Kur'an'ı vahiyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki daha önce sen bunlardan habersiz idin.)”

⁷¹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 424.

⁷¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 465, 566; 3: 10, 235, 375, 527, 631; 4: 40, 50, 228, 404; 5: 127, 235, 504; 6: 210; 7: 140; 8: 209, 351, 372; 9: 203, 307, 560, 617.

⁷¹⁹ Âl-i İmrân 3/44; Hûd 11/49; Yûsuf 12/102; el-Kasas 28/44, 46.

⁷²⁰ İki müfessir tarafından benzer âyetler bağlamında aynı bakış açısı ortaya konmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 369; 6: 140, 293; 8: 172, 173; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 356, 2: 386, 487; 3: 404.

⁷²¹ “ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَعَهُمْ آيَاتُهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (Ey Muhammed! Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kur'a için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Bu konuda tartışılırken de yanlarında değildin.)”

ihtimalinin kaldığını, âyette de bunun olumsuzlanması sonucu geriye sadece bu olayları vahiy yoluyla bilebileceğine işaret edildiğini belirtmektedir.⁷²²

Hûd sûresinin 49. âyeti⁷²³ bağlamında Mâtürîdî, sadece Nuh kıssasının değil tüm diğer peygamber kıssalarının da Hz. Peygamber için gayb niteliği taşıdığı ve vahiy sonucu bilindiğine vurgu yapmaktadır.⁷²⁴

Kıssaların kaynağına yönelik dile getirilen iddialardan olan Kur'ân kıssalarının *Tevrat ve İncil'den nakledilmesi, yani kitâb-ı mukaddes kaynaklı olup olmaması* hususunda⁷²⁵ Mâtürîdî, söz konusu kıssaların başta Tevrat ve İncil olmak üzere geçmiş milletlerin kitaplarında da aynen veya kısmen yer aldığını belirtmektedir. Hz. Peygamber'in geçmiş milletlerin kitaplarında yer alan kıssalardan haber vermesinde kendi risâletine bir delil bulunduğunu savunan Mâtürîdî'ye göre bu durum, aynı zamanda Kur'ân kıssalarının kaynağının vahiy olduğuna ve Resûlüllah'ın ilgili haberleri Yüce Allah'ın bildirmesiyle öğrendiğine delalet etmektedir.

Bilhassa belirtmek gerekir ki, iki müfessirden hiçbiri, Kur'ân kıssalarının bir eğitim-öğretim faaliyeti ile veya herhangi bir şahsın telkinleri doğrultusunda Tevrat ve İncil'den alınıp aktarıldığı düşüncesini zihinlerde oluşturacak herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu iki tefsirde, Kur'ân kıssalarının tarihen vuku bulan olaylar olduğu ve bilgi kaynağı olarak vahye dayandığı bakış açısı hâkimdir.

Kıssaların kaynağına yönelik bir husus olan *Kur'ân kıssalarının "esâtîru'l-evvelîn" olup olmaması hususunda* tefsirlerde bir takım açıklamalar mevcuttur. İnkârcıların dile getirdikleri inkâr ifadesi olan ve Kur'ân'ın reddettiği “*أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ* (öncekilerin masalları)”⁷²⁶ ifadesi hakkında her bir müfessir sarfı kelam etmiştir. Bu ifade ile inkârcıların sırf inat olsun diye bir bütün olarak

⁷²² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 386.

⁷²³ “تِلْكَ مِنْ آتِيَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ” / İşte bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin. O halde sabret. Çünkü (iyi) sonuç Allah'a karşı gelmekten sakınanların olacaktır.”

⁷²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 140.

⁷²⁵ Detaylı bilgi için bk. İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine* (İzmir: Işık Yayınları, 1994), 172-185.

⁷²⁶ el-En'âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24; el-Furkân 25/5; el-Kalem 68/15; el-Mutaffifîn 83/13.

Kur'ân'ı, özel olarak da onda anlatılan geçmiş dönemlere ait olayları inkâr ettiklerini belirten Mâtürîdî'ye karşılık Zemahşerî, daha bütüncül bir yaklaşımla inkârcıların bu ifade ile Kur'ân'ı kastettiklerini ve böylece inkârcılıklarının zirvesini ortaya koyduklarını belirtmektedir.⁷²⁷ “Esâtîr” kelimesinin tekili olan “üstûra”nın “kitap” demek olduğunu belirten Mâtürîdî, “esâtîru'l-evvelîn” ifadesi hakkında “öncekilerin sözleri” ve “uydurulmuş sözler” şeklinde rivâyetleri verdikten sonra kendisi bu ifadeyi Zemahşerî ile benzer olarak “öncekilerin yazdıkları” anlamında ele almaktadır.⁷²⁸

Bilindiği üzere kıssalar, mücerret fikirleri muşahhaslaştırmak, soyut olanı somutlaştırmak yoluyla muhataba verilmesi istenen mesajın hedefine ulaşması ve maksadın tam olarak anlaşılması hasebiyle insanın evrensel duygu yönü üzerinden yine evrensel bir olgu olan dilden hareketle tevhit, âhiret ve nübüvvet esaslarının yerleştirilmesine mebni Kur'ân gerçeklikleridir. Çok net olarak görülmektedir ki, Kur'ân kıssalarında mesajın hedef kitlesi olarak insan ve peygamberler, konu olarak da Kur'ân'ın yegâne hedefleri olan tevhid, âhiret ve nübüvvet eksenli mesajlar yer almaktadır. Şimdi burada *Kur'ân kıssalarının amacı ve hikmetine yönelik*, görebildiğimiz kadarıyla iki tefsirde de “Bizlere Kur'ân'da geçmişe ait haberlerin ve kıssaların anlatılmasındaki hikmet nedir?” şeklinde sorulabilecek bir soruya cevap olacak mahiyette, Mâtürîdî'nin sıklıkla, Zemahşerî'nin ise neredeyse hiç değinmediği bazı hususlar vardır. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olacak şekilde kıssaların kaynağının vahiy olduğuna işaret etmek, fitraten geçmiş dönemlere ait olay ve haberleri dinlemeye meyyal insan gerçeğini ve fitratını dikkate alarak mesajını ulaştırmak, İslam dinine ve Peygamberlere karşı çıkanların akıbetlerini anlatarak bunlardan ders alınmasını sağlamak, geçmiş kavimlerin ortaya koydukları toplumsal davranış örnekleri sunmak, Peygamberlerin de beşer olduğuna vurgu yapmak, körü körüne taklitçiliği reddetmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, Hz. Peygamber'i karşılaştığı olumsuzluklara karşı teselli etmek ve başta peygamberler olmak üzere

⁷²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 50; 5: 19; 8: 7; 10: 143, 458; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 13; 3: 257.

⁷²⁸ Bunu Mâtürîdî “ما سطره الأولون” şeklinde, Zemahşerî ise “ما سطره المتقدمون” şeklinde belirtmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 19; 10: 458; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 257.

geçmişte yaşamış iyi insanları yâd etmek gibi bir takım amaç ve gayeler serdedilmiştir.⁷²⁹

Kıssaların amacı ekseninde özellikle ve ısrarla Hz. Peygamber'in risaletine delil olmasına oldukça fazla yer veren Mâtürîdî, aynı zamanda kıssalarda tüm peygamberlerin ismet sıfatına vurgunun olduğunu da dile getirmektedir. Bu çerçevede en detaylı açıklamasını Hz. Süleyman'ın mülkü ve sihrin geçtiği âyet⁷³⁰ bağlamında yapan Mâtürîdî, peygamberlere dair öne sürülebilecek gayr-i sahîh iddiaları reddetmekte ve peygamberlerin ismetine vurgu yapmaktadır. Âyete dair İbn Abbas ve bazı kimselere nispetle açıklayıcı bazı rivâyetleri aktaran müellif, Aziz ve Celil olan Allah'ın bu olayı zikretmesinde Hz. Peygamber'i bilgilendirmek ve Hz. Süleyman'a nispet edilenlerin doğru olmadığına dikkat çekip bunu yapanların yalancı olduklarını ortaya koymak şeklinde iki hikmetin olduğunu belirtmektedir. Kıssaların detaylandırılması ve bu detayların araştırılmasına yönelik dikkatli bir duruş sergileyen Mâtürîdî, "Biz bu kıssada anlatılan olayların nasıl cereyan ettiğini bilmemekteyiz. Bildiğimiz tek gerçek, yahudilerin peygamberlerin kitaplarını terk ettikleri, şeytanların kitaplarına, sihre ve kâfirliğe yönelik davetlerine uyduklarıdır" değerlendirmesini yapmaktadır⁷³¹

Kur'ân'da kıssaların mevcudiyetinin gayesi ile ilgili *Te'vilât*'ta dikkatimizi çeken bir husus olarak dile getirmek isteriz ki Mâtürîdî, bazen ele aldığı kıssanın gayesini, söz konusu kıssanın yer aldığı âyetler gurubunun/pasajının içerikleriyle uyumlu bir biçimde, yani siyak-sıbak bütünlüğü içerisinde açıklamaktadır. Örneğin, Yasin sûresinin zikredilen "ashabü'l-karye" kıssasında şu gayelerin olduğuna işaret etmektedir: 1) "Ashabü'l-karye" kıssası Mekkelilerin bildiği, ancak unuttuğu bir haberdur. Hz. Peygambere bu kıssayı Mekkelilere hatırlatması ve açıklaması emredilmektedir ki böylece Mekkeliler, karye halkının yaptıklarının benzerini yapmasın ve Allah'ın elçisine kötü muamelede bulunmaktan sakınsınlar. 2) Mekkeliler "ashabü'l-karye" kıssasından haberdar olmadığı bir haberdur. Bu durumda Yüce Allah Hz. Peygamber'in bu kıssayı Mekkelilere bildirmesi ve beyân etmesini emretmiştir. Bunun üzerine Mekkeliler, Hz.

⁷²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 369; 4: 539, 540; 5: 74, 75; 6: 140, 293; 7: 193; 8: 172; 248-250; 9: 191; 10: 143.

⁷³⁰ Bakara 2/102.

⁷³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 523

Peygamber'in anlattıklarının doğruluğunu test etmek için anlatılanları ehl-i kitaba soruyor, onlar da kendi kitaplarından Mekkelilere anlatıyorlardı. Böylece her iki taraf, Hz. Peygamber'in verdiği bu haberlerin doğru olduğunu anlıyorlardı.⁷³²

Mâtürîdî'nin Kur'ân'da kıssaların varlığının gaye ve hikmetleriyle ilgili dile getirdiği hususları, genel anlamda Kur'ân-ı Kerîm'in indirilmesindeki temel amaçlarla örtüşecek biçimde ele almaktadır. Sadece geçmiş peygamberler ve milletlere ait kıssaların değil, vahyin nüzûl bağlamına ait kıssa formu anlatılan olayların da Kur'ân'daki mevcudiyetini, gaye ve hikmetini değerlendirip, zikredilen hususların Hz. Peygamber'in risaletini ve doğruluğunu ispat ettiğini belirtmektedir. Anlatılanların Kur'ân'da bildirildiği biçimde cereyan etmesini, tüm bunların Allah tarafından gelen vahiyle bilindiğine delalet ettiğini vurgulayan müellif "Zira Allah, peygamberinin doğruluğunu ve risaletini ortaya çıkararak elçisine yardım etmiştir."⁷³³ notunu düşmektedir ki, Zemahşerî buna dair açıklamalarda bulunmamaktadır. Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki, kıssaları ele alış biçim ve hacimleri farklı olsa da her bir müfessir yakın açıklamalar serdetmekte ve bakış açılarını kendilerine has bir üslupla ortaya koymaktadır.

Özellikle son dönemde tartışılmalı gelen *kıssaların tarihi gerçekliği yansıtıp yansıtmadığı* noktasında⁷³⁴ her ne kadar iki müfessir özel bir açıklama yapmıyorlarsa da kıssalar etrafında yaptıkları genel açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla müfessirler, Kur'ân kıssalarının tarihte vuku bulan yaşanmış birer gerçek olduğunu ve hepsinin şüphe götürmez biçimde vahye dayandığını kabul etmektedir. Nitekim Tâlût, Câlût ve Hz. Dâvud merkezli kıssayı⁷³⁵ takip eden Bakara sûresinin 252. âyetindeki⁷³⁶ "تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ" (İşte bunlar Allah'ın âyetleridir)" ifadesiyle ilgili Mâtürîdî'nin "Allah'ın Kur'ân'da Hz. Peygamber'e anlattığı geçmiş milletlerin haberlerine dair tüm kıssalar"⁷³⁷ açıklaması; Zemahşerî'nin ise "Binlerce kişinin yurtlarından çıkmaları, öldürülüp tekrar diriltilmeleri, Tâlût'un

⁷³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 509.

⁷³³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 248-250.

⁷³⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 172; M. Sait Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, Konya: Kardelen Yayınları, 2013, 46.

⁷³⁵ Bakara 2/246-251.

⁷³⁶ "تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزُلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَأَنْتَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ" (İşte bunlar Allah'ın âyetleridir. Biz onları sana hak olarak okuyoruz. Şüphesiz sen, Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerdensin.)"

⁷³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 231.

hükümdar kılınması vb. kıssayla ilgili Allah'ın anlattığı olayların hepsi geçeğin ta kendisi olup onları biz sana okuyoruz.”⁷³⁸ şeklindeki açıklaması, her iki müfessirin Kur'ân kıssalarını tarihî birer gerçeklik olarak ele aldığı bir delili mesabesindedir.⁷³⁹

Ayrıca iki tefsirde, *kıssaların tekrarı ve bu tekrarların gayesi* üzerinde de durulmuştur. Her ne kadar bir kıssanın birebir aynı ifadelerle, aynı hacimle tekrarı Kur'ân'da mevcut değilse ve tekrar gibi duran yerlerde bir nüans varsa da⁷⁴⁰ Kur'ân kıssalarının bazen bir kısmının bazen bir cümlesinin bazen de bir kıssanın bütün olarak Kur'ân'ın değişik yerlerinde ve müteaddid sûrelerinde tekerrür ettiği bir gerçektir.⁷⁴¹ Bu açıdan bakıldığında iki müfessir, söz konusu tekrarları değerlendirmekte ve bunların bir gayeye matuf olacağı gerçeğinden hareketle dile getirmektedirler. Mâtürîdî, Kamer sûresi çerçevesinde “Kur'ân'daki bu haberlerin tekerrür etmesindeki hikmet nedir? Hâlbuki onlardaki hükümler tekerrür etmiyor” şeklinde bir soru sormakta ve bunu insan psikolojisine dönük bir gerekçeyle ilişkili olacak şekilde cevaplandırmaktadır.

⁷³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 292.

⁷³⁹ Ayrıca söz konusu bu kıssanın girişinde Hz. Peygamber'e hitaben yer alan “أَلَمْ تَرَ (görmedin mi?)” ifadesini üzerinde iki müfessir de durmuşlardır. Bu ifadenin hayret ve taaccüp ifadesi olup haber verilen husus üzerinde muhatabın iyiden iyiye düşünmesini veya önceden haber verilmiş bir konuyu tekrar gözden geçirerek ondan sonuç çıkarmasını salık verdiğini belirten Mâtürîdî'ye göre, bağlam ve mevzuuna göre bu ifadede “bir şeyden haberdar olmak/haberin yok mu”, “bilmek/bilmiyor musun” ve “bir şey hakkında düşünüp taşınmak/akletmez misin” şeklindeki anlamların hepsi mevcuttur. Dolayısıyla bu âyet bağlamında “أَلَمْ تَرَ” ifadesi “Sana bu kıssanın haberi verilmedi mi?/senin bu kıssadan haberin olmadı mı?” veya “Bu kıssa üzerinde düşünmedin mi?/düşünmez misin?” gibi anlamlar ifade etmektedir. Zemahşerî'ye göre ise “أَلَمْ تَرَ” ifadesinde, adı geçen kıssaları ve geçmişlerin haberlerini ehli kitaptan işiten kimseler için bir takrir, açıklama ve onaylama anlamı olup aynı zamanda bu haberlerde taaccüp edilen bir yön de vardır. Bununla söz konusu kıssaları işitmeyen ve bilmeyen kimselere de hitap edilebileceğini belirten Zemahşerî, “أَلَمْ تَرَ” ifadesinin hayrete düşürmek anlamında bir darb-ı mesel olduğuna da işaret etmektedir. Böylece, daha çok Kur'ân kıssaları ve misalleriyle ilişkili el-Bakara 2/243, 246, 258; Âl-i İmrân 3/23; en-Nisâ 4/44, 49, 51, 60, 77; İbrahim 14/24, 28; Meryem 19/83; el-Mü'min 40/69; el-Mücâdele 58/7, 8, 11; el-Haşr 59/11; Fîl sûresinde yer alan “أَلَمْ تَرَ” ifadesinin her iki tefsirde birbirine yakın, ancak müfessirlerin kendi metot ve üsluplarını yansıtır biçimde kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2: 243, 244, 343; 3: 197; 6: 272, 387; 7: 437, 578; 8: 428; 9: 386; 10: 610; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 318, 332.

⁷⁴⁰ Örnek için bakınız: Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 50-54.

⁷⁴¹ Şöyle ki, bu tekrarlar a) Hz. Âdem, Havva ve İblis kıssası örneğinde olduğu gibi özne, zaman, mekân ve mevzuları aynı olan kıssaların Kur'ân'ın farklı yerlerinde tekrar edilmesi, b) Enbiyâ ve Şuarâ sûreleri örneğinde olduğu gibi, farklı peygamberlerin kıssalarının aynı sûre içerisinde peş peşe gelmesi, c) Aynı kıssanın farklı ifade biçimleri ile farklı yerlerde tekrar edilmesi ve d) Anlatılan kıssalar bağlamında belli mesajların sürekli tekrar etmesi şeklinde kıssa ile ilintili tekrarlar olarak ele alınıp değerlendirilebilir.

Mâtürîdî gibi söz konusu tekrarların bir amaçtan yoksun olmayacağı fikrinde olan Zemahşerî ise bu husustaki değerlendirmesini Şuarâ sûresinde tekrar eden “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ، وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ”⁷⁴² Şüphesiz bunda bir ibret vardır. Onların çoğu ise iman etmiş degillerdir, Şüphesiz senin Rabbin mutlak güç sahibi ve çok merhametli olandır.”⁷⁴² âyeti üzerinden yapıp “Şuarâ sûresinde her bir kıssadan önce ve sonra niçin bu ifade tekrar edilmektedir?” sorusunu sormakta ve cevap olarak tekerrür eden kıssalardan her birinin başlı başına müstakil indirilmiş bir kıssa gibi ‘ibret almak’ esasına raci olduğunu belirtmektedir. Kıssaların tekrarında manaların zihinlere/ruhlara yerleşmesi ve gönüllerde sabitlenmesi hedefinin mevcudiyetini dile getiren müellif, tekrar arttıkça, tekrar edilen şeyler kalpte daha iyi yerleşeceği, anlayış açısından daha da kökleşeceği ve bunun aynı zamanda unutma ihtimalini de ortadan kaldıracığını zikretmektedir. Aynı zamanda tekrar eden Kur’ân kıssalarının Hakk’a karşı sağır kesilen kulaklara ve O’nu düşünmekten gafil olan kalplere ulaşma yolunu açıp, kulakların tıkanıklığı gidereceği, bir takım zihnî eğitimle zihinlerin parlatılıp keskinleştirileceği ve böylece pas bağlamış idraklerin parlayacağını ifade etmektedir.⁷⁴³

Mâtürîdî’ye kıyasla daha dar bir çerçevede, ancak daha net ifadelerle görüşünü ortaya koyan Zemahşerî’nin ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, Kur’ân’da kıssaların mevcudiyetinin temel gayesi “ibret alınmasını sağlamak” olup söz konusu kıssaların Kur’ân’ın değişik yerlerinde tekerrür etmesinin temel esprisi ise “ibret alınması hedefinin gerçek hayatta yerleşmesi ve hayatiyet bulması”dır.

Bu başlık altında dile getirilmesini gerekli gördüğümüz diğer bir konu olarak Mâtürîdî, kıssaların tekrarı kapsamında özne, zaman, mekân ve mevzu bütünlüğüne sahip bir kıssanın, Kur’ân’ın çeşitli yerlerinde aynı ifadelerle değil, farklı farklı lafızlarla tekrar edilmesine de dikkat çekmektedir. Bir kıssada “أَدْخُلُوا”⁷⁴⁵, “خَطِئَات”⁷⁴⁴ şeklinde geçen bir ifadenin diğer bir kıssada “خَطَايَا”⁷⁴⁴

⁷⁴² eş-Şuarâ 26/8, 9, 67, 68, 103, 104, 121, 122, 139, 140, 158, 159, 174, 175, 190, 191.

⁷⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 323.

⁷⁴⁴ el-Bakara 2/58.

⁷⁴⁵ el-A‘râf 7/161.

ifadesinin “فَأَرْسَلْنَا”⁷⁴⁶ ve “فَأَنْزَلْنَا”⁷⁴⁷ ifadesinin ise “فَأَرْسَلْنَا”⁷⁴⁸ gibi değişik şekillerle geçmesini “Aynı olayın farklı ifadelerle ele alınmasının sebebi, lafızların ve dillerin farklı farklı oluşu şeklinde anlatılması, mananın ve ilah-i maksadın değişmeyeceği gerçeğine dayanır” diyerek değerlendirmektedir.⁷⁴⁹ Ona göre bu tür kıssalarda ortaya konulmak istenen hüküm, kelime ve lafızlara değil, bunların barındırdıkları anlam dünyasına bağlıdır.

Kıssalar bağlamında iki tefsirde dile getirilenlerden hareketle kolaylıkla denilebilir ki, iki müfessirin, Kur’ân kıssaları çerçevesinde dile getirdikleri mevzular aynı doğrultuda olmakla beraber sunum keyfiyeti ve verilen bilgilerin hacmi farklılık arz etmektedir.

8. İsrâiliyyât

İsrâiliyyât, “İsrâiliyye” kelimesinin çoğulu olup “İsrailî bir kaynaktan nakledilen kıssa veya olay” anlamında kullanılmaktadır.⁷⁵⁰ Özellikle Yahudilik ve Hristiyanlıktan geçtiği kabul edilen bilgiler yekûnu için kullanılmakta ise de kanaatimizce bu kavram, başta tefsirler olmak üzere diğer tüm İslâmî ilimler sahasına aktarılan veya sokuşturulan İslâm dışı din ve kültürlerle ait bilgiler bütünü olarak değerlendirilebilir.⁷⁵¹ Kur’ân kıssalarına dair detayların merak edilmesini ve anlatılan olaylara dair iritbat boşluklarının doldurulmaya çalışılmasını isteyen insan zihnini, İsrâiliyyâtın tefsirlerde bolca yer almasının temel nedenlerinden biri olarak görmekteyiz. Dinî naslarda sarîh bir dille yasaklanmamasının verdiği serbestiyetle müfessirler, geçmiş milletlerden aktarılan birçok bilgiyi âyetlerin tefsiri amacıyla kullanmışlardır. Hatta bazı tefsirlerde bu tür bilgilerin kullanımı o dereceye ulaşmıştır ki, âyetlerin vermek istediği esas mesaj eleştiri süzgecinden geçirilmeksizin hikâye edilen söz konusu

⁷⁴⁶ el-A’râf 7/161

⁷⁴⁷ el-Bakara 2/59.

⁷⁴⁸ el-A’râf 7/162.

⁷⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1: 470; 2: 365; 4: 484; 5: 68; 6: 152; 7: 222; 8: 98, 572.

⁷⁵⁰ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *İsrâiliyyât fi’l-tefsir ve’l-hadis* (Mısır, 1986), 13; Şimşek, *Kur’ân Kıssalarına Giriş*, 119.

⁷⁵¹ Detaylı bilgi için bk. Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *İsrâiliyyât ve’l-mevzû’ât fi kütübi’t-tefsir* (Mektebetü’s-Sünne, ts.), 111-114; Zehebî, *et-Tefsir ve’l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe), 1: 121; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1974), 29, 30.

tefsirde de müteyakkız bir duruş var olmakla birlikte bu duruş *Te'vilât*'ta daha titiz biçimde sergilenmektedir. Mâtürîdî, bu tür anlatımlara karşı duruşunu şu ve benzeri ifadelerle ortaya koymuştur:

“والقصة طويلة فلا ندري كيف كانت القصة وليس لنا إلى معرفتها حاجة”

“والله أعلم بالقصة أن كيف كانت، وليس بنا إلى معرفة القصة”

“ونحن لا نعلم في أي شيء كانت القصة؟”

Yine Mâtürîdî, söz konusu kıssalarda asıl ve bilinmesi gerekli olanın Tevhid, nübüvvet ve yeniden dirilmeye yönelik esaslar olduğuna işaret etmiştir.⁷⁵⁶

Her iki müfessir, Kehf sûresinde zikredilen Zülkarneyn kıssası çerçevesinde dile getirilen bazı rivâyetleri aktarmakta ve çeşitli dilsel izahlar yapmaktadır. Ne var ki sadece Mâtürîdî, Kur'ân'da anlatılan bu tür haber ve kıssalara herhangi bir ekleme yapılamayacağını, Yüce Allah adına yalan bir şeyler söylemekten korkulması gerektiğini ve Kur'ân'da anlatıldığı kadarını zikretmenin yeterli olacağını açık açık belirtmektedir.⁷⁵⁷ Kasas sûresinde yer alan⁷⁵⁸ Kârûn kıssasının detayları bağlamında iki tefsirde de bir takım bilgiler yer almakla birlikte Mâtürîdî net bir dille bu tür detaylandırıcı haberlere yönelik “Biz Kur'ân'da bize bildirilen miktarın dışında bir şey bilmeyiz, buna dair tefsir yapmayız ve bu hususta bir şey zikretmeyiz. Bu tür meselelerin hakikatini en iyi bilen Allah'tır ve bizim bu tür detayları bilmeye ihtiyacımız da yoktur”⁷⁵⁹ değerlendirmesini yapmaktadır.

Kur'ân'da yer alan haberlerin detaylandırılması adına isrâilî haberlerin değil, Kur'ân ve sahih sünnetin kaynak olabileceğini savunan Mâtürîdî, genel bir ilke olarak bu tür haberlerin detayına ilişkin Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sahih sünnetinin dışında bir kaynağın kullanılmaması gerektiğini belirtmektedir. Bu hususlardaki birçok haberin mevcudiyetinin ve doğruluğunun bilinmediğini, bundan dolayı da Kur'ân'da belirtilen hususlara bir şey eklenmemesi veya

⁷⁵⁶ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 523; 2: 217, 225, 230, 231, 403, 470, 474, 532, 555; 3: 243, 289, 294, 331, 335, 442, 478, 534, 523, 574; 4: 0; 5: 384; 10: 630.

⁷⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 209. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 678-685.

⁷⁵⁸ el-Kasas 26/76-83.

⁷⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 196, 197, 200.

onlardan bir şey eksiltilmemesi gerektiğini belirten Mâtürîdîye göre, söz konusu haberlerin varlığını Hz. Peygamber'in risâlet ve nübüvvetine delildir.⁷⁶⁰

İki müfessirin bakış açısını ortaya koyabilmek için Hz. Âdem'in yaratılması, meleklerin imtihanı ve Hz. Âdem'e secdeleri, İblisin isyanı, İblisin Hz. Âdem ve eşini aldatması ve takip eden olayların anlatıldığı âyetleri⁷⁶¹ ele alalım. İki tefsirde de bu hususlar üzerinde durulmuştur. Kıssa ile ilgili tefsir ehlinin söylediklerini değerlendiren Mâtürîdî, söz konusu açıklamalara yönelik kesin bir şهادette bulunulamayacağını, bu tür hususlarda Kur'ân âyetleri ile Hz. Peygamber'den gelen sahih haberlerin açıklayıcı olup, bunlardan farklı görüşler dile getiren selef âlimlerine muhalefet etmenin câiz olduğunu söylemektedir.⁷⁶² Hz. Âdem'e yasaklanan ağaçla ilgili farklı görüşlerin varlığına değinerek söz konusu ağacın mahiyeti hakkında bir fikir beyan edebilmenin vahye bağlı olduğunu belirten müfessir, bu hususta vahyin bulunmadığı, dolayısıyla da kesin bir şey söylemenin mümkün olmayacağına değinmektedir. İlkesel olarak kıssa çerçevesindeki metafiziksel unsurların, gayp bilgisi elinde olan Yüce Allah'ın haber vermesi ile bilinebileceğini, aslında bu tür olayların mahiyetinin bilinmesine ihtiyaç olmadığını, gerekli olanın ise âyetle belirtilen günahın konumunu bilip, bu günahı Yüce Allah'a sığınmak ve kulluğu anlayıp yaşamaktan ibaret olduğunu belirtmektedir.⁷⁶³

Kıssa çerçevesinde Zemahşerî de birtakım değerlendirmeler yapmakta ve Bakara sûresinin 30. âyetinde⁷⁶⁴ geçen "halîfe" kelimesinin filolojik tahlilinden hareketle yeryüzünün önceki sakinlerinin melekler olduğunu; yine aynı âyetle yer alan "İblîs" kelimesinin gramatik tahlilinden hareketle de İblisin binlerce melek

⁷⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 235. Diğer örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 230 (Hz. Davut ve Câlut kıssası); 3: 496 (Hz. Âdem'in oğlunun takdim ettiği kurbanın detayları); 7:371 (Hz. Yunus hakkında), 8: 65 (Hz. İbrahim kıssaları çerçevesinde); 8: 163 (Medyen suyu, Hz Musa ve Şuayb kıssası); ve 2: 532, 555; 3: 243, 442, 478, 496, 523, 534, 574; 4: 128, 129, 210; 7: 199; 8: 163.

⁷⁶¹ el-Bakara 2/30-38; el-A'râf, 7: 11-24; Tâhâ 20/115-123.

⁷⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 418-421.

⁷⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 424-440.

⁷⁶⁴ "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مِّنْ نَّفْسٍ دِيْمًا وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ" (Hani, Rabbin meleklerle, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişler, Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti.)"

arasında tek kalmış bir cin olduğunu belirtmektedir. Hz. Âdem'e cennette yasaklanan ağacın cinsi ve ne olduğuna dair söylenenleri “kîle” kalıbıyla zikreden ve genel anlamda kıssayla ilişkili İsrâîlî haberler üzerinde fazla tetkik ve değerlendirme yapmayan müfessir, Hz. Âdem'in tövbesine dair İbn Abbas'tan rivâyetle Âdem ile Yüce Allah arasında geçen konuşmayı dile getirmektedir.⁷⁶⁵

Yine belirtmemiz gerekir ki her iki tefsirde, İsrailî rivâyetler peygamberlerin ismet sıfatını merkeze alan bir bakış açısıyla ele alınmakta ve onların masumiyetlerine hâlel getirmemek gerektiği yönünde bir vurgu öne çıkarılmaktadır. Peygamberlerin masumiyet yönünü zedeleyeceği düşünülen anlatımlar, şâyet imkân varsa te'vil edilmekte, yoksa açık bir biçimde reddedilmektedir. Buna örnek olması bağlamında Hz. İbrahim'e nispet edilen “üç yalan” meselesini ele alabiliriz. Meseleyi peygamberlerin ismet sıfatı çerçevesinde ele alarak değerlendiren Mâtürîdî, net bir dille şunu söylemektedir: “Hz. İbrahim'in üç yalanı hakkında, ehli te'vilin söylediklerinin bir manası yoktur. Allah'ın yalan söyleyen bir kişiyi seçip ona peygamberlik vermesi muhtemel değildir.”, “Böyle bir şeyi söylemek çok fahiş ve çirkindir. Zira Allah'ın elçilerinden herhangi birine yalan nispet etmek hiçbir şekilde câiz değildir.”⁷⁶⁶

“Kizb” kelimesini “Herhangi bir şey hakkında olduğunun zıddı bir şekilde haber vermek” olarak açıklayan Zemahşerî ise yalanın hepsinin çirkin olduğunu belirttikten sonra Hz. İbrahim'e ilişkin haberlerdeki “kizb”ın bilinen manada yalan değil de “tariz” olduğunu; tariz şeklinde belirtilen söz konusu ifadelerin de yalan suretinde olmasından dolayı “kizb” diye isimlendirildiğini belirtmektedir. Hz. Ebû Bekir'den merfû olarak gelen “Yalana dikkat ediniz, ondan uzak durunuz. Çünkü yalan imana engeldir veya iman dairesi dışındadır” rivâyetini görüşüne delil olarak sunan Zemahşerî, dolaylı olarak peygamberlerin yalan söylemeyeceğine işaret etmektedir.⁷⁶⁷

⁷⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 128-134.

⁷⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 65, 570-572. Diğer örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 412-419, 436-438; 2: 227-233; 3: 496, 497; 6: 128-133, 151, 414; 7: 148; 8: 119, 120, 422, 618-620, 635.

⁷⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 69; 2: 473; 3: 310;

Sâffât sûresi 88. ve 89. âyetleri⁷⁶⁸ çerçevesinde Zemahşerî, “Hz. İbrahim için yalan söylemek nasıl câiz olur?” diye sorup; bu soruyu “Her ne kadar savaş hilesi, eşlerin birbirinin rızasını kazanması, küs ve hasımların aralarının barıştırılması adına bazıları yalana cevaz vermişse de bu konuda en doğru olan, sakınmak ve tariz yapmak dışında yalanın haramlığıdır. Hz. İbrahim’in söylediği tariz cinsi bir sözdür.” şeklinde cevaplandırarak, Mâtürîdî ile aynı yönde bir bakış açısı ortaya koymuştur.⁷⁶⁹

Mâtürîdî ve Zemahşerî, peygamberlerin ismet sıfatına vurgu yaptıkları diğer bir örnek de Sâd sûresinde yer alan Hz. Davud ve Hz. Süleyman hakkında yapılan yorumlar üzerindendir. Nitekim Mâtürîdî, dile getirilen bazı rivâyetlerin Hz. Dâvûd’un yanı sıra diğer hiçbir peygamber için mümkün olmayacağını öne sürmektedir. Zemahşerî de en net eleştirilerinden birini bu çerçevede yapmakta ve “Hz. Dâvud hakkında rivâyet edilen söz konusu hususların bırakın peygamberlerin büyüklerinden birisinden meydana gelmesini, bir Müslümandan bile sadır olması güzel değildir ve kabul edilemeyecek bir husustur.” diyerek reddetmektedir. Hz. Ali’nin “Kim kıssacıların Hz. Davud hakkında anlattıklarını diline dolar ve anlatırsa, ona peygamberlere iftira atmanın cezası olarak yüz altmış sopa vururum” şeklindeki sözünü delil olarak kullanan Zemahşerî, peygamberlerin masumiyeti çerçevesinde isrâîlî rivâyetler karşısındaki en sert tutumunu ortaya koymaktadır.⁷⁷⁰

Görüldüğü üzere, her iki tefsirde isrâîlî rivâyete karşı temkinli bir duruş sergilenmekte, peygamberlerin ismet sıfatına hâlel getirecek rivâyetler net bir dille reddedilmektedir. *Te’vîlât*’ta söz konusu reddedici üslup ise daha sık tekrarlanmaktadır. Zehebî tarafından isrâîliyât haberlerine az yer verdiği gerekçesiyle Zemahşerî hakkında haklı olarak dile getirilen övgünün Mâtürîdî için de fazlasıyla geçerli olduğu kanaatinde olduğumuzu belirtmek isteriz. Hatta bu bağlamda Zehebî’nin, (ö. 1977)⁷⁷¹ Mâtürîdî’nin tefsirini görmediğini, görmüşse

⁷⁶⁸ “فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ” (İbrahim yıldızlara baktı ve “Ben hastayım.” Dedi)”

⁷⁶⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 47.

⁷⁷⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 77, 78.

⁷⁷¹ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 4: 121. Malesef Zehebî söz konusu bu eserinde Mâtürîdî ve tefsirine yer vermemiştir.

bile onun tefsirini İsrâiliyyât bağlamında inceleyip değerlendirmediyiğini düşünmekteyiz.

8. Emsâlü'l-Kur'ân

Çeşitli amaçlara binaen Kur'ân-ı Kerîm'de serdedilen misalleri kendine konu edinen ilim dalı için “emsâlü'l-Kur'ân” tabiri kullanılmış olup bu konu, gerek ayrı başlıklar altında gerekse müstakil eserlerde ele alınıp incelenmiştir.⁷⁷² “Mesel” kelimesinin çoğulu olarak sözlükte “benzerlik, sıfat, misal, ibret, kıssa, delil ve hüccet” gibi anlamları ihtiva eden “emsâl”⁷⁷³ ile “Kur'ân” kelimelerinden müteşekkil “emsâlü'l-Kur'ân” ifadesi, ıstılahta “Kur'ân âyetlerindeki mana ve maksadın insan ruhunda iz bırakacak ve hayranlık uyandıracak bir surette kısa ve özlü olarak ifade edilmesi”⁷⁷⁴ şeklinde tarif edilmiştir. Dille ilişkili doğal bir olgu olduğunu düşündüğümüz mesel anlatmak ve misal vermek (darb-ı mesel) gibi durumlar, tüm dillere ait bir gerçeklik olup Arapça ile nâzil olan Kur'ân'da da çokça yer verilen bir üslup özelliğidir. Kur'ân hakkında “Kur'ân şu beş vecih (esas) üzerine nâzil olmuştur. Helal haram, muhkem müteşâbih ve emsâl. Helali işleyiniz, haramdan sakınınız, muhkeme uyunuz, müteşâbihe inanıp emsâlden de ibret alınız”⁷⁷⁵ ve “Müçtehit kimsenin bilmesi gereken ilimlerdenidir”⁷⁷⁶ şeklindeki rivâyetler bu ilmin önemine dair dile getirilmiştir.

⁷⁷² Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-emsâl*, thk. Abdülmecid Katâmeş (Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1400/1980); Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâl fi'l-Kur'ân*, thk. Ebû Huzeyfe İbrahim b. Muhammed (Mısır: Mektebetü's-Sahabe, 1406/1986); a. mlf. , *İ'lâmü'l-müvakkî'in 'an rabbi'l-'âlemin*, thk. Taha Abdürrauf Sad, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973), 1: 150-152, 190-199, 230-250; Süyûtî, *İtkân*, 2: 333-338; Tayyip Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri* (İstanbul: Nun Yayınları, 1995), 125; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 174; Hasan Keskin, “Emsâlü'l-Kur'ân” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1986), 43-74; Bedrettin Çetiner, “Mesel/Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 299.

⁷⁷³ Râzî, *Mu'cem-u mekâyis*, 5: 296; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2: 193; İsfahânî, *Müfredât*, 465; Askerî, *el-Fürûk*, 153-155; Zeynüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), 290.

⁷⁷⁴ Kattân, *Mebâhis*, 257-259; Çetiner, “Mesel/Tefsir”, 299.

⁷⁷⁵ Zerkeşî, *Burhân*, 326. Birçok kaynakta Kur'ân emsalleri ile ilgili olarak ilk bu rivâyet dile getirilmektedir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr, 1423/2003), 3: 548; Cevâd Ali, *Mufasssal fi târîhi'l-arab kable'l-İslâm* (Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 15: 357; Ali Ahmed Abdülâlî et-Tahtâvî, *'Avnü'l-hannân fi şerhi'l-emsâl fi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 177; Muhammed Ahmed Muhammed Ma'bed, *Nefehât min ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Selam, 1426/2005), 110-113.

Mesel kelimesinin etimolojisine dair Mâtürîdî, Kehf sûresinin 54. âyetinin⁷⁷⁷ tefsirinde “mesel” kelimesini yorumlamakta ve âyetteki “مِنْ كُلِّ مَثَلٍ” ifadesinin “min külli sıfatın” demek olabileceğini belirtmektedir. Bu durumda mana aynen Rûm sûresinin 27. âyetinde⁷⁷⁸ belirtildiği gibi “Yüce sıfatlar” demektir. Ayrıca Mâtürîdî, “el-meselü” kelimesinin Şûrâ sûresinin 27. âyetinde⁷⁷⁹ “şebîh” manasında kullanıldığını belirtmektedir. “اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ” (Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: ...)⁷⁸⁰ âyeti bağlamında “mesel” ile “misil” kelimelerinin nüansına dönük bazı açıklamalar yapan Mâtürîdî, “emsâl” lafzının “esnâfen (sınıf sınıf)” ve “sıfat” anlamlarına da geldiğini belirtmektedir.⁷⁸¹ Zemahşerî ise kelimenin kökünün benzer anlamındaki “مثل (misil)” olduğu “şibh, şebih ve şebîh” denildiği gibi “misil, mesel ve mesil” de denildiğini belirtmekte; sonraları halk arasında yaygın olarak kullanılan ve kıssasıyla hissesi uyumlu olan sözlere de darb-ı mesel denildiğini belirtmektedir. Ayrıca Zemahşerî, darb-ı mesel olarak kullanılan sözlerde sıra dışı bir yönün bulunduğu ve bundan ötürü de darb-ı mesel olan sözlerin değiştirilmeksizin muhafaza edildiğine değinmektedir. “Mesel” kelimesinde bir sıra dışılık anlamının mevcut olduğuna özellikle işaret eden Zemahşerî, savaşta insanların burun, kulak vb. organlarının kesilmesine “müsle” denilmesinin, bu durumun sıra dışı bir uygulama olması yönüyle ilişkili olduğuna işaret etmektedir.⁷⁸² Bazı

⁷⁷⁶ Süyûtî, *İtkân*, 337;

⁷⁷⁷ “وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا” (Andolsun, biz bu Kur’ân’da insanlar için her türlü misali değişik şekillerde açıkladık. Fakat insan tartışmaya her şeyden daha çok düşkündür.)”

⁷⁷⁸ “وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ” (O, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu O’na göre (ilk yaratmadan) daha kolaydır. Göklerde ve yerde en Yüce ve eşsiz sıfatlar O’nundur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.)”

⁷⁷⁹ “فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ” (O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu suretle sizi üretiyor. Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.)”

⁷⁸⁰ en-Nûr 24/35.

⁷⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 108; 6: 519; 7: 185; 8: 185, 266, 677; 9: 603, 606.

⁷⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 79-81; 2: 665.

yerlerde Zemahşerî'nin mesel kelimesine “nazîr”, “sıfat” ve “vasıf” anlamları verdiğini de belirtmek isteriz.⁷⁸³

Emsâlü'l-Kur'ân'ın gaye ve hikmetine yönelik açıklamalar iki tefsirde de mevcut olup, bu yöndeki detay ve tekrar *Te'vilât*'ta oldukça fazladır. Bununla birlikte tefsirlerde “bir takım anlaşılması zor hususların gizli ve kapalı manaların açığa çıkarılıp anlaşılmasının sağlanması”, “zihinden uzak kalan ve duyusal olmayan (soyut) durumların zihinde yaklaştırılıp idrak edilebilir (somut) hale getirilmesi” olarak dile getirilmektedir.⁷⁸⁴ Yine bu açıdan değerlendirilebileceğini düşündüğümüz *emsâlü'l-Kur'ân'ın faydası* bağlamında Mâtürîdî, *emsâlü'l-Kur'ân* ile kıyasın cevazına,⁷⁸⁵ Peygamberlik ve nübüvvet müessesinin ispatına⁷⁸⁶ ve yegâne yaratıcının Yüce Allah'ın olduğuna⁷⁸⁷ işaret edildiğini belirtmektedir. Zemahşerî ise darb-ı mesellerle inatçı ve amansız hasımların susturulup, delillerle ikna olmayanların ikna edildiğine vurgu yapmıştır.⁷⁸⁸

Dil ve toplumla irtibatı açısından da *emsâlü'l-Kur'ân* üzerinde duran iki müfessir, darb-ı meselin Arap toplumunun dilinde bir yeri olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak Mâtürîdî Zemahşerî'den farklı olarak, Allah'ın tevhidi ve varlığı, âhiret vb. mutlak metafizik durumlar hakkında Arapların darb-ı mesel getirmediklerini, hatta bu konularda herhangi bir bilgiye bile sahip olmadıklarını belirtmektedir.⁷⁸⁹ Zemahşerî ise özel bir ayırım belirtmeksizin mesellerin Kur'ân'da var olduğu gibi diğer ilahî kitaplarda da çokça yer aldığını, yine Hz.

⁷⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 85, 86, 88, 109-112; 2: 572; 3: 483.

⁷⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 390; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 85-88.

⁷⁸⁵ Mâtürîdî'ye göre misaller, kıyasın câiz olduğu ve böylece aralarındaki ortak bir manadan (illet, hikmet vb.) hareketle, hakkında hüküm bulunmayan bir şeyi hüküm bulunanla kıyas etmenin cevazının ortaya konacağını belirtmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 254; 7: 185.

⁷⁸⁶ Misalleri Hz. Muhammed'in risaletinin ispatı adına delil sayan Mâtürîdî'ye göre Araplar gerek tevhid hakkında gerekse metafizik, yani duyulur âleminin ötesi olan âhiret vb. durumlar hakkında darb-ı mesel getirmedikleri gibi bu konuda herhangi bir bilgiye de sahip değillerdi. Kur'ân'daki darb-ı meseller, Hz. Peygamber'in bunları kendisinin uydurmadığı, aksine Yüce Allah'ın bildirmesi ile bildiğine işaret etmektedir ki, bu durum da onun nübüvvet ve risaletine delildir. Müellif, Hz. Peygamber'in yazı yazmayı ve şiiri bilmemesi de aynı esasa mebni olarak değerlendirmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 254.

⁷⁸⁷ Kur'ân misallerinin, içinde barındırdığı güzellik ve çirkinlikleriyle, Yücelik ve bayağılıklarıyla dünyayı Allah'ın yarattığına delalet ettiğini belirten Mâtürîdî, Yüce Allah'ın ulu olanı ulu olanla, bayağı olanı da bayağı olanla misallendirdiğini; bunun da her şeyin yaratıcısının Yüce Allah olduğuna, onun ortağı ve benzeri bulunmadığına işaret ettiğini dile getirmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 254, 255.

⁷⁸⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 79-82.

⁷⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 254.

Şimdi burada emsâlü'l-Kur'ân ile doğrudan ilişkisi açısından bazı âyetlerin iki müfessirin tarafından nasıl ele alındığı üzerinde duracağız. İlk örneğimiz, emsâlü'l-Kur'ân'ın yer aldığı ilk âyet grubu olan ve iki tefsirde de detaylıca ele alınan Bakara sûresinin 17-20. âyetleridir. Bu âyetler üzerinden Mâtürîdî, genel açıklamalar yaparken Zemahşerî, oldukça detaylı sayılabilecek açıklamalar yapmıştır. İki tefsirde bu âyetlere ilişkin verilen misallerin kimler hakkında olduğuna ve misallerin verilme gayesine değinilirken Zemahşerî, ayrıca dilsel analizlere girmektedir. Burada ateş yakan ile hem münafıkların hem kâfirlerin hem de Yahudi ve Hristiyanların kastedilmiş olmasının muhtemel olduğuna değinen Mâtürîdî'ye karşılık Zemahşerî, söz konusu kimselerin münafıklar olduğunu belirtmekte ve bu âyetlerde olduğu gibi teferruatlı bir biçimde verilen misalleri, Kur'ân'ın belîğ oluşuna delil saymaktadır. “Belîğ birinin kısa tutulması gereken yerde sözü kısa tutması, ıtnap yapılacak yerde de sözü uzatması” gerektiğini belirten Zemahşerî, “Peki iki temsilden hangisi daha belîğdir?” diye sormakta ve bu soruyu “İkinci temsil daha belîğdir. Çünkü münafıkların içinde bulunduğu vahim durumu daha iyi ortaya koymaktadır. Bundan dolayı ikinci sırada zikredilmiştir” şeklinde cevaplayıp Arapların gündelik dillerinde hafif ve basit olandan daha ağır ve zor olana doğru bir anlatımı tercih ettiklerine vurgu yapmaktadır.⁷⁹⁶

Ele almak istediğimiz diğer bir örnek, Kur'ân'da her türlü misalin insanlara anlatıldığını vurgulayan İsrâ sûresinin 89. âyeti⁷⁹⁷ ile Kehf sûresinin 54. âyetleridir.⁷⁹⁸ Mâtürîdî, iki âyette yer alan “وَلَقَدْ صَرَّفْنَا” ifadesinin “açıklamak”, “örnek vermek” ve “insanlar için ayrı ayrı ortaya koymak” anlamlarına gelebileceğine değinmekte Zemahşerî ise “sık sık ve evire çevire tekrar etmek” manasını vermektedir. “مِنْ كُلِّ مَثَلٍ” ifadesine Mâtürîdî, “her türlü örnek” manasını verip, insanların bu örnekler üzerinde düşünüp tefekkür etmeleri halinde Hz.

⁷⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 389-391; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 85-88.

⁷⁹⁷ “وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا” (Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlara her türlü misali değişik şekillerde açıkladık. Yine de insanların çoğu ancak inkârda direttiler.)”

⁷⁹⁸ “وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا” (Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü misali değişik şekillerde açıkladık. Fakat insan tartışmaya her şeyden daha çok düşkündür.)”

Peygamber'in doğruluğunu ve kendilerinin yalan ve sefihliklerini anlayacağına, böylece hakkı batıldan ayırt etmiş olacaklarına değinirken Zemahşerî, bu ifadeye yönelik "sıradışılık ve güzellik açısından birer misal gibi manalar" açıklamasını yapmaktadır.⁷⁹⁹ Âyetler üzerinde genişçe izahlar yapan Mâtürîdî, bu âyetler bağlamında Kur'an'daki örneklerin çeşitlendirilmesi ve insanlara örnekler verilmesinde üç yönün bulunduğunu belirtmektedir: 1) Hz. Peygamber döneminde inanan inanmayan herkese, geçmiş ümmetlerden peygamberleri yalanlayanların başlarına gelen cezalar ve azaplar örnek verilmiş ve bunun, peygamberleri yalanlayanlara karşı Cenâb-ı Allah'ın sünneti (kanunu) olduğu bildirilmiştir ki, böylece sünnetüllâhın değişmeyeceği ancak bu ümmet için tehir edildiği vurgulanmıştır.⁸⁰⁰ Bu açıklamasıyla müellif, emsâlin Kur'an'da bulunma maksatlarından biri olarak Hz. Peygamber dönemi insanlarını uyarmak olduğuna işaret etmektedir, 2) Emsâlin tasrifinde insanlar için bir açıklama, hem dünya ve âhiret işlerinin hem de din ve dünyalarının salahını sağlayan bir öğüt olma ihtimali de vardır ki, böylece insanlar söz konusu misaller üzerinden bu gerçeği idrak etsinler, 3) Zikri geçen emsâlin tasrifi, Nahl sûresinin 125. âyetinde⁸⁰¹ belirtilen Yüce Allah'ın dinine ve yoluna güzel öğütle ve hikmetle çağırının nasıl olacağını ortaya koyan bir örnek de olabilir. Mâtürîdî, Kur'an'daki tüm mesellerin söz konusu bu üç yönden birine (tahzîr, teşvik ve davet metodunu talim) dönük olabileceğini belirtmektedir.⁸⁰²

Son bir örnek olarak Kur'an emsalini yalnızca âlimlerin akledeceğini vurgulayan Ankebût sûresinin 43. âyetini⁸⁰³ ele almak istiyoruz. Âyet bağlamında Mâtürîdî, bilmenin akıl vasıtasıyla olmasına rağmen aklın bilmekten önce gelmesine ve âyette niçin akletmeyi bilmeye bağlı olduğu üzerinde durarak şu bilgiyi vermektedir: 1) Kur'an emsalinin ne hakkında ve niçin olduğunu ancak

⁷⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 110; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 665.

⁸⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 110, 111.

⁸⁰¹ "أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.)"

⁸⁰² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 111.

⁸⁰³ "وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُظَرِ بِهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (İşte bu temsilleri biz insanlar için getiriyoruz. Onları ancak bilginler düşünüp anlarlar.)"

bilgi sahibi olanlar anlayabilir, 2) Akıl ile ancak varlıkların var oluş sebep ve delilleri bilinebilirken eşyanın mahiyeti ve varlığının iç yüzünün bilinemez. İşte eşyanın tüm bu hakikatlerine bilgi yoluyla erişilir, 3) Verilen misallerden âlimlerden başkası öğüt almaz, dolayısıyla da bunlardaki hikmeti bilenlerden (gerçek bilgi sahiplerinden) başkası kavrayamaz, şeklinde açıklamalar yapmaktadır.⁸⁰⁴ Zemahşerî ise âyeti, Kureyş müşriklerinin Kur'ân'da sivrisinek ve örümcekle misal verilmesi hususunda Hz. Peygamber'i alaya almaları bağlamında değerlendirip; âlimlerden başkasının söz konusu emsâlin sıhhat, güzellik ve faydasını anlayamayacağını belirtmektedir. Ardından Zemahşerî, söylediklerine delil olarak Hz. Peygamber'in bu âyeti okuyup ardından "Âlim kişi, Allah'ı akledip O'na itaat ile amel eden ve O'nun gazabından sakınan kimsedir." buyurduğunu zikretmektedir.⁸⁰⁵ Görüldüğü üzere, her ne kadar iki müfessir de bu âyet üzerinde açıklama yapmışlarsa da farklı bir üslup ve bakış açısı benimsemişlerdir.

Emsâlü'l-Kur'ân ile iritibatlı olarak Mâtürîdî, Bakara sûresinin 17. âyeti bağlamında İbn Abbas'ın söz konusu misale yönelik "Bu, (anlaşılması) net olmayan gizli kalan hususlardandır." şeklindeki görüşüne itiraz etmekte ve "İbn Abbas'ın dediğine ihtimal yoktur. Çünkü bunlar, Allah'ın verdiği bir misal olup misaller, bir takım kapalı manaların anlaşılması ve zihne uzak durumların zihne yaklaştırılması için verilir" açıklamasını yapmaktadır.⁸⁰⁶ Anlaşıldığı kadarıyla müfessir, Kur'ân misallerindeki esas gayenin bir konuyu grift ve anlaşılmaz hale getirmek değil, daha açık ve anlaşılır kılmak olduğuna işaretle İbn Abbas'a karşı çıkmaktadır.

Emsâlü'l-Kur'ân'dan isitfade etme bakımından mümin ve kâfirin emsâle bakışını da değerlendiren Mâtürîdî, makâsıd eksenli bir yorum yaparak, müminlerin darb-ı mesellerin lafızlarına takılıp kalmadıklarını, aksine onların ardındaki mana inceliklerine dikkat ettiklerini belirtmektedir. İnkârcıların ise bizzat lafızlara dikkat kesilip onların ardındaki anlam ve hedeflere dikkat etmediklerini, bundan dolayı da Kur'ân mesellerini küçümsedikleri ve akıldan

⁸⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 230.

⁸⁰⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 440.

⁸⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 390.

uzak gördüklerini dile getirmektedir. Mâtürîdî, söz konusu bu hakikatten dolayı Yüce Allah'ın Kur'ân'daki misallerin söz konusu edildiği âyetlerin sonunda genellikle “tefekür eden bir kavim” ve “akledenler” gibi ifadelere yer verdiğini belirtmektedir.⁸⁰⁷

Mâtürîdî'nin değinmediği bir hususa Zemahşerî, açıkça değinmekte ve emsâlü'l-Kur'ân'da zikredilen varlıkların Yücelik veya hakirliğinin “kendisiyle misal verilen şeyde” değil de “kendisi için misal verilen şeyde” aranması gerektiğini dile getirmektedir. Nitekim apaçık bir “hakikati” anlatmak için “ziya ve nûr” kelimeleriyle, tam zıddı nitelikleri hâiz olan “bâtıl”ı anlatmak için ise “zulümât/karanlık” ile misal verildiğini dile getirmektedir. Daha aşağı ve bayağısı olmadığından, kâfirlerin Cenâb-ı Allah'a ortak saydıkları putlar için, zayıflık ve bayağılığın en aşağısı olan “örümcek ağı” ile misal verildiğini belirtmektedir. Bakara sûresinin 26. âyetinde⁸⁰⁸ putlar ve diğer tapınılan varlıkların durumlarından daha aşağı bir durum ve seviye olmadığı için sivrisinek ve daha aşağısıyla misal verildiğini belirtmektedir. Durum böyle olduğu için, verilen misalin yadırganmaması gerektiğine, misalde benzeyen ile benzetilenin uyumlu olduğuna değinen ve mezkûr âyet bağlamında açıklamalarına devam eden müellif, kâfirlerin bu misali yadırgamalarını eleştirmekte ve bu tür kullanımların inkârcıların dilinde mevcut olup, öteden beri insanların çeşitli hayvanları kullanarak misaller getirdiklerine ve benzetmeler yaptıklarına değinmektedir. Bu tür kullanımların gerçekliğine ve dil bakımından doğruluğuna işaret ederek, bir takım filolojik tahliller de yapan Zemahşerî: “Sivrisinek en küçük şey iken ondan daha küçük şey nedir ki onunla misal verilecek olsun?” şeklinde bir soru takdir etmekte ve buna “Sivrisineğin en küçük varlık olduğu gerçek değildir. Zira sivrisineğin kanadı kendisinden küçüktür ve hadislerde Hz. Peygamber sivrisineğin kanadını dünyaya karşı misal getirmiştir” şeklinde cevap vermekte ve

⁸⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 390; 2: 253, 257, 355; 6: 411; 7: 110, 442, 568;

⁸⁰⁸ “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ “إِنَّ اللَّهَ يَدْعُوا إِلَىٰ مِثْلِهِ مَثَلًا” (Allah bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, "Allah örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?" derler.)”

devamla Yüce Allah'ın yarattığı canlılar içerisinde sivrisinekten daha küçük varlıkların olduğuna değinmektedir.⁸⁰⁹

Görüldüğü üzere her bir tefsirde, emsâlü'l-Kur'ân konusunda çeşitli bilgiler mevcut olup; birbirine yakın açıklamalar yapmalarına rağmen her bir müfessir, tefsirlerinde hakîm olan genel üslub ve bakış açısıyla konuyu işlemektedirler. Buna rağmen *Te'vîlât*'ta konunun daha yoğun ve detaylı ele alındığını belirtmek isteriz.

9. Aksâmü'l-Kur'ân

Aksâmü'l-Kur'ân, “yemin” anlamındaki “kasem” lafzının çoğulu “aksâm”⁸¹⁰ ile “Kur'ân” kelimelerinden müteşekkil bir isim tamlamasıdır ve dilimize “Kur'ân yeminleri”⁸¹¹ şeklinde geçmiştir. “Kur'ân-ı Kerîm'deki yeminler ve bu yeminlerden bahseden ilimler” şeklinde tarif edilmiş olan aksâmü'l-Kur'ân, ulûmü'l-Kur'ân'ın önemli konularındandır.⁸¹² Olgı ile ifade arasında te'kîd esaslı bir ilişki sağlayan yeminler, Kur'ân'ın da kullandığı ifade biçimlerindendir. Cahiliye ve nüzûl döneminin toplumsal ve kültürel gerçeklerinin dilsel ifade biçimlerinden olan yeminler,⁸¹³ kültürden kültüre ve toplumdan topluma farklılıklar göstermekle birlikte, bireylerin ve toplulukların kendi meramlarını ortaya koymak, muhataplara karşı bir güven ve ikna ortamı oluşturmak için kullandıkları en etkin ifade araçlarındandır. Sıradan olmayan, değerli, kutsal ve hürmet duyulan varlıklar üzerine yapılagelen yemin gerçeğinden⁸¹⁴ hareketle

⁸⁰⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 16-22.

⁸¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 5: 86; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12: 481; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 33: 266; İsfahânî, *Müfredât*, 404; Askerî, *Fürûk*, 1: 56; Kattân, *Mebâhis*, 265; Şûm, *Ulûmü'l-Kur'ân*, 211.

⁸¹¹ Celal Kırca, “Aksâmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 290; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 168; Çetin, *Kur'ân İlimleri*, 214; Harun Ögmüş, *Kur'ân ilimleri ve Tefsir Tarihi*, trc. Halil Aldemir (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2016), 63; Deliser, *Kur'ân İlimleri*, 109.

⁸¹² Kırca, “Aksâmü'l-Kur'ân”, 290.

⁸¹³ Süyûtî, *İtkân*, 2: 339; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 165; Çetin, *Kur'ân İlimleri*, 214; Deliser, *Kur'ân İlimleri*, 109.

⁸¹⁴ İbnü'l-Cevzî, *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1-5. ; Süyûtî, *İtkân*, 2: 339; Kattân, *Mebâhis*, 266; Âişe Muhammed Ali Abdurrahman, *Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Marife, ts.), 1: 24, 25; Sadık Kılıç, *Yemin Olsun ki aksamu'l-Kur'ân* (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996), 5-25; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 165; Çetin, *Kur'ân İlimleri*, 214; Deliser, *Kur'ân İlimleri*, 109.

bakıldığında Yüce Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de hem kendi adına hem de diğer birtakım varlıklar üzerine yemin ettiği görülür. Nitekim Yüce Allah, Kur'ân'da yedi yerde bizzat kendi adına,⁸¹⁵ hemen hepsi Mekkî olan on yedi sûrede çeşitli varlıklar üzerine yemin etmekte;⁸¹⁶ üç yerde Hz. Peygamber'e yemin etmesini emretmekte; diğer bazı yerlerde ise çeşitli varlıkların yanı sıra birtakım değerler ve esaslar üzerine de yemin ettiği müşahade edilmektedir.⁸¹⁷

“Kasem” kelimesine verilen mana ve bununla neyin kastedildiği çerçevesinde bakıldığında genel anlamda iki müfessirin, kasem kelimesinin kökü olan “قسم (k-s-m)”nin fiil kullanımını “حلف (h-l-f)” kelimesiyle aynı anlamı yansıtır biçimde ele aldığı görülmektedir. Nitekim Mâtürîdî, Kur'ân'da birçok yerde geçen “أَفْسَمُوا بِاللَّهِ” (Allah'a yemin ettiler), “فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ” (Allah'a yemin ederler)⁸¹⁸ gibi ifadeleri “يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ” kelimesiyle açıklamakta ve “k-s-m” ile “h-l-f” fiillerini, birbirlerinin yerini tutacak şekilde kullanmaktadır.⁸¹⁹ Zemahşerî ise “k-s-m” kelimesinin kök anlamına dair herhangi bir açıklama yapmaksızın aynen Mâtürîdî gibi bu kelimeyi “h-l-f” kökü ile açıklamaktadır. Aynı şekilde müellif, *Esâsü'l-belâğa*'da da “وقاسمهما” (onlara yemin etti)⁸²⁰ ifadesini “حلف لهما” (onlara karşı ant içti, yemin etti)” şeklinde, “وتقاسموا بالله” (Allah adına yemin ettiler)” ifadesini ise “تحالفوا” olarak aktarmaktadır.⁸²¹

Her iki tefsirde, *Kur'ân'da yer alan yemin ifadeleri ve edatları* üzerinde de durulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Mâtürîdî, Kur'ân'da çeşitli yerlerde

⁸¹⁵ en-Nisâ 4/65; Yunus 10/53; el-Hicr 15/92; Meryem 19/68; ez-Zâriyât 51/23; et-Teğâbun 64/7; el-Me'âric 70/40.

⁸¹⁶ Sâffât sûresinde “meleklerle”; Necm, Burûc, Târik, Fecr, Şems, Leyl, Duhâ ve Asr sûrelerinde “semalar, felekler ve onlarla ilintili varlıklara”; Zâriyât ve Murselât sûrelerinde “havaya”; Tûr sûresinde “yeryüzündeki dağlardan birine”; Tîn sûresinde “bir bitkiye”; Nâzi'ât sûresinde “hayvan-ı natıkaya” ve Âdiyât sûresinde de “bir hayvan” adına yemin edilmiştir. Bk. Süyûtî, *İtkân*, 339-343; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169. Öncelikle belirtmek isteriz ki bu başlık altında, ahkâm tefsirlerinin hüküm âyetleri üzerinden kendilerine konu edindikleri ve üzerinde uzun uzadıya açıklamalar yaptıkları yemin ve benzeri durumlar üzerinde değil, Kur'ân'ın bir üslup özelliği olarak dil ile irtibatlı olan yeminleri üzerinde duracağız.

⁸¹⁷ Yunus 10/53; Sebe' 34/3, et-Teğâbun 64/7.

⁸¹⁸ el-Mâide 5/53, 106; el-En'âm 6: 109; en-Nahl 16: 38; en-Nûr 24: 53; el-Fâtır 35: 42.

⁸¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3: 540, 541; 7: 585; 8: 498;

⁸²⁰ el-A'râf 7/21.

⁸²¹ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2: 77.

geçmekte olan “وَأَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ” (Allah adına var güçleriyle yemin ettiler)”⁸²² ifadesinden hareketle yeminin ne olduğu ve mahiyeti üzerinde durmaktadır. Ona göre bir Müslümanın yeminini bozmasında veya yalan yere yemin etmesinde her ne kadar adına yemin ettiği varlığı hafife alma ve önemsememe yoksa bile genel manada yeminlerin bozulmasında bir hafife alış ve önemsememe durumu vardır. İlkesel olarak yeminlerde bir ta‘zim ve Yüceltme, yemini bozmada ise bir önemsememe olduğunu söyleyen Mâtürîdî, yukarıda zikri geçen ve daha ziyade inkârcıların yeminlerine atfolunan ifadenin, Allah adına yapılacak en üst perdeden bir yemin ifadesi olduğunu belirtmektedir. İnkârcıların yeminlerinin bağlamına ve toplumsal kullanımına dair de bilgi veren Mâtürîdî, kâfirlerin ancak çok önemli ve değerli addettikleri hususlarda Allah adına yemin ettiklerini, normal ve sıradan durumlarda ise Allah’tan başka varlıklar adına yemin ettiklerine değinmektedir. Ayrıca müfessir, inkârcıların veya müşriklerin, başka varlıklar adına yemin edip ardından yeminlerini Allah lafzı ile pekiştiriyor olabilecekleri ihtimalini de dile getirmektedir. Âyette yer alan “جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ” (var güçleriyle)” ifadesinin Allah adına yemin etmek olduğuna, ayrıca insanların Allah adının yanı sıra kendileri nezdinde kaba-saba-sert ve şiddetli diğer birtakım varlıklar adına da yemin ettiklerini belirten Mâtürîdî,⁸²³ âdetleri olduğu Arapların üzere ataları ve tâğutları adına da yemin ettiklerini, Allah adına ise ancak çok önemli ve Yüce gördükleri durumlarda yemin ettiklerini ifade etmektedir. inkârcı müşriklerin bu şekilde niçin var güçleriyle yemin edip de ardından yeminlerinin gereğini yapmadıklarını Fâtır sûresinin 42. âyeti⁸²⁴ çerçevesinde ele almakta ve Mekke bağlamında yeminlerin altyapısına dair bazı açıklamalar yapmaktadır.⁸²⁵

⁸²² el-Mâide 5/53; el-En‘âm 6: 109; en-Nahl 16: 38; en-Nûr 24: 53; el-Fâtır 35: 42

⁸²³ Mâtürîdî, *Te‘vîlât*, 4: 213-215; 6: 562; 7: 585; 8: 498; 9: 373.

⁸²⁴ “وَأَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِبْرَاهِيمَ الْأَمِّمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا” (Müşrikler, eğer kendilerine bir uyarıcı gelirse, ümmetlerden herhangi birinden daha çok doğru yol üzere olacaklarına dair en güçlü şekilde Allah'a yemin etmişlerdi. Fakat onlara bir uyarıcı gelince, bu ancak onların nefretlerini artırdı.)”

⁸²⁵ Mâtürîdî, *Te‘vîlât*, 3: 627.

Enbiyâ sûresinin 57. âyeti⁸²⁶ bağlamında Kur'ân'daki yemin edatlarını ele alarak aralarında mukayese yapan Zemahşerî, “Her biri yemin edatı olan “ب” ile “ت” arasındaki fark nedir?” şeklindeki sorusunu “Yemin/kasemde ‘ب’ harfî asıl harf olup ‘ت’ harfî ise diğer bir yemin harfî olan ‘و’ harfinden bedeldir ve kendisinde fazladan bir ‘taaccüp’ anlamı vardır.” diye cevaplandırmaktadır.⁸²⁷

Kur'ân'da yer alan yemin ifadelerinden “لَا أَقْسِمُ” ile ilgili Mâtürîdî, Vâkıa sûresinin 75. âyeti⁸²⁸ çerçevesinde filolojik eksenli birtakım açıklamalar yapmakta ve “ل”nın bu âyette sıla olduğu görüşünü aktardıktan sonra kendi tercihi bağlamında “Bu, aynen A'râf sûresinin 12. âyetinde⁸²⁹ yer alan “مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ” (seni ne engelledi ki, secde etmedin...)” ifadesinde olduğu gibi dilsel açıdan câiz olup bu durumda, yani “ل” harfini sıla veya zâid harf kabul etmemiz halinde bu harf te'kîd bildirir.” demektedir.⁸³⁰

Zemahşerî, “ل”nın yemin fiilinin başına gelen, Arapların şiirlerinde ve dillerinde çok yaygın olan nâfiye, yani olumsuzluk için olduğunu belirtmekte ve buna dair şiirle istişhad edip; bunun kasem fiilinin başına gelmesinde yemini te'kîd edip güçlendirmek gibi bir faydanın olduğunu söylemektedir.⁸³¹ Bu ifadenin morfolojik/dilsel çözümlemesini de ele alan Zemahşerî, “لَا أَقْسِمُ” ifadesinin manasının “فَأَقْسِمُ” olup Hasan-ı Basrî'nin bu ifadeyi “فَلَا أَقْسِمُ” şeklinde

⁸²⁶ “وَتَاللَّهِ لَا كَيْدَ لَاصْنَامَكُم بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ” (Allah'a yemin ederim ki, siz arkanızı dönüp gittikten sonra ben putlarınıza muhakkak bir tuzak kuracağım.)”

⁸²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 120.

⁸²⁸ “لَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ” (Yıldızların yerlerine yemin ederim ki, -eğer bilerseniz, gerçekten bu, büyük bir yemindir.)”

⁸²⁹ “قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ” (Allah, "Sana emrettiğim zaman seni saygı ile eğilmekten ne alıyordu?" dedi. (O da) "Ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın" dedi.)”

⁸³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9: 504.

⁸³¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 645.

kırâat ettiğini, bu durumda mananın “فَلَا نَأْفِئُكُمْ” (ben kesinkes yemin ederim ki)” şeklinde olduğunu beyan etmektedir.⁸³²

Diğer taraftan Yusuf sûresinde “قَالُوا تَاللَّهِ” (Dediler ki, Allah’a andolsun...)”⁸³³ âyetinde yer alan “تَاللَّهِ”nin yemin bildiren bir ifade olmakla birlikte, Hz. Yusuf’un kardeşlerinin bunu bizzat Arapların âdetlerinde olduğu gibi te’kîd ifadesi olarak kullandıklarını belirtmektedir.⁸³⁴ Mâtürîdî, dilin kendi morfolojik yapısından ziyade toplumsal kullanımına dikkat çekmektedir. Bu arada, diğer bir yemin formu olan “لَعَمْرُكَ”⁸³⁵ lafzıyla ilgili, Hasan’ı Basrî’den “Allah yarattıklarından dilediği üzerine yemin eder. Fakat Allah’tan başkası adına yemin etmek hiç kimsenin hakkı değildir. Cenâb-ı Allah burada Hz. Muhammed’in hayatı üzerine yemin etmiştir.” şeklindeki rivâyeti aktarmaktadır. Mâtürîdî, “Yüce Allah, sadece Hz. Muhammed’in hayatı üzerine ve sadece onun adına yemin etmiştir” ve “Bu ifade, herhangi birisinin hayatı üzerine yemin etme kastı bulunmaksızın Arapların yeminlerinde kullandıkları bir kelimedir.” vb. rivâyetleri dile getirdikten sonra kendi görüşünü “Allah güneş, ay, gece, gündüz, dağlar ve sema gibi mahlûkat nazarında önemli olan bir takım varlıklara yemin etmiştir. Âlemlere rahmet olarak gönderildiği âyetle belirtilen”⁸³⁶ Hz. Peygamber ise adıyla yemin edilerek yüceltmeye onlardan daha layıktır.” şeklinde ifade etmektedir.⁸³⁷

Kur’ân’ın yemin formulu ifadeleri bağlamında Zemahşerî, Nisa sûresinin 65 âyetindeki⁸³⁸ “فَوْرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ” (Hayır! Rabbine andolsun ki,)”nin anlamının “فَوْرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ” (Rabbine andolsun, onlara mutlaka soracağız)”⁸³⁹ âyetinde geçen “فَوْرَبِّكَ” gibi olduğunu belirtmekte, bu ifadenin evvelinde yer alan ‘ل’ın Hadîd sûresinin 29.

⁸³² Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 456.

⁸³³ Yusuf 12/91.

⁸³⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 6: 283.

⁸³⁵ el-Hicr 15/72.

⁸³⁶ el-Enbiyâ 21/107.

⁸³⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 6: 454, 455.

⁸³⁸ (Hayır! رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ خَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) “Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”

⁸³⁹ Hicr 15/92.

âyetinde⁸⁴⁰ olduğu gibi, üzerine kasem edilen manayı te'kîd için olduğunu beyan etmektedir.⁸⁴¹ Mâtürîdî'nin de üzerinde durduğu “لَعْمُرْكَ” (ömrüne andolsun ki)”⁸⁴² ifadesinin özellikle “لَعْمُرْكَ” değil de, fetha ile “لَعْمُرْكَ” şeklinde olmasını değerlendiren Zemahşerî, Arapların gündelik konuşmalarında yeminlere çokça yer verdiklerini ve bu yüzden kullanım ve telaffuzda kolaylık olması adına bu kelimeyi, haberini hazfederek fetha ile “لَعْمُرْكَ” şeklinde kullandıklarını, takdiri ifadenin ise “لَعْمُرْكَ مِمَّا أَقْسَمُ بِهِ” şeklinde olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁴³ Kur'ân'ın bir diğer yemin formu olup Meryem sûresinin 68. âyetinde⁸⁴⁴ yer alan “فَوْرَبِّكَ” ifadesinde Allah'ın kendi ismine izafe ederek Hz. Peygamber'in adına yemin etmesinin, onun şanını ve değerini Yüceltme gayesine matuf olduğunu belirtmektedir. Müellife göre Allah Teâlâ, bu âyette “Hz. Peygamber'in ismini kendi ismine izafetle aynen Zâriyât sûresinin 23. âyetinde⁸⁴⁵ kendi ismine sema ve yer isimlerini izafe ederek yaptığı gibi, söz konusu varlıkların değerini ve şanını Yüceltmek istemiştir” yorumunda bulunmaktadır.⁸⁴⁶

Kur'ân'da yeminlerin varlığının sebep ve hikmetleri ve üzerine yemin edilen varlıkların önemi üzerinde duran her iki müfessire göre, genel anlamda tüm yeminler, özel olarak da Kur'ân yeminlerinin temel fonksiyonu, söylenen sözün veya belirtilen bir hususun teyit edilmesi ve vurgulanması maksadına matuftur. Nitekim Ebû Mansûr, bu minvaldeki en detaylı açıklamasını Tûr sûresinin girişinde dile getirmekte ve Kur'ân-ı Kerim'de yeminlerin bulunma sebepleri⁸⁴⁷

⁸⁴⁰ لَيْلًا يَغْلَمُ أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (Bunları açıkladık ki, kitap ehli, Allah'ın lütfundan hiçbir şeyi kendilerine has kılmaya güçlerinin yetmeyeceğini ve lütfun, Allah'ın elinde olduğunu, onu dilediği kimseye vereceğini bilsinler. Allah büyük lütuf sahibidir.)”

⁸⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 517, 518.

⁸⁴² el-Hicr 15/72.

⁸⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 562, 563.

⁸⁴⁴ “فَوْرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثًا” (Rabbine andolsun, onları şeytanlarla beraber mutlaka haşredeceğiz. Sonra onları kesinlikle cehennemin çevresinde diz üstü hazır edeceğiz.)”

⁸⁴⁵ “فَوْرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلِ مَا أَنْتُمْ تَتَطَفَّؤْنَ” (Göğün ve yerin Rabbine andolsun ki o (size vadolanlar), sizin konuşmanız gibi gerçektir.)”

⁸⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 31.

⁸⁴⁷ Kur'ân'da yeminlerin mevcudiyetinin sebepleri olarak temelde 1) Kur'ân'ın indiği toplumsal ve dilsel bağlam ve bu bağlamda yeminin önemli oluşu, 2) Âyetlerde hedeflenen hususların

başta olmak üzere bir takım açıklamalar yapmaktadır. İnsanlar nezdinde yeminlerin mertebe bakımından Yüce olan şeyler adına yapıldığını, bununla birlikte Cenâb-ı Allah'ın Kur'an'da diğer bir takım varlıklar adına da yemin ettiğini belirten Mâtürîdî'ye göre insanlar için durum farklıdır. Zira insanların yeminleri bir şeye sığınmaya veya birinden yardım talebinde bulunmaya dönükken, Yüce Allah'ın yeminleri, gerçek yemin niteliğinde olup mahlûkata karşı hem öğüt hem uyarı ve hatırlatma hem de kendilerine va'îd olan cezanın mutlaka gerçekleşeceğini bildirir mahiyettedir. Cenâb-ı Allah'ın insanlar için uyarı, hatırlatma ve te'kîd olacak her şeye yemin etmesini câiz gören Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da zikredilen yeminler, insanlara verilen haberlerin doğruluğu, söz konusu haberleri verenlerin peygamber olduğu ve peygamberlere yapılacak saldırıların cezayı mucip olduğunu ispat içindir.⁸⁴⁸ Mâtürîdî gibi Zemahşerî de, aksâmü'l-Kur'an'da Arapçaya ve toplumsal gerçekliğe paralel bir kullanımın mevcut olduğunu belirterek, yeminlerin Kur'an'daki varlık sebeplerinden en önemlisinin yeminin arka planında vurgulanan tevhid, nübüvvet ve âhiretin varlığı gibi hedeflerin ortaya konulması gerçeğinin te'kîd edilmesi olduğunu kaydetmektedir.

Mâtürîdî, Kur'an'da Yüce Allah'ın kendi adına yemin ettiği yerlerden olan “قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ” Deki: Hiç de öyle değil, Rabbime and olsun ki,”⁸⁴⁹ âyeti çerçevesinde bunun ve Kur'an'daki diğer tüm yeminlerin te'kîd anlamına mebni ifadeler olduğunu, bu âyette ise Yüce Allah'ın yeniden dirilmeyi te'kîd ettiğini kaydetmektedir. Müellife göre kasem, var olan bir şüpheyi ortadan kaldırmak için olup Allah Teâlâ verdiği bir haber hususunda şüphe edilemez. Ancak Hz. Peygamber, verdiği haber hususunda töhmet altında kalabilir. Zira Hz. Peygamber, inkârcılar onun risâletini kabul etmedikleri ve bunun delilleri hakkında düşünmedikleri için verdiği haber hususunda şüpheyi düşebilirler. İşte bunun için Cenâb-ı Allah Hz. Peygamber'e kasemi öğretti ki, verdiği haberi te'kîd etsin ve münkirlerin töhmetleri boşa çıksın. Ayrıca müellif, bu âyetteki yeminin,

yeminlerle teyidi, 3) Yemin edilen şeyin kıymetinin ortaya konması, 4) Dinleyicilerin dikkatlerinin celbedilmesi vb. Bk. Süyûtî, *İtkân*, 2: 339; Kattân, *Mebâhis*, 266; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 165; Çetin, *Kur'an İlimleri*, 214.

⁸⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9: 399-401; 10: 376,

⁸⁴⁹ et-Tegâbun 64/7.

Nahl sûresinin 38. âyetinde⁸⁵⁰ olduğu gibi, yeniden dirilmeye dair kâfirlerin ettiği yemine mukabil bir yemin olmasının muhtemel olduğunu belirtmektedir.⁸⁵¹ Zemahşerî işse bu âyetler üzerinden aksâmü'l-Kur'ân ile ilişkili herhangi bir açıklamada bulunmaktadır.⁸⁵²

Her iki tefsirde, *Kur'ân'da üzerine yemin edilen varlıkların önemine* dair açıklamalar da mevcut olup, *Te'vilât'ta Keşşâf'a* oranla daha fazla detaya girilmekte ve neredeyse üzerine yemin edilen her bir varlığın önemine ve o varlıkla yemin edilme sebeplerine dair açıklamalar yapılmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî, Kur'ân'da adına yemin edilen varlıkları ve onların önem sırasını, yemin eden özne konumundaki Allah, Peygamber ve diğer insanlara göre sınıflandırmakta; bununla söz konusu yeminlerin hangi amaca mebni olacağını ortaya koyarak, adına yemin edilen varlıkların mahiyetlerine dair te'viller yapmaktadır. Ne var ki, yeminler ile toplumsal ilişki üzerinde özellikle duran Mâtürîdî, Kur'ân yeminleri ile Mekkî-Medenî dönemler arasında herhangi bir irtibatlandırma ise yapmamaktadır. Nitekim Vâkıa sûresinde üzerine yemin edilen ve anlam olarak “yıldızların konumları” demek olan “بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ” ifadesi hakkında değerlendirmelerde bulunan Mâtürîdî, bu varlıklar üzerine yemin edilmesinin sebep ve hikmeti adına iki şey zikretmektedir: 1) Söz konusu yıldızların konumu ve mevki olarak insanların kalplerindeki yerinin büyüklüğü, aynı zamanda bunların insanlar nezdindeki değerinin Yüceliği ve bununla inkârcıları âlem hakkında düşünmeye sevk etmek, 2) Yahut da bu yıldızlar sayesinde insanlar, yollarını bulmak, hava durumlarını tespit etmek ve zamanı öğrenmek gibi birtakım menfaatler elde etmek.⁸⁵³

Öte yandan, aynı müellif, Kıyâme sûresinin ikinci âyetinde “النَّفْسِ اللَّوَّامَةِ” (kendini kınayan nefse yemin olsun ki,) şeklinde belirtilen değersiz varlıklar üzerine yemin edilmesindeki inceliği ele alıp irdelemektedir. “Burada Allah, kıyamet günü üzerine yemin etmiştir, nefs-i levvâme üzerine değil” şeklindeki

⁸⁵⁰ (Onlar, "Allah ölen bir kimseyi diriltmez." diye var güçleriyle Allah'a yemin ettiler. Hayır diriltecek! Bu, yerine getirilmesini Allah'ın üzerine aldığı bir vaattir. Fakat insanların çoğu bilmezler.)”

⁸⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 505, 506.

⁸⁵² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 582; 4: 536.

⁸⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 505.

Hasan-ı Basrî'nin rivâyetini yine Basrî'ye ait diğer bir rivâyetle reddedip, Beled sûresinin ilk âyetlerinden⁸⁵⁴ çıkarımla “Mademki baba ve ondan olan evlatlar üzerine yemin etmek câizdir, ‘nefs-i levvâme’ de tüm evlatlar sınıfına dâhildir ve burada Yüce Allah nefs-i levvâme üzerine yemin etmiştir, buna karşı çıkmanın bir anlamı yoktur” diyerek, Allah’ın yarattığı varlıklardan dilediği üzerine yemin edebileceğini belirtmektedir.⁸⁵⁵

Benzer şekilde üzerine yemin edilen varlıkların önemine değinen Zemahşerî de, özellikle yemin ifadeleriyle başlayan sûrelerde, söz konusu varlıklar üzerine yemin edilme sebeplerini, fazla detaya girmeksizin irdelemektedir. Tîn sûresinin girişinde “Allah bu varlıkla üzerine yemin etmiştir, çünkü bunlar meyve veren ağaçlar içerisinde mükemmel olan iki ağaçtır” açıklamasını yaptıktan sonra bu meyveler hakkındaki birtakım rivâyetleri aktarıp, sûrede adı geçen varlıklarla yemin edilmesinin anlamını ve önemini açıklamaktadır. Sûrede söz konusu varlıklar üzerine yemin edilmesi adına Zemahşerî, bu mübârek mekânlarda peygamberlerin yanı sıra salih kimselerin yaşamış olması; oralarda nar ve zeytin yetişmesi, Hz. İbrahim’in söz konusu beldeye hicret etmesi, Hz. İsa’nın orada doğup büyümesi, Hz. Musa’ye Tûr dağında vahyedilmesi, Mekke’nin ise Hz. Peygamber’in doğup büyüdüğü ve Kâbe’nin bulunduğu mekân olması gibi bir takım muhtemel gerekçeler sıralamaktadır.⁸⁵⁶

Zemahşerî, Asr sûresi bağlamında da konuya ait bir takım açıklamalar yapmaktadır. “وَالْعَصْرِ” ifadesini, Hz. Hafsa mushafına istinaden Bakara sûresinin 238. âyetiyle⁸⁵⁷ delillendirmek suretiyle ikinci namazı olarak ele alan müfessir, önemine binaen birtakım rivâyetler aktardıktan sonra Kur’ân’da akşam ve kuşluk gibi birtakım vakitler üzerine yemin edilmesini, söz konusu vakitlerin Yüce Allah’ın kudretinin delillerinden olmasıyla açıklamaktadır.⁸⁵⁸ Bu bağlamda Duhâ sûresindeki yeminin kuşluk vaktine tahsis edilme sebebini, Hz. Musa ile Cenâb-ı

⁸⁵⁴ “لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ. وَأَنْتَ جَلُّ بِهَذَا الْبَلَدِ. وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ” (Sen bu beldedeyken bu beldeye (Mekke'ye), babaya ve ondan meydana gelen çocuğa yemin ederim ki)”

⁸⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 334.

⁸⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 764.

⁸⁵⁷ “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” (Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun.)”

⁸⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 787.

Allah'ın konuştuğu ve sihirbazların secdelere kapandıkları vaktin bu vakit olmasıyla izah etmektedir.⁸⁵⁹

Mâtürîdî'nin, Kur'ân'da üzerlerine yemin edilen tîn, zeytûn, Tûr-i Sina vb. varlıklar ile yemin edilme sebebi adına Zemahşerî ile yakın fikirde olduğu görülmektedir. Nitekim Mâtürîdî, genel ilke olarak ya söz konusu varlıkların insanlar nezdinde Yüceliğine ya da onların değerli oluşuna dair bir takım delillerin ve haberlerin olduğuna vurgu yapmaktadır.⁸⁶⁰

İnsanların yeminlerinin, değer bakımında yüce ve kalplere etki eden varlıklar veya hususlar üzerine olacağını kaydeden Mâtürîdî, bir şeyin önemli ve yüce oluşunda iki yönün bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu iki hususu “insanlara sağlanan faydanın çok oluşu” ve “bir şeyin Yüceliğinin delillerle sabit olması” şeklinde zikretmekte, örnek olarak göklerin ve yeryüzünün dikkate alınması durumunda bunların değerini mahlûkatın ayan-beyân bildiğini, bu varlıkların mahlûkata yönelik faydasının çok olduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde kıyamet gününe yemin edilmesinde de bu günün insanların kalplerindeki yüceliğiyle ilişkili olduğu, bununla ilgili çeşitli delillerin bulunduğunu dile getirmektedir.⁸⁶¹

Görüldüğü üzere Mâtürîdî'ye göre, Kur'ân'da kendileri adına yemin edilen varlıkların bir değeri, kalplerde bir hatırı vardır ve Yüce Allah, mahlûkatından dilediği üzerine dilediği şekilde yemin eder. Bu doğrultuda müellif, Târık sûresinin girişinde, mezkûr görüşünü daha da belirginleştirecek şekilde “semâ” ve “târık” üzerine yapılan yeminin, bizzat Yüce Allah adına yemin amaçlı değil de Hz. Peygamber adına bu şekilde yemin etmesini Hz. Peygamber'e öğretmek adına olacağını belirtmektedir. Muhatap inkârcı kesimin Yüce Allah'ın ulûhiyet, rubûbiyet meselelerinde derin bir şüphe içindekilerin asıl şüphelerinin Hz. Peygamber'in risâleti hakkında olduğuna işaret etmekte; Cenâb-ı Allah'ın Hz. Peygamber'e adı geçen varlıklar üzerine yemin etmesini emrettiğini, böylece

⁸⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 753.

⁸⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 571- 573.

⁸⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 335.

muhatapların onun risâleti hakkında düşünmelerini sağlamak amacına mebni olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁶²

Fecr sûresinin başında, haccın vaktinin ve genel erkânının âyetlerde belirtilen zaman diliminde gerçekleşmesinden dolayı Yüce Allah'ın bunlar üzerine yemin ettiğini, Araplar nezdinde babalar ve dedelerin yanı sıra putlar üzerine de yemin edildiğini belirten Mâtürîdî, bu sûrenin ilk âyetlerinde zikredilenlerin Arap toplumu nezdinde yüce bir değeri olduğunu ve bundan dolayı Kur'ân'ın söz konusu uygulamayı sürdürerek aynı varlıklar üzerine yemin ettiğini dile getirmektedir.⁸⁶³ Kur'ân'da üzerine yemin edilen varlıkların ehemmiyet ve değerini ortaya koyma sadedinde ve kendi bakış açısını özetler şekilde: “Şâyet bir kimse Kur'ân'da üzerine yemin edilen şeyler üzerinde derinlemesine düşünür ve iyice araştırırsa, o şeyde, üzerine yemin edilmemişse bile yemin edilmesi gerektiği yönünde bir anlam bulur.” açıklamasını yapıp, böylece tefsirinde vurguladığı “yeminler genel olarak insanlar nezdinde önemli olan varlıklar üzerine yapılır” ilkesini hatırlatmaktadır.⁸⁶⁴

Kur'ân'ın müteaddid sûrelerinde⁸⁶⁵ *birtakım iddialara binaen müşriklerin yaptıkları yeminlerinin Kur'ân'da neden yer aldığı* hususu, Zemahşerî'nin değinmediği, Mâtürîdî'nin ise üzerinde durduğu meselelerdendir. Nitekim Nahl sûresinin 38. âyetinin⁸⁶⁶ tefsiri esnasında “Kâfirlerin dile getirdikleri bir yemine Kur'ân'da yer verilmesi ve bu ifadenin okunan bir Kur'ân âyeti kılınmasındaki fayda ve hikmet nedir?” sorusunu sormaktadır. Bu sorunun cevabı sadedinde “Âyetlerle verilen haberlerin ancak Allah'ın bildirilmesi ile bilinebileceğinin anlaşılması.” açıklamasını yapan Mâtürîdî, aynı zamanda müşrik Arapların toplumsal bakış açısı ile yeminleri arasındaki irtibata değinerek “Müşrik Araplar önemli işlerde ve problem teşkil eden durumlarda Allah'ı Yüceltmek ve ona tazim için yemin ederlerdi. Aslında onlar, böylece yaptıkları putlarına yemin etmiş olurlardı. Allah'a yemin ettiklerinde ise bunu var güçleriyle yaparlardı.” ifadesiyle

⁸⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 491, 492.

⁸⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 515.

⁸⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 611.

⁸⁶⁵ el-En'âm 6/109; en-Nahl 16/38; el-Fâtır 35/42.

⁸⁶⁶ “وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ” (Onlar, "Allah ölen bir kimseyi diriltmez." diye var güçleriyle Allah'a yemin ettiler. Hayır diriltecek! Bu, yerine getirilmesini Allah'ın üzerine aldığı bir vaattir. Fakat insanların çoğu bilmezler.)”

putperest ve müşrik Arapların yeminleri ve bu yeminlerin altında yatan bakış açısına dair bilgi vermektedir.⁸⁶⁷

Kur'ân yeminlerinin cevapları, yeri geldiğinde her iki müellifin de ele alıp değerlendirme yaptığı bir husustur. Mâtürîdî, Burûc sûresinde, sûredeki kasemin cevabı hakkında ihtilâf edildiğini, bazılarının “فُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ” (mü'minleri yakmak için) hendek kazıp (içinde) alevli ateş yakanlar lanetlenmiştir.” âyetini,⁸⁶⁸ bazılarının ise “إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ” (Şüphesiz Rabbinin yakalaması çok şiddetlidir.)⁸⁶⁹ âyetini kasemin cevabı olarak gördüklerini kaydederek, ikinci âyetin kâfirlere karşı bir karşı çıkış, delil getirme ve onları protesto anlamı taşıdığına temasla kendi tercihini ikinci grubun görüşünden yana koymaktadır. Her iki âyetin de kasemin cevabı olabileceği ihtimalini değerlendiren müfessir, yeminin cevabı olarak “فُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ” âyetinin alınması halinde söz konusu yeminin müminlere dönük olacağını; fakat müminlerin Hz. Peygamber'in getirdiği haberlerin doğruluğuna kesin olarak inandıklarını belirttikten sonra, yeminlerin, hedeflenen bir şeyi tekit etmek ve şüpheyi ortadan kaldırmak amacına binaen ortaya konduğunu kaydetmektedir. Ayrıca müminlerin herhangi bir hususta şüpheleri olmadığından ötürü âyetteki yeminin müminlere dönük olmayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla zikri geçen yemine cevabın “إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ” âyeti olmasının daha uygun olacağına işaret eden Mâtürîdî, âyette Hz. Peygamber'e karşı çıkıp kendisini yalanlayanlara karşı Allah'ın azabının şiddetli olacağına dönük yemin edildiğini zikretmekte, söz konusu yemin sayesinde bir uyarı ve sakındırma yapıldığını, inkârcı müşriklerin âyette vurgulanan gerçeği Âd, Semûd, Firavun ve diğer kavimler hakkında kendilerine ulaşan haberlerden bildiklerini dile getirmektedir.⁸⁷⁰

⁸⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 371; 2: 397; 5: 340, 354, 355; 6: 504, 505. 8: 425, 498, 503.

⁸⁶⁸ el-Burûc 85/4.

⁸⁶⁹ el-Burûc 85/12.

⁸⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 480.

Yeminlerin cevabı üzerinde çok derinlemesine olmamakla beraber daha ziyade filolojik bir takım açıklamalarda bulunan ⁸⁷¹ Zemahşerî ise Burûc sûresindeki yeminin cevabına dair “Buradaki yeminin cevabı nerededir?” sorusunu sorduktan sonra yeminlerin cevabına yönelik, buradaki yeminin cevabının hazfedilmiş olup ‘قتل أصحاب الأخدود’⁸⁷² âyetinin buna delalet ettiğini ve adeta “Tüm bu varlıklara yemin ederim ki, Kureyş kâfirleri aynen Uhdûd ehli gibi melundur” denildiğini zikreden müellife göre, bu sûre, Mekkelilerin eziyetlerine karşı müminleri güçlendirme ve sabretmeye teşvik mahiyetinde inmiş olup böylece müminlere geçmiş milletlerin imanlarından dolayı çektikleri türlü eziyetler karşısında sabır ve sebat üzere olduklarını hatırlatılmış böylece müminlerin de kavimlerinden gelen eziyetlere karşı sabretmeleri ve Allah indinde Mekkelî müşriklerin aynen Uhdûd ashâbı konumunda olduklarının bilinmesi salık verilmiştir.⁸⁷³

Aksâmü’l-Kur’ân eksenli iki tefsirde serdedilen açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî, çeşitli âyetlerdeki yeminleri ve onlarla ilgili diğer âyetleri kendi bağlamları çerçevesinde ele alıp, söz konusu âyetleri tefsir ederken içerikleriyle irtibatlı bir anlatım seçmiştir. Zemahşerî ise benzer bir üslup sergilemekle beraber, daha ziyade filolojik değerlendirmelerde bulunmuştur. Her iki tefsirde Kur’ân yeminleri, toplumsal bir olgu olarak görülmüş ve ele alınmış olmasına rağmen Mâtürîdî bu gerçeğe sıklıkla atıfta bulunmuştur.

10. Tekrârü’l-Kur’ân

Kur’ân-ı Kerîm’de bazen bir harf, edat, kelime, tamlama, cümle, âyet veya âyetler bütünü; bazen bir kıssanın, bazen de bir anlamlar bütünü tekrar edildiği müşahade edilen bir gerçektir. Ana gayesi, mesajlarını muhataplarına en etkin biçimde iletme olan Kur’ân’ın üslup özelliği olan tekrârü’l-Kur’ân konusunun ilmî gelenekte müstakil eserlerde ele alındığı gibi ulûmü’l-Kur’ân

⁸⁷¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 202, 422, 517, 518, 603; 2: 126, 205, 543, 555; 3: 470, 599; 4: 261, 262, 408, 665.

⁸⁷² el-Burûc 85/4.

⁸⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 717. Benzer diğer açıklamaları için bk. 4: 721, 748, 770.

kaynaklarının müstakil başlıkları altında da ele alınmıştır. Bu amaçla oluşturulan telifât bütünü de tekrâru'l-Kur'ân olarak zikredilmektedir.⁸⁷⁴

Mâtürîdî, herhangi bir sınıflandırma yapmaksızın sadece Kur'ân'daki birtakım tekrarların mevcudiyetine değinirken tekrarlar, her iki tefsirde Kur'ân'ın bir üslup türü ve dilsel özelliği olarak kabul edilmektedir. Nitekim Mâtürîdî ve Zemahşerî, Kur'ân tekrarlarını dile getirmek adına en fazla “تَكَرَّرَ” ve “تَكَرَّرَ” ifadelerinin yanı sıra “كَرَّرَ” ve “تَكَرَّرَ” fiil kalıplarıya da Kur'ân tekrarlarına işaret etmektedirler. Ayrıca Mâtürîdî'den farklı olarak Zemahşerî, “تَرَدَّدَ” kelimesini de Kur'ân tekrarlarını belirtme adına kullanmaktadır. Bu minvalde Mâtürîdî'nin en fazla “تَكَرَّرَ” ve “كَرَّرَ” kelimelerini kullanmasına karşılık Zemahşerî daha ziyade “تَكَرَّرَ” ve “تَكَرَّرَ” ifadelerini kullandığı görülmektedir.⁸⁷⁵

Kur'ân tekrarlarının hikmeti her iki tefsirde de ele alınmıştır. Mâtürîdî, öncelikle mana ile tekrar babında Kur'ân'da özellikle namaz ve zekât emrinin birçok yerde tekrar edildiğini, hatta neredeyse her bir sûrede Allah'ın bu iki emri zikrettiğini belirtmektedir. Bu iki ibadetin birtakım ferdî ve toplumsal faydalarına işaret ederek, naklî ve aklî delillendirme ile söz tekrarının hikmetini, âyette zikredilen iki emrin Allah nezdindeki değeri olduğunu zikretmektedir. Bu ibadetlerin geçmiş şeriatlerde de yerleştirildiğini belirtip namaz ve zekâtın önemine binaen bazı gerekçeler sayan Mâtürîdî, Yüce Allah'ın her iki ibadetin konumlarını Yücelttiğini, namaz ve zekâtı şerefli sayarak Kur'ân'da geçtikleri her yerde iman ile yakın ilişki içerisinde zikrettiğini ve mahlûkat arasındaki

⁸⁷⁴ Deyli bilgi için bk. Tâcu'l-Kurrâ Mahmûd b. Hamza b. Nasr Ebü'l-Kâsım Burhânüddîn el-Kirmânî, *Esrâru't-tekrâr fi'l-Kur'ân el-müsemma el-burhân fi tevcih-i müteşâbihi'l-Kur'ân limâ fihi mine'l-hucceti ve'l-beyân*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Dâru'l-Fazilet, ts); İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîl-ü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2007), 148-155; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 173; Çetin, *Kur'ân ilimleri*, 324; Zerkeşî, *Burhân*, 627-630; Süyûtî, *İtkân*, 2: 170-176; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 173, 174; Öztürk, *Kur'ân dili ve Retoriği*, 23-48; Çetin, *Kur'ân ilimleri*, 324-328.

⁸⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1: 191, 296, 424, 536, 600, 610, 611; 3: 357; 5: 21; 6: 452, 589; 9: 7: 13, 133, 181, 321, 509; 8: 193, 194, 226, 675; 9: 318, 445, 485, 598; 10: 107, 391, 609, 633, 655; Zemahşerî, *Keşşâf*, “تَكَرَّرَ” için 1: 148, 272; 2: 232, 241, 390, 418; 3: 94; “تَكَرَّرَ” için 1: 25, 40, 41, 54, 204, 256, 360, 434, 447, 457; 2: 127, 129, 190, 222, 276, 307, 340, 389, 592; 3: 53, 312, 431; 4: 115, 164, 377, 661, 785; “كَرَّرَ” için 1: 12, 166, 294, 347, 554; 3: 43, 173, 245, 314, 323; 4: 117, 164, 207, 395; “تَكَرَّرَ” için 1: 131.

kardeşliğin bu iki ibadet ile olacağını dile getirmekte ve bunun delilinin de Tevbe sûresinin 11. âyeti⁸⁷⁶ olduğunu kaydetmektedir.⁸⁷⁷

Kur'ân'ın lafzî tekrarlarının hikmet iki müfessirin de dikkat çektiği bir husustur. Kur'ân tekrarlarının bir gaye ve maksada matuf olduğuna işaret eden iki müfessir, tekrarların en önemli hikmetinin tekit olduğunu dile getirmişlerdir.⁸⁷⁸

Mâtürîdî, Kur'ân'daki lafzî tekrar adına en fazla zikredilen örneklerden olan ve Rahmân sûresinde otuz bir defa geçen “فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (O halde Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?)”⁸⁷⁹ âyetiyle ilgili sorduğu “âyetin bu kadar tekrar etme sebebi nedir?” sorusuna cevap mahiyetinde bazı açıklamalar yapmaktadır. Söz konusu âyetin çokça tekrar etmesinden hareketle arzda ve gökte Allah'ın vahdâniyyet ve yaratıcılığına, peygamberleri gönderenin Allah olduğuna, yerde ve gökte bulunan yeme-içme türü tüm nimetlerin yaratıcısının da Allah olduğuna işâret eden birçok nimetin var olduğunu vurgulamaktadır.

Yine Mâtürîdî'ye göre burada, tıpkı bir kimsenin azarlama ve yermek için başka birine “sen aç idin de seni ben doyurmadım mı, bunu inkâr mı ediyorsun, sen susuzdun da ben senin susuzluğunu gidermedim mi?” şeklinde bir durum olduğunu belirtmekte ve böylece gerçekleri yüzlerine vurmak suretiyle muhataplara nimetlerini hatırlatma ve bu nimetlere karşı asıl maksadı aklettirerek inanmayanları itap etme ve azarlama vardır.⁸⁸⁰

Mâtürîdî, bu âyetin tekerrür etmesinin sebepleri arasında vaaz ve öğüt vermek gibi bir faydanın da olabileceğini, öğüt ve hatırlatmanın temel karakterlerinden birinin tekrar edilen şeyin kalplere daha iyi yerleşmesi ve kabul edilmeye elverişli hale getirilmesi yattığını dile getirmektedir.⁸⁸¹

Kur'ân tekrarlarının hikmet ve sebeplerine dair benzer şekilde, birtakım açıklamalar yapan Zemahşerî, örnek olarak Bakara sûresinin başındaki hurûf-ı

⁸⁷⁶ “فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفُصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (Fakat tövbe edip, namazı kılar ve zekâtı verirlerse, artık onlar sizin din kardeşlerinizdir. Bilen bir kavme âyetleri işte böyle ayrı ayrı açıklarız.)”

⁸⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 536-538.

⁸⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 61, 146, 204, 434, 541, 599; 2: 222, 276, 307, 340, 592; 4: 73, 377; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 357; 6: 589; 7: 133, 321; 9: 318, 508; 10: 107, 391, 633.

⁸⁷⁹ er-Rahman 55/13, 16, 18, 21 vd.

⁸⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 485.

⁸⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 485.

mukattaanın Kur'ân'ın değişik sûrelerinde tekrar etmesini ele almakta ve “Bu harflerin hepsi Kur'ân'ın baş tarafında sayılamaz mıydı, niçin bunlar çeşitli sûrelerde dağınık şekilde yer almaktadır?” şeklinde bir soru sormaktadır. Müellif, söz konusu harflerin değişik sûrelerde tekrar edilmesiyle, inkârcı muhataplarına meydan okuyan Kur'ân'ın söz konusu harflerden müteşekkil olduğuna yönelik olarak muhatapların dikkatlerinin çekildiğini, maksadın hâsıl olması açısından bu yöntemin daha etkin olup kulakların işitmesi ve kalplerin anlaması açısından da bu yöntemin çok daha tesirli olduğunu belirtmektedir.⁸⁸²

Her iki müfessir, tekrar gibi görülen bazı yerlerde tekrarın olmadığını belirtmekte ve bu husustaki görüşlerini birtakım açıklamalarla ortaya koymuşlardır. Nitekim bazı kimselerin Mâide sûresinin 93. âyetine⁸⁸³ yönelik “Bu âyetin içinde tekrar vardır” şeklinde görüşleri bulunduğunu zikreden Mâtürîdî, burada herhangi bir tekrarın olmadığı ve bu tür durumların tekrara hamledilmemesi gerektiğini belirtmektedir.⁸⁸⁴ Aynı şekilde Mü'minûn sûresinin 2.⁸⁸⁵ ve 9. âyetlerinde⁸⁸⁶ zikredilen salât kelimesine yönelik “salât kelimesi önceki âyette ve bu âyette nasıl bu şekilde tekerrür eder?” sorusunu soran Zemahşerî, cevap sadedinde “Burada zikredilen ifadeler birbirinden farklı olup, birebir tekrar yoktur. Çünkü önceki âyette müminler namazlarında huşu içerisinde olmakla vasıflanırken sonraki âyette müminler namazlarını muhafaza etmekle vasıflandırılmaktadır.” açıklamasını yapmaktadır.⁸⁸⁷ Zümer sûresinin 11. ve 14. âyetleri⁸⁸⁸ çerçevesinde de benzer açıklamalar yapan Zemahşerî, burada da tekrarın olmadığını, ilk âyette Hz. Peygamber'e kulluğu Allah'a has kılmakla emir

⁸⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 40.

⁸⁸³ “لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا” (İman edip salih ameller işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur. Allah iyilik edenleri sever.)”

⁸⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 610.

⁸⁸⁵ “الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ” (Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler.)”

⁸⁸⁶ “الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ” (Onlar ki, namazlarını kılmağa devam ederler.)”

⁸⁸⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 173.

⁸⁸⁸ “قُلْ لِّيَ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ” (De ki: “Şüphesiz bana, dini Allah'a has kılarak O'na ibadet etmem emredildi.”), “قُلْ اللَّهُ أَعْبَدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي” (De ki: “Ben dinimi Allah'a has kılarak sadece O'na ibadet ediyorum.)”

varken; sonraki âyette Hz. Peygamber'in kulluk ve dinini Allah'a has kıldığı haber verildiğini zikretmektedir. Müellif, bu tür anlamın birebir aynı olmadığı yerlerin tekrar olarak değerlendirilmemesi gerektiğine işaret etmektedir.⁸⁸⁹

İki tefsirde üzerinde durulan diğer bir husus da kıssaların tekerrürüdür. Özneleri, yüklem ve olay bütünlüğü aynı olan geçmiş kavimlere ve peygamberlere ait birtakım kıssaların Kur'ân'ın değişik yerlerinde tekerrür etmesindeki amacın ne olduğuna dikkatler çekilmiş ve bazı izahatlarla mesele vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır. Nitekim Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde Hz. Âdem kıssasının tekrar edildiğini dile getiren Mâtürîdî, söz konusu kıssanın geçmiş kitaplarda da tekrar ettiğini belirttikten sonra bunun hikmet ve sebebine dair “Yüce Allah Kur'ân'da, önceki kitaplarda mevcut olan hususları tekrar etmektedir ki, bu durum Hz. Peygamber'in risaletine bir delil teşkil etsin. Zira onlar Hz. Peygamber'in geçmiş kitapları bilmediğini biliyorlardı.” açıklamasını yapmaktadır.⁸⁹⁰ Aslında müellif, benzer tüm Kur'ân kıssalarının tekerrürünün hikmeti adına “Allah, bu kıssaları muhatapların birtakım ihtiyaçları ve tekrarda mevcut olan bazı faydalar için tekraren zikretmektedir ki, böylece muhatap kesim için her zaman ve mekânda bir uyarı, bir tembih ve bir öğüt olması adına tekrar edilir.” açıklamasıyla ortaya koymaktadır.⁸⁹¹ Özel bir vurgu ile Ankebût sûresinde tekrar edilen peygamber kıssaları çerçevesinde Kur'ân kıssaları ile Kur'ân ahkâmı arasında mukayese yapan Mâtürîdî'ye göre muhatapların düşünüp taşınmaları için Kur'ân kıssalarının yeri geldikçe ve gerektikçe tekrar ettiğini, Kur'ân ahkâmının ise sırf Müslümanlara yönelik olmasından ötürü tekrar etmeye ihtiyaç duymadığını belirtmektedir. Dolayısıyla Ankebût sûresinde yer alan kıssa ve haberlerin kâfir olan muhataplara karşı olduğunu belirten müfessir, Kur'ân ahkâmının ise ehl-i İslâm'a yönelik olduğunu, dolayısıyla da tekrar etmesinin gerekmediğini belirtmektedir.⁸⁹²

Öte yandan Zemahşerî, kıssaların tekrar edilmesinin hikmet ve sebepleri üzerinde birtakım açıklamalar yapmaktadır. Bu minvalde, Şuarâ sûresinde sekiz

⁸⁸⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 190, 232, 426; 4: 115.

⁸⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 181.

⁸⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 181.

⁸⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 226. Ayrıca bk 9: 445.

kez tekrar eden Kur'ân âyetlerinden⁸⁹³ hareketle “Aynı ifadeler bu sûrede her bir kıssanın başında ve sonunda nasıl (niçin) tekrar etmektedir?” sorusunu sormaktadır. Bu soruya cevap sadedinde, sûrede yer alan her bir kıssanın başlı başına nâzil olmuş bir Kur'ân vahyi gibi olduğunu belirten müfessir, tekrarlarda, manaların ruhlara (zihinlere) yerleştirilmesi ve o manaların kalplerde sağlamlaştırılması amacının olduğunu belirterek, ilimlerin muhafazası için tekrardan (terdîd)⁸⁹⁴ başka yol yok olmadığına dikkat çekip, tekrarın artmasıyla tekrarı yapılan hususun kalplerde yerleşmesi, anlayış açısından derinleşmesi, hatırlama açısından sağlam ve unutmaktan daha emin olma gibi fayda ve olumlu neticelerin hâsıl olacağını zikretmektedir. Aynı zamanda adı geçen kıssaların bir öğüt ve hatırlatma olacağını belirten Zemahşerî, tekrarların artırılması suretiyle kilitli kulakların açılması, olayların daha şeffaf olarak görülmesi, tekrarın uzamasıyla aklın parlatılması ve üzerinde pas yığınları oluşan zihinlerin cilalanmasının hedeflendiğini de cevabına eklemektedir.⁸⁹⁵

Tekrarların fazlalığını, özellikle de aynı veya farklı kıssaların tekrar tekrar söz konusu edilmesini Kur'ân adına herhangi bir nakısa olarak görmeyen ve bunu bıktırıcı ve usandırıcı bir yön olarak addetmeyen Zemahşerî, aksine tekrarların toplumsal yapı açısından ve yepyeni bir mesajla karşılaşan muhataplar açısından birçok faydayı içerdiğine vurgu yapmaktadır. Müellif, Kamer sûresinde yer alan kıssalar ve dört kez tekrar eden ifadeler bağlamında “Bu sûrede ‘وَلَقَدْ يَسْرْنَا الْقُرْآنَ’ (Benim azabım ve uyarılarım nasılmış (gördüler)!(16) Andolsun biz, Kur'ân'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?(17)”⁸⁹⁶ ifadesinin tekrar etmesindeki fayda nedir?” şeklinde takdir ettiği sorunun cevabı sadedinde; bunun faydasının muhatapların geçmiş kavimlerin haberlerini her duyduklarında anlayış ve öğüt alma açısından yenilenmeleri, daha dikkatli ve uyanık biçimde hayatlarına devam etmeleri,

⁸⁹³ “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ” (Şüphesiz bunlarda (Allah'ın varlığına) bir delil vardır, ama onların çoğu inanmamaktadırlar. (8) Şüphesiz senin Rabbin, elbette mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.)”

⁸⁹⁴ Müellif burada ve başka bazı yerlerde “tekrar” kelimesi yerine onunla aynı veya yakın anlama sahip olan “terdid” kelimesini kullanmaktadır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 323;

⁸⁹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 323.

⁸⁹⁶ el-Kamer 54/16, 17.

yanılgı ve gaflet durumlarının kendilerine galebe çalmaması olduğunu belirttikten sonra, Rahmân sûresinde her bir nimetten sonra zikredilen “فَبَايَ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (O halde Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?)”⁸⁹⁷ ifadesinin tekrarının ve Murselât sûresinde “وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (O gün vay yalanlayanların haline!)”⁸⁹⁸ âyetinin çokça tekrar etmesinin de aynı gayeye matuf olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla müfessire göre, söz konusu kıssa ve haberlerin tekerrür etmesinde, mezkûr kıssa ve haberlerdeki ibretlerin muhatapların kalplerine yerleşmesi ve zihinlerinde şekillenmesi, dolayısıyla unutulmaksızın her daim hatırlanması şeklinde bir takım faydaların olduğuna işaret etmektedir.⁸⁹⁹

Mâtürîdî ise, kıssaların tekrar etmesinde muhatap kesimin pozisyonunun önemine vurgu yapmakta ve Kur’ân karşısında muhatapları en genel manada; a) İnat edip kibirlenenler, b) İslam davetine karşı şüphe ve hayret yani şaşkınlık içinde olanlar, c) İrşat olmak isteyenler şeklinde üç ana sınıfa ayırmaktadır. Aynı müellif, Kur’ân’a yönelen kişi şayet irşat olmak arzusunda ise Kur’ân ile karşılaştığında ve onu ilk işittiğinde ona iman ettiği, bundan dolayı da kıssa ve benzerlerinin söz konusu kişiye karşı tekrar edilmesine ihtiyaç olmadığını belirtmektedir. Yok eğer muhatap kişi inatçı ve kibirli biri ise, bu durumda söz konusu kişiye karşı mesajların tekrar edileceğini, zira mesajların o kişiye etki edip onun iman etmesini sağlayacağını ihtimal dairesinde olacağını zikreden müellif, tüm Kur’ân âyetlerinin tevhid, yeniden diriliş ve nübüvvete yönelik birer delil olduğunu; Kur’ân’da kıssaları zikredilen tüm peygamberlerin de aynı şekilde tevhit, yeniden diriliş ve peygamberliği kabul etmeye davet ettiklerini belirtmektedir.⁹⁰⁰

Kur’ân tekrarları ile belagat arasında bir ilişkiye dair değerlendirme yaparak Mâtürîdî’den farklı bir yol izleyen Zemahşerî, Ankebût sûresinin 14. âyetinde⁹⁰¹

⁸⁹⁷ er-Rahman 55/13, 16, 18, 21 vd.

⁸⁹⁸ el-Murselât 77/19, 24, 28 vd.

⁸⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 428. Müellif benzer bir açıklamayı İnşirâh sûresi ekseninde de yapmaktadır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 760.

⁹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8: 226, 227. Bir diğer benzer açıklama için bk. 6: 452; 8: 648.

⁹⁰¹ “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ” (Andolsun, biz Nuh’u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik. O da dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı. Neticede onlar zulümlerini sürdürürlerken tufan kendilerini yakalayiverdi.”

yer alan “سَنَّةٌ” kelimesinin ardından “عَامًّا” kelimesinin niçin getirildiğine dair cevap sadedinde, bir sözde aynı lafzın tekrar etmesinin belagat açısından kaçınılması gereken bir durum olduğuna işaret etmektedir. Ancak istisnası olarak, konuşan kişinin sözü veya herhangi bir hususun anlaşılmasını sağlama adına vurgu olsun diye, korkutmak, Yüceltmek ve benzeri birtakım özel amaçlara binaen bu durumun dışına çıkılabileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte Zemahşerî, her ne kadar belagat ile tekrarlar arasındaki ilişkiye yönelik açıklamayı yapıyorsa da, tekrarlara bir belagat türü ve icaz özelliği olarak bakmamaktadır.⁹⁰²

Neticede iki tefsirde de Kur’ân tekrarları çeşitli açılardan ve ilmî gelenekte var olana yakın biçimde ele alınmış, her bir müfessir tarafından tekrarlar ile dilin toplumsal kullanımı arasındaki ilişkisi dile getirilmiş ve tekrarlar, sırf Kur’ân metnine ait bir üslup özelliği olarak değil de Arapçaya ait ve muhatap kesimin bildiği bir dil özelliği olarak değerlendirilmiştir.

⁹⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 341.

SONUÇ

Bu çalışmada; Te'vîlâtü'l-Kur'ân ile Keşşâf tefsirleri, Kur'ân-ı Kerîm'in tespit, muhafaza, doğru biçimde anlaşılma ve açıklanmasını hedefleyen ilmî bir bütünü teşkil eden ulûmü'l-Kur'ân'ın temel konuları çerçevesinde ele alınmış ve ve iki tefsir bu açılardan mukayese edilmeye çalışılmıştır.

Tefsirlerin her birinde, vahiy kavramı, Kur'ân bütünlüğü içinde Şûrâ sûresi 52. âyet temelinde ele alınmış, peygamber rüyaları vahiy sayılmış, Allah'ın diğer varlıklarla olan iletişimi vahiy olgusuyla ilişkili değerlendirilirken vahyedilen her bir kitabın indirildiği toplumun diliyle nâzil olduğu özellikle belirtilmiştir. Kur'ân'ın metafizik yönleri hakkında neredeyse hiç detaya girilmezken, aynı şekilde Hz. Peygamber'in vasfı olan “ümî” kavramının temeline okuma ve yazmaya yönelik eğitim-öğretim faaliyetlerinin olmaması yerleştirilmiştir. Yedi harfe dair açıklamanın yer almadığı ve yer verilen tüm kırâat vecihlerinin bir tefsir ve yorum zenginliği addedildiği iki tefsirde, en fazla kırâat nakli İbn Mes'ûd'dan yapılmış, ancak kırâat vecihleri tevkîfî olarak değerlendirilmemiştir. Kırâatler bağlamındaki eleştirilerin temelini Allah'ı tenzih, nübüvvet müessesesi ve peygamberlerin masumiyetine vurgu esası oluşturmuştur.

Öte yandan Hz. Peygamber'in vahiy anındaki aceleciliği, levh-i mahfuzun ontolojik konumu, Kur'ân için zikredilen isim ve sıfatların mahiyeti, “harf” ve mushaf” nispetiyle aktarılan kırâat vecihlerinin oranı gibi hususlarda iki tefsir arasında farklar mevcutken; “tenzîl” ve “inzâl” kavramlarına yönelik nüans, açık isimleriyle kırâat imam ve râvilerinden kırâat aktarım yapmak, Arapça hattı ile mushaf hattı arasında mukayese yaparak temele mushaf hattını oturtmak gibi durumlara Mâtürîdî değinmezken Zemahşerî de Kur'ân metninin muhafazası ile irtibatlı bir mesele olan İbn Mes'ûd'un mushafı ekseninde Felak ve Nâs surelerinin durumuna değinmemiştir.

Bahse konu olan her bir tefsirde, hem şariatler arasında hem de İslâm şeriatı içinde varlığı kabul edilen nesh olgusu aynı doğrultuda ele alınmış, neshin varoluş hikmetinin temeline “maslahat” ve “kulların imtihanı” esası yerleştirilmiştir. Neshin çeşitleri bağlamında İmâm Şafîî'nin eleştirildiği iki

tefsirde, aynı şekilde neshi bedâ olarak algılayan yahudiler de eleştirilmiştir. Nâsih-mensûh âyetler arasında Kur'ân tertibinin değil, tenzîl tertibinin esas olduğu belirtilip, neshin emir ve nehiy hususlarında geçerli olacağı, ancak inanç esasları, temel ahlâkî kurallar, Allah'ın isim ve sıfatları, meleklerle ilgili durumlar, âhiret ahvali gibi metafizik hususlarda geçerli olmayacağı belirtilmiştir.

Hurûf-ı mukattaanın yemin ifadesi, sûre isimleri, kinaye, remz ve sembol bildirebileceğinin dile getirildiği her bir tefsirde, muhkem-müteşâbih kavramları Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele alınmış ve gerekli şartların sağlanması halinde müteşâbih âyetlerin muhkem âyetler ışığında tefsir ve tevillerinin yapılabileceği savunulmuştur. Zemahşerî, hurûf-ı mukattaanın isim olup diğer her bir isim gibi gramatik tahlillerinin mevcudiyetini özellikle dile getirirken Mâtürîdî de, hurûf-ı mukattaanın hem teşbîb ifadesi hem imtihan unsuru olabileceğini hem de kendilerini takip eden âyetler tarafından tefsir edilebileceğini zikretmiştir.

Her bir sûre veya âyet için müstakil nüzûl sebebi irdelenmemekle birlikte, Kur'ân'ın nüzûlü adına vahiy bağlamına bir bütün olarak işaret edilmiştir. Sebebi nüzûlün birden fazla olabileceği gibi bir sebep-i nüzule binaen birden fazla âyetin nüzûlünün de kabul edildiği her bir tefsirde, sebebin hususiliğinin lafzın umûmiliğine engel teşkil etmeyeceği, dolayısıyla âyetten çıkarılacak hükmün umumi olacağı yönündeki kanaatin yanı sıra Hz. Ömer merkezli “muvâfakat” örnekleri de yer almıştır.

Mekkî-medenî konusunda ince detayların yer almadığı her bir tefsirde, gerektiğinde nüzûl döneminin tarihî arka plan ve bağlamı dikkate alınarak bir takım eleştiriler serdedilmiştir. Zaman, mekân ve hitap eksenli bir tercih açıkça dile getirilmemiş, tevhid, âhiret ve nübüvvet gibi dinin asıllarını teşkil eden esaslar üzerinde duran sure ve âyetler mekkî; alışveriş, ibadât, ahlâk, hukuk, diyet vb. toplumsal muaşeret meseleleri etrafındaki sûre ve âyetler ise medenî addedilmiştir.

Esbâb-ı nüzûl malzemesinden Zemahşerî daha fazla istifade ederken Mâtürîdî, söz konusu malzemenin mezhep refleksleriyle ele alınıp yorumlanmasının sakıncasını dile getirmiş ve bu açıdan başta Rafizîler olmak üzere diğer bazı grupları eleştirmiştir. Ayrıca Mâtürîdî, hakkında müstakil sebebi nüzûl rivâyeti olmasa bile takdirî bir olay veya soru ile âyetin daha iyi

anlaşılmasına zemin hazırlayan açıklamalar yapmıştır. Her iki tefsirde, sûrelerin mekkî-medenî sınıflandırmasıyla ilgili bir takım farklılıklar yer almıştır.

Mübhemâtü'l-Kur'ân çerçevesinde benzer bakış açısının sergilendiği bu iki tefsirde, özellikle fizikî anlamdaki mübhemât unsurlarının başta Kur'ân, sünnet, istidlal, tefekkür vb. yollarla bilinebileceği belirtilmiştir. Müşkilü'l-Kur'ân bağlamında, Kur'ân'ın Yüce Allah katından indirilen bir vahiy olduğu ve onda herhangi bir tenakuz ve ihtilâfın bulunmayacağı bakış açısının hâkim olduğu her iki tefsirde, zahiren tenakuz gibi görünen durumların hakikî anlamda olmadığına işaret edilmiş; bu tür geçici problemlerin çözümü adına te'vîl, âyetler arasını uzlaştırma, Kur'ân bütünlüğünde değerlendirme ve dilsel açıdan izah gibi çözüm yollarına işaret edilmiştir.

Mübhemâtü'l-Kur'ân ve müşkilü'l-Kur'ân konularındakine benzer bir bakış açısıyla ele alınan garîbü'l-Kur'ân çerçevesinde de her bir müfessir, Kur'ân'da diğer dillerden Arapçaya geçip Arapçalaştırılmış kelimelerle Kureyş lehçesi dışındaki lehçelere ait kelimelerin mevcut olduğunu belirtmiştir. Metafizik alana ait mübhemâtın künhüne ise vakıf olunamayacağını dile getiren Mâtürîdî, anlam ve makasıt eksenli aklî istidlal metodunu ön plana çıkarırken Zemahşerî, daha ziyade filolojik izah tarzını benimsemiştir. Mübhemâtü'l-Kur'ân'a dair bazı rivâyetleri tarihi bilgi geleneğine uymamasından dolayı reddeden ve bu tür meselelerde Kur'ân bütünlüğündeki mesaja odaklanmanın gerekliliğini belirten Mâtürîdî, mübhemâtü'l-Kur'ân ve benzeri meseleleri kendi mezhep ve meşrebine muvafık bir bakış açısıyla ele alıp yorumlamayı eleştirmiş ve sakıncalı bulmuştur. Zemahşerî'nin garîbü'l-Kur'ân kapsamında şiirle istişhad metoduna çokça yer vermiş olması, *Keşşâf*'ı *Te'vîlât*'tan ayıran en önemli yönlerden biri olmuştur.

Kur'ân kıssalarının mevcudiyetindeki hikmetler ve kıssalardaki temel amacın hatırlatma, uyarı ve peygamberliğe delil olduğuna yönelik görüşün serdedildiği iki tefsirde, kıssalarla ilintili İsrâiliyyât türü malzemeye karşı müteyakkız bir duruş sergilenmiştir. Emsâlü'l-Kur'ân'ın, bir takım kapalı ve zihne uzak bazı durumların daha anlaşılır kılınması temel mantığıyla ele alındığı *Te'vîlât* ve *Keşşâf* tefsirlerinde, Kur'ân yeminlerinde Arapça ve toplumsal gerçekliğe paralel bir kullanımın ve yeminlerin temel hedefinin amacın tekit edilmesi olduğu vurgulanmıştır. Kur'ân tekrarlarındaki hikmet adına bir takım

hususların kalplerde iyice yerleşmesi ve tekit edilmesi olduğuna yönelik görüşün hâkim olduğu iki tefsirde, dil ile irtibatlı ulûmü'l-Kur'ân meseleleri başta olmak üzere Kur'ân'ın doğru biçimde anlaşılması ve açıklanması bağlamında özellikle Kur'ân'ın nâzil olduğu bağlama dikkat çekilmiş, ilmî ve aklî tefekküre dayalı bir bakış ortaya konmuştur.

Mâtürîdî, Kur'ân kıssalarının detaylarına girilmesine özellikle karşı çıkmış, başta kıssalar olmak üzere diğer tüm detaylandırma esaslı anlatımlara karşı “Bizim bunların detaylarını bilmeye ihtiyacımız yoktur...” ilkesiyle hareket ederek Kur'ân bütünlüğünde oldukça dikkatli bir duruş sergilemiştir. Tekrar ile belagat arasındaki ilişkiye binaen aynı mekânda bir lafzın tekrar etmesinin belagat açısından kaçınılması gereken bir durum olduğuna işaret eden Zemahşerî, bir şeyin anlaşılmasını sağlamak için vurgulamak, korkutmak ve yüceltmek gibi bir takım özel amaçlara binaen yapılan tekrarların istisna teşkil ettiği ve Kur'ân tekrarlarının da bu neviden olduğunu belirtmiştir

Te'vîlâtü'l-Kur'ân ve *Keşşâf*'ta ulûmü'l-Kur'ân eksenli bir mukaddimenin mevcut olmaması ve bu yöndeki tüm bilginin bir bütün olarak tefsirlere serpiştirilmiş olmakla birlikte, konuları sunuş ve ele alış biçimiyle adeta algıda seçicilik tavrıyla her bir müfessir, kendisi için önemli gördüğü yönlere ve ilkesel olarak benimsediği hususlara binaen bir üslup ortaya koymuş, dolayısıyla aynı ulûmü'l-Kur'ân malzemesi farklı bir üslupla sunulmuştur. Ayrıca her bir tefsir, ulûmü'l-Kur'ân müdevvenatının kemaline ermediği dönemlerde kaleme alınmış olmasına rağmen her iki tefsirde, temel ulûmü'l-Kur'ân konularını oluşturan bilgiler yeterince serdedilmiştir. İlke olarak benimsenen üslup ve genel bakış açılarının tefsir bütünlüğüne yerleştirilmesi anlamında *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın *Keşşâf*'tan daha başarılı bir duruş sergilediği görülmüştür. Yine de her bir müfessir, gerek tercihlerinde gerekse referanslarında mutlakçı bir dil kullanmak yerine esnek bir üslup benimsemiştir.

Tefsirlerin ikisinde ulûmü'l-Kur'ân'a dair ilmî gelenekteki bilgi malzemesinden azamî derecede istifade edilmesine rağmen, mevcut malzemeye karşı gerektiğinde itiraz, eleştiri ve karşı çıkış mahiyetli bir tetkik üslubu da vardır. Serdedilen itirazların en nirengi noktasını Cenâb-ı Allah'ın varlığı ve tevhidine, nübüvvet müessesesi ve peygamberlerin masumiyetine aykırı

durumlara karşı çıkış oluşturunken; ashâbın Hz. Peygamber ile ilişkisi ve tarihi ilmî verilere aykırılık esaslı itiraz da özellikle Te'vîlât'ta dikkat çekmiştir. Burada âhâd haber-mütevâtir haber ayırımına son derece önem veren bir bakış serdeden Mâtürîdî, problem addettiği durumlarda mütevâtir haberleri tevil etmekten, âhâd haberleri ise gerektiğinde açıkça reddetmekten imtina etmemiştir. Her iki tefsirde, sahanın temel kavramlarına yönelik neredeyse hiç tanımlama yapılmamışken, Mâtürîdî, Felak ve Nâs surelerinin mushaftan olup olmadığı ve bu yöndeki rivâyetlerin İbn Mes'ûd mushafıyla ilişkisini cesur bir dille ele alıp değerlendirmiş ve benzeri problemlerin çözümü için ümmetten tevarüs eden ilmî birikime vurgu yapmıştır. Ayrıca, konu ve problemlerin ele alınıp çözümlenmesi amacıyla vahiy bağlamında dilsel ve toplumsal olguya dikkat çekilmiştir.

İki tefsirin, özellikle ulûmü'l-Kur'ân bağlamında kendilerinden sonraki döneme etkileri açısından bakıldığında, başta dilsel meseleler olmak üzere Zemahşerî'nin görüşlerine sonraki eserlerin birçoğunda yer verildiği müşâhede edilmiştir. Mâtürîdî'nin görüşlerinin fazlaca yer almamasında ise müellifin biyografisi, eserleri ve bu alandaki görüşlerine karşı gelenekte var olduğu dile getirilen ilmî bir ihmalin bulunduğu kanaati hâkim olmuştur. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin özellikle nesh çerçevesinde dile getirdikleri ve her iki tefsirde kırâat vecihlerine karşı takınılan serbest tutumun sonrası dönemler için önemli bir mahiyet arzettiği düşünülmektedir. Yine Zemahşerî'nin mushaf hattını Arapça yazım ilmine göre merkeze almasının da son derece önemli olduğu ve günümüzde araştırılmaya değer bir yanı bulunduğu kanısı mevcuttur.

Söz konusu iki tefsiri birbirinden ayıran nirengi nokta, ulûmü'l-Kur'ân meselelerine yönelik Mâtürîdî'de bir mütekellim müfessir hassasiyeti ile lafızcı bakış açısından ziyade, makasıt ve manaya yönelik bir bakış açısının hâkimiyeti; Zemahşerî de ise bir filolog hassasiyetiyle meselelerin ve problemlerin dil eksenli ele alınıp çözümlenmesidir. Te'vîlât'ta daha berrak olmakla beraber, iki tefsirde de soyuttan ziyade somuta, diğer bir deyişle metafizik unsurlardan daha çok fizikî unsurlara dönük bir yöneliş ve ilgi dikkat çekmektedir. Müteşâbih âyetlere dönük yorumlarda, başta Yüce Allah olmak üzere diğer tüm aşkın varlıklarla ilgili anlatımlarda ve Kur'ân'ın metafizik yönüyle ilgili izahlarda kendisini göstermektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın tefsir ve tevili adına metafizik unsurların

detaylarına değil de insan hayatı için lüzumlu kazanımlara yönelmek gerektiğine dair bir vurgu Te’vîlât’ta açıktan, Keşşâf’ta ise satır arası vurgularda kendisini göstermektedir.

Sonuç olarak belirtmek isteriz ki, çalışmaya girişmeden önce zihnimizde var olan “Kur’ân’a yönelen her bir müfessir, içinde bulunduğu tüm şartlara ve sahip olduğu ilmî birkimine rağmen ulûmü’l-Kur’ân verilerine bigâne kalamaz.” şeklindeki ön kabul, çalışmanın sonunda perçinlenmiştir. İki tefsir arasındaki mevcut farkların daha ziyade metodolojik, şekli ve üslupsal farklar olduğu görölmüş, en nihayetinde, mezkûr farkların ise Kur’ân’ın anlaşılması, tefsir ve tevîli hususunda herhangi temel bir probleme sebebiyet vermeyeceği anlaşılmıştır.



KAYNAKÇA

- Abdülhamîd Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu‘cemü’l-lügati’l-arabiyyeti’l-muâsıra*. 7 cilt. ys: Âlemü’l-Ktüb, 1429/2008.
- Ahfeş el-Evsat, Ebü’l-Hasen Saîd b. Mes‘ade el-Mücâşî el-Belhî. *Me‘âni’l-Kur‘ân li-Ahfeş*. thk. Hüdâ Mahmud, 2 cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1411/1990.
- Ak, Ahmet, “İmâm Mâtürîdî’nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî* içinde, haz. Ahmet Kartal. 17-30. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Akimkhanov, Askar. “İmâm Ebu Mansur el-Mâtürîdî ve İlmi Kişiliği”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî* içinde, haz. Ahmet Kartal. 735-741. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Albayrak, Halis. “Vahiy Gerçeği”. *Kutlu Doğum Haftası* (12-17 Ekim 189-1990): 107-127.
- Albayrak, Halis. “Mübhemâtü’l-Kur‘ân İlmi ve Kur‘ân Tefsirindeki Yeri”. *AÜİF*, Ankara c. 32 (1992): 155-182.
- Alper, Hülya. *İmâm Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Arpa, Enver. *Zemahşerî’nin Tefsirdeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Arpa, Recep. “Şehristânî’nin Nesh Anlayışı”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* c. 32 (2014): 39-61.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl. *el-Fürûku’l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Mısır/Kâhire: Dâru’l-ilm ve’s-Sekâfe, ts.
- Aşıkkutlu, Emin. “Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb‘a Hadisi (Tahriç, Tahlil ve Değerlendirme)”. *Kur‘ân ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri-IV*. c. 4 (2001, 2002): 43-106.
- Ateş, Süleyman. *Kur‘ân Ansiklopedisi*. İstanbul, Kuram Yayını, ts.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1974.
- Aydın, İsmail. *Kur‘ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İzmir: Tibyân Yayıncılık, 2014.
- Aydın, Mehmet. “Vahiy Ne Demektir?”. *Diyanet İlmi Dergi*[*Diyanet Dergisi*] XVII/5 (Eylül-Ekim 1978): 285-299.

- Aydınlı, Osman. *Semerkant Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. (İstanbul, 1915)
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân li'l-Bâkılânî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1997.
- Bakkal, Ali. "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. 3 (1997): 109-132.
- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* içinde, haz. Hakkı Dursun Yılmaz. Ankara: 1990.
- Baş, Erdoğan. *Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. ys. , Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1417/1997.
- Beki, Niyazi. "Kur'ân'da İnzal ve Tenzil Kavramları". *EKEV Akademi Dergisi Sosyal Bilimler & Eğitim Bilimleri* XVII/57 (2013): 255-268.
- Belensî, Ebu Abdillâh Muhammed Ali. *Tefsîr-u mübhemâti'l-Kur'ân*. thk. Hanife b. Hasan el-Kâsimî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülhamid Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilgin, Ömer Faruk. "el-Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*, 2 cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birişik, Abdülhamit. *Kırâat İlmi ve Tarihi*. İstanbul: Emin Yayınları, 2004.
- Birişik, Abdülhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 132-135. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

- Birişik, Abdülhamit. “İsrâiliyat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 199-202. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdülhamit. “Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. “Nüzûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 308-309. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Garîbü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Tefsirde Ata b. Ebî Rabah ve İbn Abbas’tan Rivâyet Ettiği Garîbul-Kur’ân’ı”. *AÜİFD*. 22/17 (1978): 17-104.
- Cevâd Ali. *Mufasssal fî târîhi’l-arab kable’l-İslâm*. Dâru’s-Sâkî: 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü’l-lüğa*. thk. Ahmed Abdülgafur Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *Tahbîrû’t-teysîr fî’l-kırââtî’l-‘aşr*. thk. Ahmed Muhammed Müfli el-Kudât. Ürdün/Amman: Dâru’l-Furkân, 1421/2000.
- Cühenî, Şerefüddin İbnü’l-Bârizî. *Nâsihu’l-Kur’âni’l-‘azîz ve mensûhuhû*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü’t-Ta’rifât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1433/2012.
- Cüveynî, Mustafa Sâvî. *Menhecû’z-Zemahşerî fî tefsîri’l-Kur’ân ve beyân-i i’câzih*. (Kâhire: Dâru’l-Meârif, 1984)
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü’z-zünûn*. 6 cilt. Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1941.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerîm Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân’ı Kerîm’in İndirildiği Yedi harf ve Kırâatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çetiner, Bedrettin. “Mesel/Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 298-301. Ankara TDV Yayınları, 2004.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Amr. *et-Teyssîr fî’l-kırââtî’s-Seb’*. Beyrut: Dâru’l-kitâb el-Arabî, 1404/1984.

- Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemseddin. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Deliser, Bilal. *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Demir, Hilmi-Muzaffer Tan. *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm-ı Mâtürîdî*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008. Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 360-362. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Sahve, 1407/1986.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdülğânî. *İthâf-u fuzalâi'-beşer fi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer*. thk. Enes Mehra. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Dinç, Ömer. "Hicri İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Değerlendirmesi". *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-I (Sosyoloji-İlahiyat-Eğitim)*. Sakarya, 2014: 203-219.
- Duman, M. Zeki – Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 401-408. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-lüga*. Thk. Remzi Münir Balebekki. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîr fî't-tefsir*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kur'ân'i mine'l-garîb*. ts.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzûât fî kütübi't-tefsir*. Mektebetü's-sünne, ts.

- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1423/2003.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbü'l-emsâl*. thk. Abdülmecid Katâmeş. Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1400/1980.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atıyye vd. Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 1415/1995.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-'azîz*. thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir. Riyâd: Şirketü'r-Riyâd, 1418/1997.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Ebu'l-Bekâ, el-Hanefî. *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûku'l-lugavî*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvûd. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986.
- Ebu'l-Fidâ Zeynüddîn Ebu'l-Adl Kâsım b. Kutluboğa b. es-Sûdûnî. *Tâcu't-terâcîm*. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- Efe, Seyfullah. "Ömer Neseî Ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)". Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirânî. 8 cilt. ys. Dâr-u Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necati vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecidüddîn Muhammed b. Yakup. *Kâmûsü'l-mühî*. thk. Mektebet-ü Tahkîki't-Türâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîr-i İbn-i Abbâs*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Güneş, Abdülbaki. *Kur'ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*. İstanbul: 2005.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim. *Dirâsât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. ys: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbâs. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV, 1993.
- Hatipoğlu, Vecihe. “Atasözleri ve Deyimler”. Erişim: 30.11.2018. www.tdk.gov.tr/images/css/TDD/1964s152/1964_152_03_V_HATIBOGLU.pdf
- Herevî, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed 'İvez. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Itr, Nureddin el-Halebî. *Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimeşk: Matbaatü's-Sabâh, 1414/1993.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîr-u tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîh, ts.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî. *Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Dâr-u İbn-i Hazma, 2002.
- İbn Battûta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim et-Tancî. *Rihlet-ü İbn Battûta Tuhfetu'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*. thk. Muhammed Abdülmün'im el-Aryân. Beyrut: Dâr-u İhyâi'l-Ulûm, 1407/1987.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'i ebnâ'i'z-zaman*, 7 cilt. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1994.
- İbn Hümâm, Ebû Bekir Abdirrezzâk. *Tefsîr-u Abdirrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin. *İ'lâmü'l-müvakkî'in 'an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Taha Abdür-rauf Sad. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973.

- İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin. *el-Emsâl fî'l-Kur'ân*. thk. Ebu Huzeyfe İbrahim b. Muhammed. Mısır: Mektebetü's-Sahabe, 1406/1986.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin. *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Hamid el-Fakî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîl-i müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1414.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zâm*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'ü'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Medînetü'l-Münevvere, 1416/1995.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân Abdirrahman. *Marifetu envâ-i ulûmu'l hadîs*. thk. Nûreddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, *el-Musaffâ bi eküffî ehli'r-rüsûh min ilmi'n-nâsih ve'l-mensûh*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed Ali b. Yusuf. *Tahbîru't-Teysîr fî'l-'aşr*. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1421/2000.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî. *Îsâru'l-hakk 'ale'l-halk fî reddi'l-hilâfât ile'l-mezhebi'l-hakk min usûli't-tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 290, 291. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- İmamoğlu, M. Ragıp. *İmâm Ebû-Mansûr el-Mâtüridî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredât'ü-elfâzi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- İsmail, Muhammed Bekir. *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Menâr, 1419/1999.
- Kahraman, Hüseyin. *Maturidilikte Hadis Kültürü*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Kahveci, İhsan. “Fahrettin er-Râzî'nin ‘Mefâtihu'l-Ğayb’ Adlı Tefsirinde Ulûmü'l-Kur'ân”. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2001.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*. İstanbul: MÜİFVY, 2010.
- Karataş, Ali. *İmâm Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014.
- Karataş, Şaban. *Şia'da ve sünni kaynaklarda Kur'ân tarihi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Katâde b. Diâme, Ebû'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmîn. Bağdat: Müessesetü'r-risâle, 1418/1998.
- Kattan, Mennâ'. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Keskin, Hasan. “Emsâlü'l-Kur'ân”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1986.
- Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kılıç, Mustafa. *Kırâat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*. İstanbul: MÜİFVY. 2015.
- Kırca, Celal. “Aksâmü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 290-291. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kirmânî, Tâcu'l-Kurrâ Mahmûd b. Hamza b. Nasr Ebû'l-Kâsım Burhânüddîn. *Esrâru't-tekrâr fî'l-Kur'ân el-müsemma el-Burhân fî tevcih-i müteşâbihi'l-Kur'ân limâ fîhi mine'l-huccei ve'l-beyân*. thk. Abdülkadir Ahmed Ata. ys. , Dâru'l-fazilet, ts.
- Koçar, Musa. *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

- Kutlu, Sönmez. “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, ed. Sönmez Kutlu, 23-64. Ankara: OTTO Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 109-114. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ma‘bed, Muhammed Ahmed Muhammed. *Nefhât min ulûmi’l-Kur‘ân*. Kahire: Dâru’s-Salam, 1426/2005.
- Maruf, Allame Muhammed Hâdî. *Temhîd fî ulûmi’l-Kur‘ân*. Müessesetü’t-Temhîd, 1432/2011.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi*. Ankara: OTTO, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te‘vîlât-ü ehli’s-sünne Tefsîru’l-Mâtürîdî*. thk. Mecdî Bâsillûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü’t-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te‘vîlâtü’l-Kur‘ân*, trc. Bekir Topaloğlu vd. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne ‘an me‘âni’l-kırâât*. thk. Abdülfettah İsmail Şelbî. Mısır: Dâr-u Nahda, ts.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. “Ümmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 309-310. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Mian, M. Şerif. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. 2 cilt. çev. Mustafa Armağan vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Tefsir Literatürü*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Anezî. *Fehmü’l-Kur‘ân ve me‘ânih*. thk. Hüseyin el-Kutlî. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1398.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu’l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmut Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1423.

- Muminov, Aşirbek. “Mâtürîdîlik Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Câkerdîze Mezarlığı’ndaki Mezar Taşı Kitabeleri”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, ed. İlyas Çelebi. 452-456. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012.
- Mücâhid, Ebû’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el Mahzûmî. *Tefsîr-u Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebü’n-Neyl. Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmiyyi’l-Hâdise, 1410/1989.
- Nebhân, Muhammed Faruk. *el-Medhal ilâ ulûmi’l-Kur’ân*. Halep: Dâr-u İlmi’l-Kur’ân, 1426/2005.
- Nehhâs, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed. en-Nâsîh ve’l-mensûh. thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetü’l-Felâh, 1408.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Hasan Abdü’l-mün’im Şelebî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001.
- Nesefî, Ebû’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed. *Tebşîratü’l-edille*. nşr. Laude Salame. 2 cilt. Dımaşk: 1990-93.
- Nîsâbü’rî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî. *Tefsîr-u İbn Fûrek min evvel-i sûreti’l-mü’minîn-âhir-i sûreti’s-Secde*. Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Su’ûdiyye: Câmi’at-ü Ümmi’l-Kurâ, 1430/2009.
- Nüveydid, Âdil. *Mu’cemü’l-müfessirîn min sadri’l-İslam hatta’l-‘asri’l-hazır*. Beyrut: Müesssetü Nüveyhid es-Sekâfiyye li’-Te’lif ve’t-Tercüme ve’n-Neşr, 1409/1988.
- Okiç, Tayyip. *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*. İstanbul: Nun Yayınları, 1995.
- Öğmüş, Harun. *Kur’ân ilimleri ve Tefsir Tarihi*. trc. Halil Aldemir. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2016.
- Önen, Hacı. *Kırâat Tarihi ve Kırâat Farklılıklarının Kur’ân Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Önkal, Ahmet. “Hz. Peygamber’in Ümmîliği”. *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. c. 2 (1986): 249-262.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî’de Dînî Çoğulculuk*. İstanbul: İFAV, 2013.
- Özek, Ali. *Zemahşeri ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*. İstanbul: İSAV, 2006.

- Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’ân Dili ve Retoriği*. Ankara: Kitâbiyât, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’ân, Vahiy Nüzûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. “Osmanlı tefsir Kültürüne Panoramik bir Bakış”. *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*. ed. Bilal Gökçır vd. Ankara: İlim Yayıma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Öztürk, Mustafa. “Zemahşerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 235-238. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. “Vahiyle empati”. Youtube. Erişim: 29.11.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=1fBuKV8zIz4>
- Râzî, Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu‘cumü mekâyisi’l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. ys: Dâru’l-Fıkr, 1399/1979.
- Râzî, İbn Ebî Hâtım, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm libn-i Ebî Hâtım*, thk. Esad Muhammed Tayyib. Memleketü’l-Arabiyye es-Suûdiyye: Mektebet-ü Nazari, 1419.
- Râzî, Zeynüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtâru’s-sihâh*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1420/1999.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîrû’l-Kebîr*. Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lütîf. *Lemehât fî Ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1990.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tibyân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. Dımeşk: Mektebetü’l-Gazzâlî, 1981.
- Safâ, Muhammed. *Ulûmü’l-Kur’ân min hilâli mukaddimâti’t-tefsir*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur’ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.

- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. Eş'as. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: Mekânü'n-Neşr, 1423/2002.
- Subhi, es-Sâlih. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2014.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh. *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm fî mâ übhime mine'l-esmâi ve'l-e'lâm fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdullah Ali Mehennâ. Beyrut: 1987.
- Sümer, Faruk. "Selçuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 265-371. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *et-Tahbir fî ilmi't-tefsir*. nşr. Fethi Abdülkadir Ferid. Riyad: ys. , 1402/1982.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Lübnan: Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'â*. thk. Abdullah Drâz. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Vizâratü'l-Evkâfi's-Suûdiyye, 2014.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 498-501. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. Konya: Kitap Dünyası, 2012.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'ân Kıssalarına Giriş*. Konya: Kardelen Yayınları, 2013.
- Şûm, Muhammed Kâsım. *Ulûmü'l-Kur'ân ve menâhicü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1435/2014.

- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *İslamda Kur'ân*. trc. Ahmet Erdiñ. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 12 cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1431/2010.
- Tahtâvî, Ali Ahmed Abdülâlî. *'Avnü'l-hannân fî şerhi'l-emsâl fî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Tancî, Muhammed b. Tâvî. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *AÜİFD*, IV/1-2 (1955): 1-12.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987.
- Topaloğlu, Bekir, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 32-33. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Bekir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler*. İstanbul: Acar Matbaacılık, 2003.
- Ünver, Mustafa. "Tefsir Usûlünde Mekke-Medenî İlmi". Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1998.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Eymen Salih Şaban. Kâhire: Dâru'l-hadîs, ts.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahya b. Sellâm*. thk. Hindi Şelbî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yaşar, Hüseyin. *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Varlık ve Yorum Açısından Kur'ân Tasavvuru*. Rize: STS Kitap, 2007.
- Yavuz, Ömer Faruk. "Kur'ân'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak Kıssanın Rolü". *Milel ve Nihal* 6/1 (2009): 113-136.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 108-109. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Levh-i Mahfûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982.
- Yeprem, M. Saim. *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- Yerinde, Âdem. "Müşkilü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 164-167. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Zarzûr, Adnan. *Ulûmü'l-Kur'an*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. (Dâru'l-Hidâye, ts.)
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. 5 cilt. Beyrut: Âlemi'l-Kütüb. 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fî't-tefsir ve'l-hadis*. Mısır: 1986.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebet-ü Vehbe, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşâr 'Avâd. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1993.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâğ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâik-i gavâmizi'-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Keşşâf Tefsiri*. çev. Muhammed Coşkun vd. ed. Murat Sülün. İstanbul: TYEKBY, 2016.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A 'lâm*. Dâru'l-İlm
li'l-Melâyîn, ts.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü 'l- 'irfân fî 'ulûmi 'l-Kur'ân*. thk.
Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.



ÖZ GEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Abdurrahman HARBİ		
Doğum Yeri ve Yılı	Trabzon (Araklı) 1980		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça ve İngilizce (Orta Düzey)		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lisans	2002	2006	KTÜ. Rize İlahiat Fakültesi
Yüksek Lisans	2006	2010	Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2011	2019	RTEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (/lar)		Başlama - Ayrılma Yılı	
1. Diyanet İşleri Başkanlığı		2007	2011
2. RTEÜ İlahiyat Fakültesi		2011	Devam
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar	Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, <i>Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?</i> Sadeleştiren ve yayına hazırlayan: M. Hanefi Suluoğlu, Enver Şahin ve Abdurrahman Harbi. İstanbul: Çizgi Kitaevi, 2018.		
Aldığı Ödüller			
Diğer			
İletişim (eposta)	abdurrahman.harbi@erdogan.edu.tr		