

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Mustafa ÖZTÜRK

Tefsirin Hâlleri

ANKARA OKULU

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi

Baskı, kapak baskısı, cilt: Salmat Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti

Birinci basım: Eylül 2013

ISBN 978-9944-162-68-5

Ankara Okulu Yayınları

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara

Tel/Faks: (0312) 341 06 90

web: www.ankaraokulu.com

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Tefsirin Halleri

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu Yayınları

Ankara 2013

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	7
TEFSİRİN NELİĞİ MESELESİ	29
Giriş	29
Mahiyet ve İşlev Açısından Tefsir	30
Tefsirin Gelişim Seyri ve İlk Tefsir Ürünleri	46
Re'yle Tefsir (Dirayet Tefsiri) Meselesi	67
Tasavvufî Kur'an Yorumlarının Mahiyeti ve Tefsir Değeri	80
Değerlendirme ve Sonuç	92
KUR'AN TARİHİNE GİRİŞ	
-İlk Nazil Olan Ayetler Meselesi-	95
Giriş	95
Kur'an Vahyinin Başlangıcı ile İlgili Görüşler	99
(1) Alak Suresinin İlk Üç veya Beş Ayeti	101
(2) Müddessir Suresinin İlk Ayetleri	106
(3) Fatihâ Suresi	109
Üç Farklı Görüşün Telifi	110
Görüş Tercihinde Sahihlik Ölçütü	114
Alak Suresiyle İlgili Hâkim Görüşü Tenkit ve Ret Gerekçeleri	126
Fatiha Suresiyle İlgili Görüşü Tercih Gerekçeleri	158
Değerlendirme ve Sonuç	162
TEFSİRDE İSRÂİLİYYÂT'IN ÖNEM VE DEĞERİ	165
Giriş	165
İsrâiliyyât Kelimesinin Terimleşme Süreci	171
İlk ve Orta Dönem Tefsir Geleneğinde İsrâiliyyât Algısı	186
Modern Dönemde İsrâiliyyât Algısı	219
İsrâiliyyât'ın Bilgi Değeri ve Dinî Alandaki İşlevi	229
Değerlendirme ve Sonuç	242
Şİİ-İMÂMÎ TEFİR GELENEĞİ	251
Giriş	251
İmâmiyye Şiası'nda Tefsirin Kökleri ve İlk Tefsir Ürünleri	255
Ahbârilik-Usûlîlik ve Şîi Tefsirde Rivayet-Dirayet Dönemleri	260
Şîi Tefsirlerin Ulûmu'l-Kur'an Açısından Belli Başlı Özellikleri	278
Değerlendirme ve Sonuç	289

MİHNE HÂDİSESİ VE HÂLKU'L-KUR'AN MESELESİNİN

TEFSİRDEKİ MALİYETİ	291
Giriş	291
Mihne Hadisesi/Siyaseti ve Halku'l-Kur'an Meselesi	294
Halku'l-Kur'an Meselesinin	
Kur'an Tasavvurundaki İzdüşümleri	299
Kur'an'ın Tarifi ve İbadetin Dili Meselesi	302
Halku'l-Kur'an Meselesinin Tefsirdeki İzdüşümleri.....	305
Tefsirde Dil ve İstidlal Tarzının Değişmesi	309
Kur'an ve Tarihsellik Meselesi.....	315
Değerlendirme ve Sonuç	321

KELÂM İLMİNİN HİZMETÇİSİ OLARAK TEFSİR

-Fahreddin er-Râzî ve et-Tefsiru'l-Kebîr Örneği-	325
Giriş	325
Râzî'nin Kur'an Tasavvuru.....	328
Tefsir-Te'vil Konusundaki Yaklaşımı	333
Tefsir-Te'vil Tarzı	346
Tefsir Tarzına Yönelik Tenkitler	359
Râzî'nin et-Tefsiru'l-Kebîr'i İkmal Eedip Etmediği Meselesi	370
Değerlendirme ve Sonuç	377

TEFSİRDE MULTİMEZHEPLİLİK VE/VEYA**MEHZEPLERÜSTÜLÜK OLGUSU**

-Şehristânî ve Mefâtihu'l-Esrâr Örneği-	381
Giriş	381
Şehristânî'nin Hayatı ve Eserleri.....	382
Şehristânî'nin İtikâdî-Mezhebî Kimliğine Dair	
Farklı Görüşler	387
Mefâtihu'l-Esrâr'ın Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi.....	394
Mefâtihu'l-Esrâr'ın İlginç Mukaddimesi	396
Eserin Kaynakları ve Genel Hususiyetleri	408
Metot ve Muhteva Özellikleri	412
Değerlendirme ve Sonuç	419

KAYNAKÇA	425

DİZİN	439

Bu kitaptaki yazılar tefsirin türlü hallerine dairdir. Hal-lerden kastımız, tarih boyunca tefsirin başına gelenlerdir. Başlangıçta, yani Kur'an'ın nazil olduğu zaman ve zeminde bilindik anlamıyla "tefsir" diye bir şey yoktu. Çünkü Kur'an başlangıçta belli bir tarihsel ve kültürel bağlam içinde peyder-pey nazil oluyor, Hz. Peygamber ve çağdaşları vahyin nüzulüne bizzat tanık bulunuyorlardı. Bu tanıklık ayetlerdeki asıl mana ve maksadı doğrudan anlayıp kavrama imkânı sunuyordu. Ayrıca ilahi hitaptaki dinî-ahlâkî hükümler Hz. Peygamber tarafından bizzat tatbik ediliyor, böylece Kur'an fiili metin hâlinde pratik hayata taşınmış oluyordu.

Yirmi üç yıla yakın bir zaman diliminde tamamlanan nüzul sürecinde Kur'an epistemik bir nesne olarak algılanmadığı gibi hayatın akışı içerisinde ortaya çıkan her bir tikel sorunun çözümünde başvurulması gereken bir referans metni olarak da kullanılmıyordu. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte sahâbiler de Kur'an'ı her bir mesele için kendisine müracaat edilen bir teşri kaynağı olarak kullanmadıkları gibi tek tek ayetler üzerine tefsir çalışmaları da yapmadılar. Çünkü onlar Kur'an'ın metin dışı bağlamına vâkıflar, hatta çok kere yaşadıkları olaylar karşısındaki tavır ve tutumlarıyla bizzat kendileri ayetlerin nüzulüne sebep oluşturdular. Bu yüzden de "Allah ne demek istedi?" gibi bir soru sorma ihtiyacı pek duymadılar. Yine sahâbiler kendilerine tevcih edilmeyen Kur'an hitaplarına da kulak kabartmadılar. Sözelimi, Hz. İsa konusunda Yahudiler ve Hristiyanları muhatap alan polemik ayetleri üzerine kafa yormadılar; "Mesih kelimesi ne anlama gelir? Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh ve O'nun kelimesi olmasından maksat nedir? Hz. İsa çarmıha gerildi mi gerilmedi mi? Allah onu kendi katına nasıl ref etti?" gibi sorularla zihinlerini yormadılar. Aynı şekilde Kur'an'ın doğrudan müş-

riklere yönelik ifadelerine de pek merak salmadılar. Mesela, hurûf-ı mukattaayı kurcalamadılar. Çünkü sahâbiler çok iyi biliyordu ki mukattaa harfleri üzerinden verilmek istenen mesajın veya bu harflerle çekilmek istenen dikkatin asıl muhatabı kendileri değil, müşrikler/kâfirler zümresiydi.

Hâl böyle iken birçok kaynakta Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd gibi bazı sahâbiler ile Âmir eş-Şa'bî, Süfyân es-Sevrî gibi tâbi âlimlerin hurûf-ı mukattaayı ilâhî kelamın sırrı olarak gördüklerinden yahut gerçek mana ve mefhumunu sadece Allah'ın bildiği müteşabihat kategorisinde değerlendirdiklerinden söz edilmiştir; fakat özellikle sahabe neslinin Kur'an'da birtakım gizemli harfler bulunduğu düşüncesine sahip olduğunu söylemek pek mümkün ve makul değildir. Çünkü bu ilk Müslüman neslin tecrübe ettiği olgusal gerçeklik, sırlar içeren bir hitaba muhatap olmanın hiçbir anlam taşımadığı bir gerçekliktir. Bize öyle geliyor ki "Hurûf-ı mukattaa ilm-i mektûm, sır-ı mahcûbdur." görüşü sonradan icat-ihdas edilmiştir. Fakat ne ilginçtir ki bu görüş hem zahiri manaya sadakat ve aynı zamanda te'vil karşıtlığıyla maruf olan Selefiyye ve Ehl-i hadis tarafından, hem de sayı ve harf sembolizmine ilgi duyan mutasavvıflar ile çeşitli Bâtîni fırkalar tarafından benimsenmiştir. Aslına bakılırsa "Hurûf-ı mukattaa'nın mutlaka bir anlamı olmalı ve bu anlam bir şekilde keşfedilip ortaya konulmalı" diye düşünen âlimlerin bu konuda sayısız mana ihtimali üzerinde durması ve mevcut görüşlerden bir kısmının mütenakiz olması "ilm-i mektûm, sır-ı mahcûb" görüşünün taraftar bulmasında az çok rol oynamıştır. Çünkü konuyla ilgili görüşler tam bir karmaşaya yol açmakta ve bu durum ister istemez "Hurûf-ı mukattaa sırdır." kabulüyle zihni dinlendirme ihtiyacı doğurmaktadır.

Bu kısa istitrattan sonra sahabe neslinin Kur'an algısına dönersek, sahâbiler Kur'an'la ilişkilerini özne-nesne ontolojiyle tesis etmediler; hâliyle onu kendilerinden bağımsız olarak orada duran ve her bir ayeti izaha muhtaç olan bir metin olarak görmediler; bilakis Kur'an'ı Hz. Peygamber'in kavli ve

filî sünnetiyle ete kemiğe bürünmüş bir ilâhî hidayet olarak algılayıp içselleştirdiler ve hayatları boyunca doğrudan kendilerini ilgilendiren ayetlere dikkat kesildiler. Nüzul sürecinden sonraki dönemlerde karşılarında çıkan hayat olaylarına ilahi vahyin ve Hz. Peygamber'in rehberliğinde yaşadıkları pratik tecrübe içerisinde kazandıkları Müslümanca düşünme ve eyleme kabiliyetiyle mukabelede bulundular; böylelikle merhum Fazlur Rahman'ın "yaşayan sünnet" diye isimlendirdiği dinamik ve canlı bir gelenek oluşturdular.

Teknik ve terimsel anlamda tefsir sahabeden sonraki kuşakta, tâbiûn kuşağında ortaya çıkmış bir olgudur. Bunun sebebi, tâbiûn neslinin Kur'an'la iki kapak arasına dercedilmiş bir yazılı metin olarak karşılaşmış olması, tabiatıyla onun nüzulündeki canlı ve dinamik olgusalığa tanıklığın bulunmamasıdır. Bu durum her bir ayet için soru sorma, araştırma ve Kur'an'ın nüzul bağlamını tarihi bilgiler ışığında mümkün mertebe aydınlığa kavuşturma ve böylelikle özgün anlamı ortaya çıkarma ihtiyacını doğurmuştur.

Tâbiûn uleması nüzul tarihiyle ilgili soruları sahabeye, özellikle de İbn Abbas'a sormuştur. Çünkü Hz. Peygamber vefat ettiğinde on üç yaşında bir genç olan İbn Abbas tâbiûn kuşağından Mücâhid, İkrime, Saîd b. Cübeyr, Tâvûs, Atâ, Saîd b. el-Müseyyeb gibi birçok meşhur isme hocalık yapmıştır. Ne var ki gerek en başından itibaren tefsirde otorite olarak tanınması, gerekse Hz. Peygamber'in, "Allah'ım onu dinde derin anlayış ve kavrayış sahibi kıl ve ona te'vili öğret!" şeklinde dua ettiğine inanılması sebebiyle İbn Abbas'tan sayısız tefsir rivayeti nakledilmiş ve bu durum sonraki dönemlerde çok ciddi bir problem haline gelmiştir. Nitekim ilmi (hadis ve rivayeti) senetten ibaret sayan Ehl-i hadis ekolü tefsirle ilgili rivayetlere pek itibar etmemiş, hatta İbn Hanbel tefsir rivayetlerinin çoğunlukla senetsiz veya problemlili oluşuna atıfla, "Tefsirin aslı yoktur." demiştir. Tâbiûn neslinin tefsirde Ehl-i kitap kaynaklı rivayet malzemesinden de çokça istifade etmesi geç dönemlerde başka bir ciddi problem olarak değerlendirilmiş ve bu sorun İsrâiliyyât kavramıyla ifade edilmiştir.

İlk dönemlerde siyasi ve fikrî ihtilafların henüz mezhebî ayrışma noktasına ulaşmaması ve aynı zamanda kelam, fıkıh, tasavvuf gibi İslamî ilimlerin tedvin edilip kendi literatür ve terminolojisini oluşturmamış olması, rivayet malzemesindeki sorunlara rağmen, tefsirin mümkün mertebe selamette kalmasını sağlamıştır. Ne var ki hicrî birinci asrın sonlarında başlayan tedvin ve tasnif faaliyetlerine paralel olarak bir yandan İslamî ilimlerin, diğer yandan fikhî ve itikadi mezheplerin teşekkül etmesi, bu arada din ve dinî metinlerin anlaşılmasında Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y diye ifade edilen iki farklı ekolün vücut bulması gibi gelişmeler tefsirin esenlik iklimini sona erdirmiş ve o gün bugündür Kur'an ve tefsir Müslümanlardan çok ama çok çekmiştir.

"İlahi iradenin mutlaklığı karşısında insanoğlunun özgür irade sahibi olduğundan söz etme imkânı yoktur." diyen Cebriyye'den, "İlahi takdir ve kader diye bir şey yoktur; insan kendi fiilinin hâlikıdır." diyen Kaderiyye/Mu'tezile'ye, "Allah Hz. Ali'nin ilk halife olmasını ferman buyurdu." diyen Şia'dan, "Allah Ebû Bekr'in halife olmasını işaret buyurdu." diyen Ehl-i Sünnet'e kadar tüm kelami-itikadi fırkalar kendi görüşlerini Kur'an'a onaylatmakta hiç sıkıntı çekmedikleri gibi hiçbir itikadî mezhep, "Görüşlerimize mesnet teşkil edecek ayet bulmakta zorlanıyoruz." tarzında bir şikâyetle de bulunmamıştır. Keza hiçbir fikhî mezhep, hiçbir tarikat, hiçbir dinî cemaat ve grup da Kur'an'ın kendilerine yeterli destek sağlamadığı yönünde şikâyetçi olmamıştır.

Bu ibretlik durumu "Allah kelimindeki manalar sonsuz ve sınırsız olduğu için, herkes onda aradığını bulur." peşin kabulüyle izaha kalkışacak kimseler çıkabilir; ancak gerçek şu ki İslam düşünce tarihi boyunca her mezhep, her fırka ve her cemaatin Kur'an'la istidlalde bulunması ve sayısız farklı görüşün delilleri arasında Kur'an ayetlerinin hep başköşede yer alması, ilahi kelamın hürmetine tecavüz, özgün anlamına tasallut edilmesinden başka bir şey değildir. Tecavüz ve tasallut olgusu klasik dönemlerde en azından belli bir usûl, paradigma veya ekol sistemleri içerisinde gerçekleşirdi; modern dö-

nemlerdeki tecavüz ve tasallut ise neredeyse vandallık noktasına erişti. Ayrıca modern dönemde pek rağbet gören “İlle de Kur’an, sadece Kur’an” söylemi, “merdiven altı tefsirciliği”ni en popüler mesleklerden biri hâline getirdi.

Hiç kuşku yok ki günümüz Türkiyesinde ehliyet, liyakat, bilgi, donanım gibi hiçbir özel ve genel vasfa sahip olmaksızın icra edilebilen birkaç harcıâlem iş ve meslekten biri müfessirlik ve/veya tefsirciliktir. Gerçi Müslümanların Kur’an’ı anlama ve yorumlama konusunda merak sahibi olmaları ilk nazarda iyi niyet ve samimiyete hamledilebilir. Kaldı ki Kur’an üzerinde çalışıp araştırma yapmak ve eser ortaya koymak İslam’ın ilk asırlarından itibaren süregelen bir gelenektir. Ancak bu köklü gelenekte, herhangi bir kişinin çıkıp, “Ben samimi bir Müslümanım, dinimin en temel kaynağı olan Kur’an’ı anlayıp yorumlamak istiyorum.” demesi, en iyimser ifadeyle, cahillik ve haddini bilmezlik olarak telakki edilirdi. Hatta erken dönem İslam ilim geleneğinde öyle titizlenilirdi ki ulema Kur’an ayetlerinin şerh ve izahında temel bir ayrıma gider ve bu bağlamda sahabeye ait görüş ve yorumları “tefsir”, kendilerine ait görüş ve yorumları “te’vil” diye nitelendirirdi. Bu kategorik ayrıma göre tefsir, “Allah bu ayette şu manayı kastetti.” demekle eşdeğerdir; çünkü sahabiler Hz. Peygamber’le birlikte vahyin nüzul ortamına tanıklık etmişler ve bu tanıklık sayesinde ayetlerin ne zaman, nerede, kim ve ne hakkında nazil olduğu bilgisini edinmişlerdir. Bu sebeple sahabeden menkul beyanlar Kur’an’da kastedilen manayı tespitte kesinlik arz eden beyanlar olarak kabul edilmiştir. Buna mukabil sonraki Müslüman nesillerin Kur’an’la ilgili görüş ve yorumları kesinlik vasfı taşımadığı gibi, ayetlerin ilk ve aslı anlamlarını tespit hususunda bağlayıcılık da arz etmez. Bilakis bu yorumlar ayetlerin muhtemel anlamlarından birini tercih etmek ya da “Bana göre ayetin şu manayı ifade ediyor olması muhtemeldir.” demekle eşdeğerdir.

Haddi zatında Kur’an’ın nüzulüne tanıklık eden ilk Müslüman nesilden sonraki tüm Müslüman âlimlerin Kur’an ayetleriyle ilgili görüş ve yorumlarının tamamı doğruluk ve

yanlışlık ihtimallerine açık olması hasebiyle te'vil kategorisine dâhildir. Hz. Peygamber ve sahabeden menkul rivayetlere dayalı izahlar ise tefsir mahiyetindedir. Kısaca tefsir, Kur'an'ın nakil ve rivayet bilgisiyle açıklanması, te'vil ise re'y/dirayet temelinde yorumlanmasıdır. Bu sebeptendir ki klasik ilim geleceğinde sûfilerin işâri karakterli yorumları tefsir kapsamında değerlendirilmemiş (*kelâmu's-sûfiyyeti leyse bi-tefsîr*), hatta Vâhidî gibi bazı müfessirler, meşhur mutasavvıf Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserine atıfla işâri/tasavvufi yorumları muhtevi eserlerin tefsir diye adlandırılmasını ve bu tür yorumlara tefsir nazarıyla bakılmasını kâfirlik saymıştır. Benzer şekilde, aşırı Şii fırkalardan İsmâiliyye ve Karmatiyye'nin sözde bâtınî te'villeri ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Kâşânî gibi mutasavvıfların felsefi-tasavvufi yorumları da birçok âlim tarafından Kur'an'ı tahrif etmek ve Allah adına yalan söylemekle eşdeğer olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme ilk nazarda çok ağır görünebilir, fakat ağır olmakla birlikte isabetlidir; çünkü herhangi bir kişinin kendi zihnine ve kalbine doğan bir anlamı Kur'an'a izafe edip açıktan ya da zımnen "Allah böyle söyledi." ya da "Bu manayı kastetti." demesi, Allah'ın söylemediği ve kastetmediği bir mana ve mefhumu O'na yakıştırmak, dolayısıyla O'nun adına/namına yalan konuşmaktan farksız olsa gerektir.

Allah'ın Kur'an'da kastettiği mana, yorumcunun zihnine veya kalbine doğan mana değil, ayetlerin vahyedildiği toplumsal matriste karşılığını bulan, diğer bir deyişle ilk hitap çevresinde ilk muhatapların idrakine yansıyan manadır. İşbu aslı ve tarihî mananın ne olduğu ancak nakil ve rivayet yoluyla bilinebilir. Daha önce ifade edildiği gibi bu yolla Kur'an'ı açıklamaya tefsir denir. Tefsir, merviyâtın sıhhat ve sağlamlığı nispetinde nesnel ve objektiftir; te'vil ise öznel ve sübjektifliğe teşnedir. Bu yüzden tefsir kelimesi lisani örfümüzde son derece olumlu bir anlam ve çağrışıma sahipken, te'vilin anlam ve kullanımı genellikle pejoratif ve bu pejoratiflik dolayımında keyfîlik, kuralsızlık, gelişigüzellik gibi içermelere sahiptir. Yine bu yüzden ki fıkıh usulünde te'vilin gerçek-

ten te'vil sayılmasıyla ilgili olarak, vazu'l-luga (Kur'an kelimelerinin Arap dilindeki asli anlamı), urfû'l-isti'mâl (dildeki yaygın kullanımı) ve âdetü sahibi's-şer' (şeriat sahibinin dili kullanım tarzı) gibi birtakım temel şartların bulunması gerektiğinden söz edilmiş, aksi halde te'vil denen şeyin oyun ve eğlenceden farksız olacağına dikkat çekilmiştir. Diğer taraftan, "Kim Kur'an hakkında ilimsiz (hadissiz/nakilsiz) olarak görüş beyan ederse" veya "Kim Kur'an yorumunda kendi re'yine, şahsi kanaatine istinaden konuşursa" gibi hadis rivayetlerine istinaden, re'y ile tefsirin yan yana gelmeyeceği, diğer bir deyişle kişisel kanaat ve çıkarımlara dayalı Kur'an yorumlarına cevaz ruhsatı verilmeyeceği noktasında ısrar edilmiştir.

Kur'an ve tefsir konusundaki bu titizlik Osmanlı ilim geleneğinde de sürdürülmüştür. Her şeyden önce Osmanlı eğitim-öğretim sisteminde tefsir dersi medrese tahsilinin son safhasında okutulmuş, yine bu sistemde müfessir adayının başta Arap dili olmak üzere on beş ilme vakıf olması gerektiğiyle ilgili geleneksel şarta riayet ilkesi korunmuştur. Bunun yanında halkın Kur'an hakkındaki bilgi ihtiyacını karşılamada ya *Terceme-i Tıbyân*, *Mevâkıb* gibi Türkçe ve/veya Türkçeye çevrilmiş tefsir kitaplarını okumaları salık verilmiş ya da çoğunlukla *Envâru'l-Âşıkîn*, *Bustânu'l-Ârifîn*, *Tenbîhu'l-Ğâflîn* ve pek tabii ki *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* gibi popüler dini edebiyat terviç edilmiştir. Popüler dinî edebiyat özellikle Anadolu insanının gerek menkıbe ve hurafeye düşkünlük, gerekse tasavvuf, tarikat, evliya kültü, yadır ziyareti ve çaput bağlama gibi alışkanlıklardan vazgeçemezlik gibi vasıflarla mümeyyiz din telakkisi ve dindarlık tecrübesine uygun bir dil dizgesine sahiptir. Bu eserlerde Kur'an ayetleri menkıbeler ve kıssaların, vaaz ve irşat içerikli pasajların arasına spot cümleler olarak serpiştirilmiş ve çok kere ayetlere ilgili menkıbenin muhtevasıyla örtüşür anlamlar takdir edilmiştir. Bütün bunlara rağmen popüler dinî edebiyattaki Kur'an yorumları ilim erbabınca tefsir olarak görülmemiştir.

Uzun lafın kısıası, geçmiş dönemlerde ulema tefsiri tefsir gibi yapmış, vaazı vaaz gibi vermiş, kıssacılığı kıssacılık

gibi icra etmiş; haliyle ve hâli hazırda şahit olunanın aksine aynı anda hem müfessirlik, hem vaizlik, hem kıssacılık gibi tuhaf işlere yeltenmemiştir. Bilakis en başından yaptığı işin adını koymuş, neyi ne maksatla yaptığını vuzuha kavuşturmuş ve böylece ilmin itibar, şeref ve haysiyetini korumuştur. Oysa bugün ne yapılan işin adı bellidir, ne de usul, adab ve erkânı bellidir. Tam bir keşmekeş ve kaosun hüküm sürdüğü günümüzde herkes Kur'an yorumluyor, -hâşâ- Allah yorumcu sayısı kadar farklı konuşuyor ve bu garabet kimilerince Kur'an'ın mucizeliğine ve sonsuz anlam potansiyeline atıfla zenginlik olarak değerlendiriliyor. Ama gelin görün ki bu konuda zenginlikten dem vuranlar her nedense kendi bildiğinden ve anladığından farklı görüş ve yorumları Kur'an'ın sonsuz anlam deryasından katreler olarak görmekten istinkâf ediyor. Çünkü kelâmî ideolojisi buna izin vermiyor. Sonuçta Kur'an'daki anlamın sonsuzluğu belli bir mezhebin kelâmî ve itikâdi kabullerine bağlı bir sonsuzluk haline geliyor.

Geçmiş dönemlerin dinî ilimler geleneğinde halkın Kur'an'ı bizzat Kur'an'dan öğrenmesine hiç sıcak bakılmamış, asırlar boyunca Müslüman halktan, "Bir Kur'an mealî olsa da okusak" şeklinde bir talep ve ihtiyaç da sadır olmamıştır. Bilebildiğimiz ve tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an mealinden bir ihtiyaç olarak söz edilmesi yirminci yüzyılın başlarında vuku bulmuş, güya bu ihtiyacı karşılamak adına ilk meal ikinci meşrutiyet yıllarında Zeki Meğamiz adlı bir Hristiyan tarafından hazırlanmış ve bu natamam meal Birinci Dünya Savaşı sırasında Arap Müslümanlar tarafından Osmanlı'yı karalama kampanyasında koz olarak kullanılmıştır. Derken, Cumhuriyet'in ilanından çok kısa bir süre sonra birkaç meal daha yayımlanmış ve bu mealler dönemin Diyanet riyaseti tarafından ciddi tenkitlere uğramıştır. Yirminci yüzyılın başlarında bir taraftan Mısırda Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın başını çektiği tecdit-ıslah hareketince formüle edilen öze ve ana kaynaklara dönüş söyleminin geniş yankı bulması ve bu yankının Mehmet Akif tarafından, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz

İslam'ı" dizeleriyle bizim memlekete taşınması, diğer taraftan Osmanlı'nın parçalanmasıyla eş zamanlı olarak milliyetçilik ve ulus devlet ideolojisinin güç kazanması, buna paralel olarak Ziya Gökalp'in, "Bir ülke ki camilerinde Türkçe ezan okunur; köylü anlar manasını namazdaki duanın... Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur; küçük büyük herkes bilir buyruğunu Huda'nın. Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!" dizelerinde ifadesini bulan zihniyetin milli din, ana dilde ibadet gibi projelerden söz etmeye başlaması, bütün bunların yanında Hristiyan gelenekteki Protestanlık tecrübesinin "Solo Scriptura" (Sadece Kutsal kitap) ilkesine benzer bir söylemin, "el-İslâmu hüve'l-Kur'ânu vahdeh" (İslam sadece Kur'an'dan ibarettir) gibi mottolarla İslam dünyasında da dillendirilmeye başlaması ve kendilerini "Kur'ancılar" (el-Kur'âniyyûn) diye nitelendiren çevrelerce savunulan "Kur'an İslamı" söyleminin Hindistan, Mısır ve Türkiye'de pek matah bir şeymiş gibi algılanır hale gelmesi neticesinde bütün dinî ilimler hiyerarşisi alt üst oldu. Yanısıra tefsir, te'vil, usûl gibi en temel kavramlarımız alabildiğine gevşek ve gelişigüzel biçimde kullanılır hale geldi. Bütün bunlara paralel olarak Kur'an yorumculuğu harcı âlem bir iş ve meslek haline geldi. En nihayet "merdiven altı tefsirciliği" diye ifade edebileceğimiz bir olgu her tarafı istila etti.

Merdiven altı tefsirciliğin en mümeyyiz vasıflarından biri, Kur'an'ı yorumlama konusunda Müslüman olmanın yeterli şart olarak görülmesidir. Niçin böyle görülmesin ki? Mademki Kur'an tüm insanlığa gönderilmiştir; o halde Kur'an'ı okuyup anlamak ve yorumlamak belli bir zümrenin tekelinde değildir. İlginçtir, vakti zamanında Luther de Hristiyan Batı dünyasında buna benzer şeyler söylemiş, İncil'i okuyup anlama ve yorumlamanın Kilise ve din adamlarının tekelinde olmadığını, aksine kutsal kitabı her müminin anlayıp yorumlama hakkı bulunduğunu ifadeyle herkesin anlayabileceği bir dille İncil'in tercüme edilmesi gerektiğinden dem vurmuş ve böylece Protestanlığın zuhuruna ön ayak olmuştu. Protestanlık Roma Kilisesi'nin (Katoliklik) alabildiğine

yozlaşması ve af sertifikaları (endülüjans) satması gibi saçma sapan işler yapmasını protesto temelinde vücut bulmuş bir protest dinî gelenek olmasına rağmen değil Katoliklikte, Protestan gelenekte dahi sıradan bir Hıristiyan vatandaşın İncil'i tercüme ve tefsir işine soyunması söz konusu değildir. Peki ya bizde? Allah'a hamdolsun ki(!) bizler Arapça ve dinî ilimlerden az çok nasıpdar olmak şöyle dursun, elif harfini gerçekten mertek zanneden meal yazarlarına sahip olan bir milletin fertleriyiz. Doğuştan müfessirler ve mütercimlere sahip olan kaç millet vardır ki şu cihanda?! Bu yüzden, emsalsiz kıymetteki bu varlığımızla ne kadar iftihar etsek azdır. Evet, işte merdiven altı tefsirciliği dediğimiz şey işte bu denli trajikomik ve hazin bir şeydir. Öyle hazin ki daha dün kadar televizyon ekranlarında Kur'an yorumculuğu yapan bir zat, "Gerekçeli" diye isimlendirdiği Kur'an mealinde Bakara 2/21. ayetteki *yâ eyyühe'n-nâs* ifadesine, "Ey insanlık ailesi" şeklinde mana vermesinin gerekçesini anlatırken Suyûti'nin *el-İtkân* adlı eserini referans göstermekte ve fakat *el-İtkân*'ın ilgili sayfasına bakıldığında, bu zatın *el-muarref bi-el* (harfi tarifle/elif-lam takısıyla belirlilik kazanmış) anlamındaki Arapça ibarenin "el" (elif-lam) kısmını "âl" (aile) diye yanlış okuyup yanlış anladığı ve bu vahim yanlıştan yola çıkarak söz konusu ayetteki ifadeye "Ey insanlık ailesi" gibi akla seza bir mana verdiği gerçeğiyle karşılaşmaktadır. Kaldı ki *yâ eyyühe'n-nâs* ifadesi, Cüveynî, Gazâlî, Âmidî gibi âlimlere ait en temel Usûl-i Fıkh kitaplarında "Ey insanlık" veya "Ey İnsanoglul" manasında değil, "Ey halk (Mekke halkı)" şeklinde açıklanmıştır. İşte Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*'daki ifadele-ri: "Kur'an-ı Kerim'deki "Ey iman edenler!", "Ey insanlar!" vb. hitap sıygalarıyla varit olan hükümler, evvel emirde Hz. Peygamber'in döneminde mevcut olanlara yöneliktir. Bu hükümler ve emirlerin daha sonraki nesiller için geçerliliği Hz. Peygamber döneminde sabit olan bütün hükümlerin kıyamet gününe kadar ve her mükellef için geçerli olduğuna delalet eden haricî bir delilin mevcudiyetine bağlıdır. Aksi halde hükümlerin o dönemde mevcut olmayanlar için geçerli olması sadece lafızdan çıkarılamaz. Hz. Peygamber döneminde sabit

olan hükümlerin daha sonraki asırlar için de geçerli olduğu hususu nassların lafızıyla değil, haricî karinelerle anlaşılmıştır. Çünkü salt lafızlar buna kesin bir şekilde delalet etmemektedir.”

Belli ki merdiven altı tefsirciyi âmm-hâs lafızların delaletiyle ilgili bu usûl kaideleri hiç ilgilendirmiyor. Bu mesele bir yana, çok basit bir Arapça ibareyi yanlış okuyup yanlış anlıyor ve sonunda bu yanlıştan “pes” dedirtecek bir mana icat ediyor. Evet, işte “hazin” derken anlatmaya çalıştığımız şey, böyle bir şeydir. Bundan daha hazin olan ise hemen her ayetle ilgili açıklama notunda, kimi zaman Arap dilindeki kural ve kaidelerle, kimi zaman Kur’an’daki söz sanatlarıyla, kimi zaman da klasik tefsir kaynaklarındaki ifadelerin yanlış aktarılmasıyla ilgili çok ciddi hatalar yapan bu zatın sayısız insan nezdinde tartışılmaz tefsir otoritesi olarak görülmesidir. Bu durum, entelektüel merak sahibi olan ve az çok okuyup araştıran insanımızın dahi bilgi, görüş ve değerlendirme kapasitesi açısından hangi düzeyde olduğu hususunda önemli bir göstergedir.

Merdiven altı tefsirciliğin başka bir mümeyyiz vasfı, nüzul ve ilk hitap çevresinde Kur’an’ın ne söylediğine nazar-ı itibar etmek yerine, gerek içinde bulunduğumuz zamanın ruhunu, gerek modern durumun ilcaatını, gerekse hedef kitlenin beklenti ve taleplerini dikkate almak ve ayet yorumlarını kimi zaman, “Efendim, nasıl bir yorum arzu ederdiniz?” dercesine kurgulamak, kimi zaman da hedef kitleye “Aboo!” dedirtip onların gözünde derin hayranlık uyandırmak saikiyle bazı ayetlere tarih boyunca hiçbir müfessirin aklına dahi gelmeyen fiyakalı anlamlar yüklemektir. Tıpkı Alak suresindeki *haleka’l-insâne min alak* ifadesini, “Rabbın insanı sevgiden yarattı.” veya muhtelif ayetlerde geçen *cennâtü adn* terkiibini “Kalıcı güzelliklerin üretildiği merkezler” diye çevirmek veya hut Ankebut 29/45. ayetteki zikir (namaz) kelimesiyle ilgili gerekçeli izahta, “Namaz, dünya astarını ahiret atlasına günün beş vaktinde gök iğnesiyle dikmektir.” (Ne demekse!) şeklinde ifadeler kullanmak gibi.

İşbu ibretlik çeviri örneklerinden merdiven altı tefsirciliğin başka bir mümeyyiz vasfı daha tebarüz eder. Bu vasıf Kur'an yorumunda özgünlük ve orijinallik adına ilkesizliği ilke edinmektir. Aslında bu vasıf daha çok "İslam modernistleri" diye anılan çevrelerde görülen müzmin bir hastalıktır. Bu hastalığın etyolojisi, ne yardan ne serden geçememenin kaçınılmaz kıldığı sıkışmışlık ve stres halidir. Daha açık söylersek, bir taraftan "Gerçek din Kur'an'dır; Kur'an'dan başka hiçbir sağlam dinî kaynak yoktur; din en saf ve som şekliyle yalnız Kur'an'dan öğrenilir; Kur'an'ın tüm hükümleri evrenseldir." demek, diğer taraftan da modern zamanların hâkim norm ve genel kabullerine terakki değeri atfetmek, işin daha da kötüsü Kur'an'ın beyanlarıyla modern çağın genel kabulleri çatıştığında hem Kur'an'a hem de modern kabullere sadakatten vazgeçememektir. İki ara bir derede kalmışlık durumunda merdiven altı tefsircisi Kur'an'ı modern normlar ve genel kabuller lehine te'vil etmeyi yeğler. Sözelimi, Nisâ suresi 4/34. ayetteki *vadrîbûhünne* ifadesine, "Karılarınızı tedip maksadıyla dövebilirsiniz." manası vermez, veremez; çünkü bu manayı değil çağdaşçı, laikçi, seküler çevrelere, kendi hane halkına, az çok mürekkep yalamış ve sosyal medyaya bulaşmış çoluk çocuğuna bile izah edemez. Hâl böyle olunca, merdiven altı tefsircisinden şu tarz yorumlar sadır olmaya başlar: Efendim, bahis konusu ayet bin dört yüz küsur yıl boyunca hep yanlış anlaşılıp yanlış yorumlanmış. Ayetteki *darabe* kelimesinin ifade ettiği anlam vurmak ya da dövmek değil, evden uzaklaştırmak, hatta Türkiye'deki Kur'ancıların babası Hüseyin Atay'a göre cinsel ilişkide bulunmaktır.

Hiç şüphe yok ki merdiven altı tefsircilerimiz bütün bunları söylerken, kendi söylediklerine kendileri de inanmıyor. Çünkü az çok dini ilimler tahsili yapmış olmak bile, asırlar boyunca sayısız müfessirin *darabe* kelimesine niçin ısrarla "dövmek" manası verdiği ve bu mana tercihinin hangi usule göre belirlendiği hakkında fikir sahibi olmaya kâfi geliyor. Ama gelin görün ki merdiven altı tefsircilerimiz söz konusu kelimeye "dövmek" yerine başka bir mana vermenin hangi

ilmî usule dayandığını izah ihtiyacı hissetmiyor. Hoş, böyle bir ihtiyaç hissetseler dahi bunu ilmî usul dairesinde izah etmeye akılları kesmiyor. Çünkü kendi mana tercihlerinin çağdaş normlar ve genel kabullere bir nevi yaranma ve/veya dalkavukluk yapma (müdâhene/müdârâ) arzusundan başka bir gerekçeye dayanmadığını çok iyi biliyorlar. Mamafih, neyin ne olduğunu gayet iyi bildikleri halde çağdaş Kur'an üretme günahını irtikâp edebiliyorlar.

Merdiven altı tefsirciliğin bir diğer mümeyyiz vasfı, Kur'an'ın ilk, aslî ve tarihi anlamlarını bilerek ve isteyerek göz ardı etmek ve yok saymayı yeğlemektir. Ne var ki bu yeğleyiş tercihten değil, mecburiyettendir. Çünkü merdiven altı tefsircimiz en başından, "Kur'an şöyle evrensel, böyle evrensel" diye anlatmış bir kere. Ama sonra bakmış, birçok ayet kölelikten, cariyelikten, küçük yaştaki kız çocuklarının evlenmesi, boşanması ve iddet beklemesi gibi şeylerden bahsediyor. Hatta Katâde, İbn Zeyd, Mukâtil b. Süleyman, Taberî gibi onca büyük müfessir Ahzâb 33/37. ayetteki *ve-tuhfî fî nefsi-ke* ifadesini, "(Ey Peygamber!) Evlatlığın Zeyd'e karın Zeyneb'i boşama diyordun, ama aynı zamanda, 'Bir an önce boşansa da Zeynep'le ben evlensem' arzusunu içinde gizliyordun." diye izah ediyor.

Türk toplumunun aile, namus anlayışı dikkate alındığında söz konusu ayeti bu şekilde izah etmek, en iyimser ifadeyle haysiyetsizlik olsa gerektir. Bu durum karşısında, akla gelen ilk hâl çaresi ve çıkar yol, klasik tefsir kitaplarının hemen tamamında mevcut olan bu izahı "İslam düşmanlarının, zındıkların, sapıkların, münafıkların uydurması" diye bir çırpıda reddetmektir. Fakat bu durumda öteden beri bütün Müslümanlarca hayırla anılan, hatta birçok imam-hatip ve müftümüzün, "Allah bizi şefaathlerine nail eylesin" şeklindeki niyazlarına konu olan onca büyük müfessiri zındıklık ve sapıklıkla suçlayıp hepsine Selman Rüşdi ve/veya Turan Dursun muamelesi yapmak gibi ciddi bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu açmaz karşısında daha emin ve tekin görünen yol, bütün bir tefsir tarihini yok saymak ve apolojik/savunmacı bir yorum

marifetiyle durumu kurtarmaya çalışmaktır ki genellikle tercih edilen yol da budur. Oysa hesabı verilmemiş evrensellik söyleminden vazgeçildiği ve akliselimle düşünüldüğü takdirde şu tarz bir izah da pekâlâ mümkündür:

Onca müfessir Ahzâb 33/37. ayetteki *ve-tuhfî fî nefsike* ifadesini, “(Ey Peygamber!) Zeyd karısını boşasa da ben evlensem’ arzusunu içinde saklıyordun” diye tefsir etmekle, “Acaba Hz. Peygamber’e yakışıksız bir isnatta bulunduk mu?” diye düşünmemiş, yine onca sahabi ve tabi müfessir Sâd suresindeki iki hasım ve doksan dokuz koyun/kadın meselesini Hz. Dâvûd’un Uriya adlı kişinin karısıyla evlenmesi hadisesiyle ilişkilendirmekle, “Acaba Hz. Dâvûd’a çirkin bir davranış mı izafe ettik?” diye endişelenmemiş, keza İbn Abbas, Said b. Cübeyr gibi sahabi ve tabi müfessirler Yûsuf 12/24. ayetteki *ve-hemme bihâ* ifadesini pornografik tarzda izah ederken, “Yahu, biz Hz. Yusuf hakkında neler söylüyoruz?” dememiş, öte yandan bugün bize dudak uçuklatıcı gelen bütün bu izahları kendi tefsir kitaplarında zikreden Mukâtil, Taberî, Kurtubî, Sa’lebî, Suyûtî gibi sayısız müfessir, “Acaba biz bu peygamberler hakkında yanlış mı yapıyoruz?” gibi bir kaygıya kapılmamışsa, o zaman biraz durup düşünmek gerekir. Belki de ya sahabe ve tabiun âlimleri ile sair müfessirlerde ya da bizde bir problem var demektir.

Asıl problem kendi zihnimizdeki peygamberlik anlayışını mutlaklaştırmak ve dolayısıyla bugünkü hâkim peygamber tasavvurundan hareketle erken dönemlerdeki peygamberlik algısını yorumlayıp yargılamaktır. Yine asıl problem, kendi toplumumuzun kadın, evlilik, namus konusundaki değer yargılarından hareketle bundan onbeş asır önceki Arap toplumunun bu konudaki örfüne değer biçmeye kalkmaktır. Bu problemin tefsirdeki adı anakronizmdir. Şayet biz Kur’an’ı bugün nazil olmuş gibi algılamasaydık ve yine hesabı verilmemiş evrensellik adına büyük büyük laflar konuşmamış olsaydık, öncelikle vahyin nazil olduğu dönemde neler olup bittiğini merak edip araştırma ihtiyacı duyardık. Buna paralel olarak da bahis konusu ayetleri o dönemdeki Arap toplumu-

nun örf, adet ve gelenekleri içinde anlayıp kavrar ve sonunda, “Demek ki o günkü toplumsal matraste bu gibi işler ahlak, namus meselesi olarak algılanmıyor, insani bir durum olarak karşılanıyormuş. Demek ki İslam’ın ilk asırlarındaki peygamber tasavvuru günümüzün melekleşmiş ve metatrona dönüşmüş peygamber tasavvuruna pek benzemiyormuş.” hükmüne ulaşırdık ki İmam Mâtürîdî’nin iki hasım ve doksan dokuz koyun kıssasıyla ilgili ayetlerin tefsirinde “Kâle ehlü’t-te’vîl” diye aktardığı izahta da erken dönem müfessirler gerek Hz. Peygamber ve Zeyneb, gerekse Hz. Dâvûd ve Uriya’nın karısı meselesini, “Önceden tasarlanmadan vuku bulan, üstelik karşı konulamayan, önü alınamayan, adeta bir trafik kazası gibi yaşanan bir gönül hadisesi” olarak anlayıp yorumlamışlardır. Yine biz Kur’an’ı öncelikle kendi nüzul ortamında anlayıp yorumlamaya çalışsaydık, birçok ayetteki mevzunun din ve dinin özüne ait olmadığı gerçeğini de idrak etmiş olurduk. Ne var ki merdiven altı tefsirciliğin ne böyle bir hükme ulaşması ne de Kur’an’da bahsi geçen her şeyin bizzat din ve dinin özüne ait olmadığı gerçeğini kavraması mümkündür. Çünkü bu tarz tefsircilikte esas amaç Kur’an’da söylenen ve kastedilen anlamı arayıp bulmak değil, bugün bizim içimizden geçen ya da “Kur’an şundan da söz etse ne güzel olurdu!” arzusunda ifadesini bulan anlam siparişlerini karşılamak, tabir caizse, “Efendim, buyrun işte tam da arzu ettiğiniz gibi bir anlam” dercesine yorumlar yapmaktır.

Kabullenilmesi zor ve acı verici olsa da içinde bulunduğumuz çağ bu tarz yorumların ve merdiven altı Kur’an yorumcularının altın çağıdır. Bu tarz yorumculuğun sistematik karakter kazanmasının miladı on dokuzuncu asırdır. Hafızlarımızı yoklarsak, on dokuzuncu asır İslam’ın dünya üzerindeki en son ve en büyük siyasi gücü olan Osmanlı Devleti’nin Batılı devletler tarafından askeri, siyasi, kültürel açıdan çok yönlü mağlubiyete uğratıldığı, buna paralel olarak bütün Müslümanların ehl-i küfür karşısında şamar oğlanı durumuna düşmenin derin travmalarını yaşadığı çok talihsiz bir asırdır. Bu asırda Müslüman âlim ve mütefekkirler inkıraz ve izmihlalin

temel sebebini İslam dininin yanlış anlaşılıp yanlış uygulanmasına bağladılar ve bunun mantıksal sonucu olarak da tarihin seyrini Müslümanların lehine çevirmenin tek mümkün yolunun gelenek safrasını atmış yepyeni bir din tasavvuru oluşturmaktan geçtiği noktasında karar kıldılar. Hâlbuki asırlar öncesinde İbn Haldûn, toplumların yükseliş ve çöküşünü dine bağlayıp din temelinde izah etmenin pek sağlıklı olmadığını söylemişti. Her neyse, bizim ıslah ve tecditçi mütefekkirlerimiz bu yeni din tasavvurunun ancak Kur'an'dan üretilebileceği ön kabulünden yol çıkarak hali hazırdaki perişanlığın tüm vebalini geleneğe yüklediler. Bu yanlış teşhisin kaçınılmaz kıldığı sonuç, evvelen geleneğin reddi ve tasfiyesi, saniyen ilimde sürekliliği sağlayan gelenekle irtibatın kesilmesi oldu. Gelenekten mahrumiyetin Kur'an tefsirine yansması ise çok vahim sonuçlar doğurdu. Şöyle ki Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın Menar tefsirine girişte belirttiklerine göre geçmiş dönemlerde müfessirler Kur'an ayetlerini çok lüzumsuz meselelerle ilişkilendirmiş, olanca saçmalığı tefsir diye zikretmiş, eserlerine hurafe ve masal türünden sayısız rivayet dercetmişlerdir. Oysa Kur'an rehberdir, inzal edilmiş gayesi insanlara rehberlik etmektir. Haliyle tefsir, Kur'an'ın rehberliğini hayata taşıma vesilesidir. Bu anlamda tefsir herkesin harcıdır. Diğer bir deyişle, müfessirlik harcı âlem bir iştir. Mademki Kur'an bize gönderilmiştir; o halde her Müslüman Kur'an'ı açıp okuma, anlayıp yorumlama hakkına sahiptir.

İşte merdiven altı tefsirciliğine vücut veren fikrî damar M. Abduh ve R. Rıza'nın başını çektiği bu tecdit-ıslah damarıdır. Bu damardan beslenen tefsirler ictimai veya hidayetçi tefsir diye anılır. M. Abduh ve R. Rıza'nın ortak ürünü *Tefsîrû'l-Menâr*'la hayata geçirilen hidayetçi tefsir projesinin radikalleşme istikametindeki en tipik örneği Seyyid Kutub'un *Fî Zilâlî'l-Kur'ân* adlı eseridir. Ancak bu eserde şerh edilen Kur'an dini-ahlâkî bir mesaj olmaktan ziyade, siyasal-radikal İslamcılığın ideolojik manifestosu hüviyetindedir. Bu arada hatırlatmak gerekir ki Seyyid Kutub ve *Fî Zilâl* bu memleketin yakın geçmişinde tanık olunan cumasızlık, dâruharpcılık, tekfircilik

gibi marjinal savrulmaların da referans mercileri arasında-
dır. Kur'an İslam'ı söyleminin bu topraklardaki en güçlü tem-
silini yapan ilk kuşak mealcilerin ilham kaynaklarından biri
de yine *Fî Zilâli'l- Kur'ân*'dır. Bütün bunların yanında, bugün
kanserli hücre gibi çoğalan merdiven altı tefsircilerinin ecdadı
da M. Abduh, R. Rıza, Merâğî, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub
gibi isimlerdir. Gerçi bu tefsirciler mezbur ecdadını yakından
tanıyıp bilmez, hatta kimisi ret ve inkâr da edebilir ama onla-
rın cehaleti ve inkâra yeltenmesi hakikati değiştirmez. Hatta
denebilir ki bugün kendilerini gelenekçi, M. Abduh ve Reşid
Rıza'yı modernist sayan çevrelerin dahi Kur'an tefsirindeki
ataları da yine bu isimlerdir. Çünkü günümüzde kendilerini
gelenekçi gören pek çok zevatın gelenekle ilişkisi yüzyıldan
öteye gitmemektedir. Bunun böyle olduğunu tek bir örnekle
bile test ve tespit etmek mümkündür.

Şöyle ki dinî düşüncede kendisini gelenekçi gören birine,
"Tefsir kitaplarında yazdığına göre Hz. Âdem gökteki cen-
netten yeryüzüne düştüğünde boyu o kadar uzun, kilosu o
kadar ağırmış ki gökyüzü ve yeryüzü Âdem'in boyundan ve
kilosundan rahatsız olup Allah'a şikâyetle bulunmuşlar. Bu-
nun üzerine Allah Âdem'in başına eliyle bastırıp boyunu ada-
makıllı kısaltmış, haliyle kilosunu da aynı nispette azaltmış.
Bu bilgiler sizce doğru mudur?" diye sorsanız, bu soruya "Yok
artık! Bunlar düpedüz hurafe, masal, İsrâiliyyât" diye cevap
vereceğinde hiç kuşkunuz olmasın. Hâlbuki bu bilgiler saha-
be ve tabiun âlimlerinden menkul olarak asırlar boyu tefsir
ve kısas-ı enbiya kitaplarında tekrar edilmiştir. Ancak son
döneme gelindiğinde tefsir ve hadiste İsrâiliyyata dair müs-
takil eserler yazan ve son derece muhafazakâr-gelenekçi bir
düşünce yapısına sahip olan M. Hüseyin ez-Zehebî, Remzi
Na'nâa gibi isimler bu tür rivayetleri İslam'ın hurafe dini ol-
duğu zehabını uyandıran saçmalıklar olarak değerlendirmiş
ve bu değerlendirmede akla uygunluk ölçütünü esas almıştır.
Oysa gelenekçi bir kimlik ve kişilikten beklenen, "Başta sa-
habemiz olmak üzere eski âlimlerimiz ne söylemişlerse doğru
söylemişlerdir." şeklinde teslimiyetçi bir tavır sergilemesidir.

Ama gelin görün ki dinî düşüncede kendilerini gelenekten yana konumlandıranlar sahabe ve tabiundan menkul izahlara bağlı kalmak yerine modern çağın rasyonel aklını esas almakta ve daha da kötüsü retorikte toz kondurmadığı sahabesini kimi zaman bir kalemde çizip atmaktadır. Bütün bunlar bir tarafa, günümüzün gelenekçisi Hz. Âdem'in taa göklerdeki cennetten yeryüzüne düştüğüne ve parmağının bile incinmediğine şeksiz şüphesiz inanmakta ve bu inancı akla aykırı bulmamakta ama her nedense boyunun göklere uzanıyor olmasıyla ilgili rivayetleri hurafe saymaktadır. Günümüz gelenekçiliği işte böyle muhteşem ve hayranlık uyandırıcı tutarlılığa sahip bir gelenekçiliktir.

Yeri gelmişken belirtelim ki bu tarz gelenekçiliğin kurumsal düzeydeki en önemli temsilcilerinden biri Diyanet'tir. Şayet bu kurumun bünyesinde çalışıyorsanız, bilerek ve isteyerek ikbalden/istikbalden vazgeçmeyi göze almadıkça, dinî alanda geleneksel Sünnî kabuller ve paradigmalara aykırı bir görüş savunmanız ve bu görüşün arkasında durmanız akıl kârı değildir. Diyanet nezdinde dinî düşünce ve anlayış ne kadar sabit ve standart olursa o kadar iyi ve makbuldür. Çünkü din milleti bir arada tutan, üniter yapıyı koruyan en temel unsurlardan biridir. Bunun içindir ki Türkiye Cumhuriyeti'ndeki en köklü ve sarsılmaz iki kurumdan biri Türk Silahlı Kuvvetleri, diğeri Diyanet'tir. Diyanet'te kök salmış kadroların genellikle milliyetçi, mukaddesatçı ve muhafazakâr düşünce yapısına sahip olması hiç tesadüf değildir. Dahası Diyanet'in temel misyonu ile milliyetçi-muhafazakâr zihniyet arasında tam bir mutabakat vardır. Çünkü gerek Diyanet gerek milliyetçi-mukaddesatçı-muhafazakâr zihniyet için, dinin anlam ve değeri vatan ve milletin bölünmez bütünlüğüne sağladığı katkıyla doğru orantılıdır. Tabiatıyla din bizatihi amaç değil, araçtır. Diyanet ve milliyetçi-mukaddesatçı zihniyetin din ve dinî değerler konusundaki "Aman, her şey eski haliyle sabit kalsın"cı hassasiyeti vatan ve milletin bekasıyla ilgili bu araçsalci/araçsallaştırıcı yaklaşımla irtibatlıdır. Diyanet'in gelenekçi karakteri de yine bu araçsalci yaklaşımla bağlan-

tıdır. Burada anlatmaya çalıştığımız hususu Diyanet'in "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru" konulu 2013 yılı Kutlu Doğum programlarındaki içerikle örneklendirmek mümkündür. Diyanet'in bu konuyu gündeme taşımasında Kürt açılımı, Alevi açılımı gibi siyasi projelerin doğrudan etkili olup olmadığı veya hangi oranda etkili olduğu hususunda bilgi sahibi değilim; bununla birlikte Diyanet'teki yönetici iradenin en başından "İnsan doğuştan şerefli ve onurlu bir varlıktır." temasını işlemeyi kafasına koyduğundan eminim.

Eminim dedim, çünkü Diyanet'in yayım işleriyle ilgili birimi benden "Kur'an'da İnsan Onuru" başlıklı bir yazı yazmamı talep etti. Ben de bu talep üzerine yazıyı yazdım ve yazıda insanın doğuştan şerefli ve onurlu bir varlık olmadığını vurguladım. Bu arada vurgumu en eski tefsir kaynaklarındaki izahata ve bilhassa insandan söz eden ayetlerin sahabe ve tabiun müfessirlerince nasıl anlaşılıp yorumlandığına dayandırdım. En nihayet konuyu, "İnsan kelimesi Kur'an'da kâfir insan tipine atıfla kullanılmakta ve hemen defasında nankörlük, kâfirlik, nadanlık, nobranlık gibi olumsuz sıfatlarla anılmaktadır. Kaldı ki ilgili ayetler sahabe, tabiun müfessirlerince de bu minvalde yorumlanmıştır. Onur, şeref vehbi değil kesbidir. Yani doğuştan gelen bir sıfat değil, sonradan iman ve sahil amelle kazanılan bir değerdir." diye sonucu bağladım. Ancak Diyanet bu yazıya, "Olmadı, Hocam" diye mukabelede bulundu. Çünkü dedi, "Biz bir kere insan onurludur diye hükmettik. Yanısıra *ve-kerremnâ benî âdem* ayetini, 'Biz insanoğlunu onurlu yarattık' diye çevirip billboardlara astık. Bu saatten sonra söz konusu ayetlerin sahabe ve tabiun tarafından nasıl yorumlandığı, eski müfessirlerin bu ayetlerden ne anladığı pek önemli değil. Önemli olan, Kur'an'dan "İnsan doğuştan onurlu bir varlıktır." mesajının çıkarılmasıdır. Sizin yazıdaki muhtevaya ilmî açıdan söyleyecek sözümüz yok; fakat operasyonel açıdan değerlendirildiğinde yazdıklarınız işe yarar özellikte değil."

İşte Diyanet'in gelenekçiliği böyle bir gelenekçiliktir. Daha açıkçası, Diyanet çok kere siyasi iradeyle eşgüdüm halinde

hangi projeyi hayata geçirmek istiyorsa gelenek ve gelenekçilik o projedeki içeriğin ta kendisidir. Bundan ötesi amiyane tabirle hikâyledir. Eskiler ne güzel söylemiş, “At sahibine göre kişner” diye. Memlekette hükümet eden siyasi irade dindar bir kimlikle temayüz ettiği için, neredeyse bütün televizyon kanalları özellikle son yıllarda yayım programını hatimle açıyor, öğle saatlerinde vaaz ve irşatla devam ediyor, prime time’de ise dini yayını mevlitle taçlandırıyor ve nihayet Kur’an kıraatıyla sonlandırıyor. Hemen bütün televizyon kanallarından vaaz, irşat, ilahi yağıyor. Kimi kanallar ise sözüm ona dinî vaaz irşadı stand-up konseptine uyarlanmış bir formatta sunuyor. Bu arada kimi kanallarda da merdiven altı tefsircilik devam ediyor. Bütün bunlar olup biterken milyonlarca insanın zihni din ve dinî görüş-yorum adına binbir çeşit yanlış işgal ve istilasına uğruyor. İhtimal ki halkın önemli bir kısmı bu durumdan rahatsız olmuyor, kimbilir belki de büyük memnuniyet duyuyor. Buna mukabil ömrünü İslami ilimlere adayan, kimi zaman bir ayette ne söylendiğini anlamak için aylarca, yıllarca kafa patlatan birçok ilim erbabı, “Din ve dinî ilimler hiç bu denli ayağa düşmemiştir.” diye acı çekiyor. En azından bende kusma hissine yol açan bu pespayelik, ardından muhalled eserler bırakarak bu dünyadan göçüp gitmiş nice müfessirin de kemiklerini sızlatıyor.

Evet, bugün merdiven altı tefsirciliğinin günüdür. Ama gün gelecek, neredeyse bütün hayatını Kur’an ve tefsire veren, yıllar yılı bu alanda çalışıp didinen insanların “Durun hele! Bu iş böyle olmaz!” ihtarlarına hak verilecek; lakin görüldüğü kadarıyla o günün gelmesi için hayli beklemek gerekecektir. Ama biz şimdiden bir kez daha ihtar edelim ki tefsir harcı âlem bir iş olmadığı gibi müfessirlik de salt Kur’an’a inanmak ve Müslüman olmak şartıyla kazanılan bir sıfat/unvan değildir. Bu arada Kur’an’ın yol geçen hanı olmadığını da hatırlatmak gerekir. Mademki Kur’an belli bir tarihte, belli bir yerde ve belli bir muhatap kitlesine hitaben nazil olmuştur; o halde tefsir için besmele çeken herkesin evvel emirde Kur’an’ın nazil olduğu zaman ve zeminde kime ne söylediği-

le ilgilenmesi ve onun ilk/aslı/tarihî anlamını tespit etmesi ilmî açıdan namus borcudur. Her kim Kur'an'ı kendi şahsına nazil olmuş gibi görüp öznel düşünceleri, beklentileri ve peşin kabulleri adına onu konuşturmaya kalkar ve bu işi de tefsir diye adlandırır, ilahi kelamı düpedüz istismar etmiş olur. Kur'an tarih boyunca çok ama çok istismar edilmiş ve bütün istismarlara ne yazık ki tefsir süsü verilmiştir. Kısacası, Kur'an ve tefsirin başına çok işler gelmiştir. İşbu kitap-taki yazılar tefsirin başına neler geldiği hakkında az çok fikir verecektir. Sunuşa son verirken çok önemli gördüğümüz şu hususa dikkat çekmemiz gerekir: Tefsirin gerçek mahiyeti ve işlevinin ne olduğuyla ilgili ilk yazıda "re'y" ile "tefsir" in yan yana gelmeyecek ve bir arada istimal edilmeyecek kavramlar olduğu vurgulanmış, buna mukabil kimi zaman "re'y ile tefsir" tabirine atıfla bahis açılmış, kimi zaman da tefsir ile te'vil birbirinin müradifi gibi kullanılmıştır. Bunun kavram kargaşasına sebebiyet verdiği şüphesizdir; ancak bu karmaşa da tefsirin başına çok iş gelmesinden mütevellittir. Özellikle günümüzde Kur'an ayetleriyle ilgili her görüş ve yorumun tefsir olarak görülmesi, anahtar kavramları dahi yanlış kullanarak meram anlatmayı bir bakıma kaçınılmaz hale getirmiştir.

Giriş

Bu çalışma, İslam ilim geleneği ekseninde tefsirle ilgili kuramsal çerçeveler ve/veya paradigmatik yapıları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk kısmında Kur'an'ın erken dönemlerde nasıl anlaşılıp yorumlandığı, bu dönemde tefsir faaliyetinin ne tür bir epistemolojik temele dayandığı meselesi ele alınacak, bu çerçevede tefsir-te'vil ayrımı üzerinde durulacaktır. Bunun yanında tefsirin aslında ne olduğu ve ne olması gerektiği, bildik anlamda bir ilmî disiplin olma vasfını taşıyıp taşımadığı gibi meseleler de tartışılacaktır. Yine bu bağlamda tefsirin gelişim seyri, hadis ile ilişkisi ve ilk tefsir ürünlerinin genel karakteristiği gibi konular ele alınacaktır.

Daha sonraki bölümlerde re'y tefsiri, işârî tefsir gibi kavramlaştırmalar üzerinde durulacak, bunun yanında Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y diye adlandırılan ekol farklılaşmasının tefsir bi'r-rivaye-tefsir bi'd-dirâye ayrımındaki belirleyici rolüne atıflar yapılacaktır. Tefsir tarihindeki ana akımlar ve paradigmlar da işbu ayrımlar çerçevesinde ortaya konulacaktır. Zira İslam düşünce tarihindeki fırkalar ve mezhepler her ne kadar Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Şia, Zeydiye gibi özel isimlerle anılsa da bütün bu mezheplerin genelde din tasavvuru, özelde nasları anlama ve yorumlama konusundaki tavrı iki farklı paradigmatik yapıya dayanır. Birincisi nakil, ikincisi re'ydir. Buna göre sözgelimi Şii gelenek içerisinde Ahbârî ekol nakli, Usûlî ekol re'yi esas alır. Bu iki ana ekolün Sünnî gelenekteki mukabilleri Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y diye tabir olunur. Bu yüzden, tefsir tarihindeki ana akımların mezhebî ekoller ve kategoriler üzerinden değil, epistemolojik tutum ve tercihler üzerinden tahlil edilmesi daha doğru bir yoldur.

Mahiyet ve İşlev Açısından Tefsir

İslam tefsir tarihindeki ana akımlar ve paradigmaların tahliline tefsirin operasyonellik içermeyen tarifi, mahiyeti ve işleviyle ilgili değerlendirmelerle başlamak isabetli olacaktır. Çünkü İslam tarihi boyunca farklı mezhepler, fırkalar, ekoller ve eğilimlerin Kur'an'a atıfla söyledikleri her şey, doğrudan ya da dolaylı olarak tefsirden ne anlaşıldığı ve tefsir adı altında ne yapıldığıyla ilgilidir. Kaldı ki günümüz Türkiye'sinde İslâmî ilimlerle ilgili olarak sıkça tanık olduğumuz tartışmalardan biri de tefsirin müstakil bir ilmi disiplin olup olmadığı meselesidir. Bu meseleyle ilgili tartışmalar tefsirin tarifi, mahiyeti, işlevi ve sınırları gibi birçok alt başlığı ihtiva etmektedir. Tefsirin aslında ne olduğu ya da ne olması gerektiği meselesi geçmiş dönemlerdeki ulema tarafından da ele alınmış ve bu konuda takdire şayan tespitlerde bulunulmuştur.

Klasik kaynaklarımızda tefsirin genellikle te'ville birlikte ele alınıp mukayeseli biçimde tanımlanmış olması dikkate değer bir husustur. Bu husus temelde Kur'an'ın ilk hitap çevresinde ifade ettiği mana ile sonraki zamanlarda ona yüklenen ve/veya ondan istihraç/istinbat edilen manaların hem mahiyet hem de kasd-ı mütekellime delalet açısından eşdeğer olup olmadıkları meselesinin açıklığa kavuşturulması bakımından çok önemlidir. Gerçi içinde bulunduğumuz zaman dilimine ait çalışmalarda da tefsir ile te'vil arasındaki farklardan söz edilmekte, fakat bu konu iki terimin anlam ve kullanımıyla ilgili bir ayrıntı kabilinden işlenmektedir. Hâlbuki bu iki terimin anlam ve kullanım alanı edille-i şer'iyye bahsinden dinî alanda re'y ve içtihadın yeri ve Kur'an yorumunda hüccet değeri meselesine kadar bir dizi önemli konuyla ilgilidir. Daha açık ifade etmek gerekirse, bir sahâbînin herhangi bir ayetin ne zaman, nerede nazil olduğu ve ne hakkında konuştuğu hususundaki sarîh beyanı ile modern dönemdeki bir Kur'an araştırmacısının aynı ayetle ilgili yorumunun eşdeğer olup olmadığı meselesini ele alıp tartışmak, hem tefsir-te'vil ayrımının pratikteki değer ve işlevi, hem de Kur'an'ı açıklama ve yorumlama konusunda bu iki terimle ifade edilen faaliyetlerin

birbirinden farklı kategorilerde değerlendirilmesi ve hücciyet açısından kesinlikle eşdeğer görülmemesi gerektiği noktasında geçmiş ulemanın titizlik göstermesinin temel sebebi hakkında önemli sonuçlar elde etmeye imkân verir.

Diğer taraftan, günümüzde Kur'an'a atıfla konuşan herkesin kendini "müfessir" olarak gördüğü ve/veya Kur'an'la ilgili her yorumun "tefsir" diye nitelendirildiği dikkate alındığında hem "Tefsir nedir, ne değildir?" meselesinin hayati bir mesele olduğu, hem de geçmiş ulemanın özellikle terim kullanma konusunda günümüzle kıyaslanması mümkün olmayan bir ilmi edep, ciddiyet ve hassasiyete sahip olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bu bağlamda denilebilir ki modern zamanlarda dinî ilimler sahasıyla ilgili çalışmalarda gözlemlenen temel sorunlardan biri tesahül, yani gevşeklik ve gelişigüzelectedir. Tesahül sorununa ilmi edep kaybı da eklenebilir. Bize göre bu iki büyük sorun, İslam dünyasının son birkaç yüzyıllık tarihî tecrübesindeki genel inhitat ve inkıraz problemiyle de çok yakından ilgilidir.

Sadede gelirsek, geçmiş dönemlerdeki ulemanın hâkim kanaatine göre Kur'an'da kastedilen manayı ortaya koyma hususunda tefsir ile te'vil eşdeğer değildir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın ilk ve aslî manasıyla ilgilidir. Te'vil ise Kur'an araştırmacısının kendi çıkarımlarına (re'y ve içtihad) dayalı bir anlam belirleme faaliyetidir. Bu sebeple tefsir büyük ölçüde nesnel, te'vil de aynı ölçüde öznel olarak kabul edilebilir. İmâm el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından nakledilen ve gelecekte yaygın kabul gören ayrıma göre tefsir sahabeye, te'vil Kur'an araştırmacılarına (fukaha) mahsus bir faaliyettir.¹ Kur'an'ın nüzulüne şahitlik eden, ayetlerin nüzulüne vesile olan hadiseleri bizzat yaşayıp gören sahâbiler müstesna bir konuma sahiptir. Bu konumları sebebiyle onların herhangi

1 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdi Bâsellûm, Beyrut 2005, I. 349. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) göre İmâm el-Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserini bu rivayetteki nebevî ikaza muhatap olmaktan sakınma saikiyle tefsir değil, te'vil (te'vilât) diye isimlendirmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed el-Kâfiyeci, *et-Teysir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir*, Dimesk-Beyrut 1990, s. 134.

bir ayetle ilgili açıklaması (tefsir) son derece önemlidir. Çünkü bu açıklama (tefsir) ilâhî maksat ve murada işaret eder niteliktedir. Tefsir, Kur'an'da ne söylendiği hususunda Allah'ı şahit göstermek, yani "Allah'ın bu ayetteki maksadı şudur:" demekle eşdeğerdir. Te'vil ise kelimadaki manaya dair çeşitli ihtimaller üzerinde durmak ve bu ihtimaller arasında bir tercihte bulunmaktır. Te'vilde "Allah bu ayette şunu kastetti." veya "Şunu demek istedi." şeklinde bir tayin ifadesiyle Allah'ı şahit tutmak söz konusu değildir.²

Mâtürîdî'nin "Zikredildiğine göre te'vil ile tefsir arasındaki fark şudur:" (*el-farku beyne't-te'vil ve't-tefsîr hüve mâ kîle*) diye aktardığı bu önemli bilgiler³ başka âlimler tarafından, "Tefsir rivayetle, te'vil dirayetle ilgilidir.", "Tefsir ittiba ve sema ile sınırlı bir faaliyet iken te'vil istinbata mütealliktir.", "Tefsir, Kur'an'da mübeyyen olarak zikredilmiş ve aynı zamanda sahih sünnetle tayin edilmiş izahtır. Bu tarz bir izahta mana vuzuha kavuştuğu için, hiç kimsenin içtihadı veya başka bir unsura dayalı olarak fazladan mana takdirinde bulunması söz konusu değildir. Te'vil denen şey ise Kur'an hitabındaki manalara vukufiyet sahibi olan ve âlet ilimlerinde yetkinliği bulunan kimselerin istinbat faaliyetidir."⁴ gibi ifadelerle de ortaya konulmuştur.

Bütün bu görüşlerin özü/özeti, "Tefsir Kur'an'ı açıklama faaliyeti olarak selefe ait izahları nakil faaliyetidir." şeklinde ifade edilebilir. Buna paralel olarak tefsirin Kur'an ile ilk muhataplar arasındaki diyalektik ilişkiyi ve bu ilişki bağlamında kastedilen aslı mananın çerçevesini tespit faaliyeti olduğu da söylenebilir. Kuşkusuz burada söz konusu olan mana tarihi

2 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I. 349. İmam el-Mâtürîdî gerek *Kitâbü't-Tevhîd*'inde gerekse bu eserinde "Ehl-i Sünnet" terkiibini/tabirini kullanmamıştır. Buna göre eserin otantik ve orijinal adının *Te'vilâtü'l-Kur'ân* olma ihtimali daha güçlüdür, denilebilir. Mâtürîdî üzerine ciddi çalışmalarıyla tanınan Bekir Topaloğlu da eserin *Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne* şeklinde isimlendirilmesinin doğru olmadığına dikkat çekmiştir. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2012, XLI. 32.

3 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I. 349.

4 Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 1190-1191.

bir manadır. Diğer bir deyişle, bu mana vahyin nüzul vasatındaki toplumsal zihin ve idrakte oluşmuş manadır. Bu yüzden tefsirde icat, ibda ve ihdas yoktur; bilakis sema ve ittiba söz konusudur.

Fahreddin er-Râzi'nin (ö. 606/1210) talebesi Kâdi Şemseddin el-Huveyyî (ö. 637/1240) bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Tefsir ilmi hem zor hem kolaydır. Bu konudaki zorluk birkaç boyutludur. En belirgin olanı şudur: Kur'an öyle bir mütekellimin kelimidir ki insanlar bu kelimedeki asıl mana ve maksada ancak sema/işitme yoluyla vâkıf olabilir. Meseller ve şiirlerin aksine Kur'an'da kastedilen manaya ulaşmak beşer açısından imkân dâhilinde değildir. Çünkü insan mütekellimin muradını ya bizzat mütekellimden işitme ya da ondan işiteni işitme yoluyla öğrenip kavrayabilir. Kur'an söz konusu olduğunda, onun farklı mana ihtimallerine kapalı tefsiri ancak Rasûlullah'tan işitme yoluyla bilinebilir. Fakat bu tarz bir tefsir bilgisi yok denecek kadar azdır. Zira Rasûlullah çok az sayıda ayeti tefsir etmiştir."⁵

Tefsirin inzal-tenzil dönemindeki olgusal bağlam içerisinde kavranmış olan mananın sema yoluyla aktarımından ibaret bir faaliyet olarak değerlendirilmesi İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel tefsir yöntemleri) başlığı altında söyledikleriyle büyük ölçüde örtüşür mahiyettedir. İbn Teymiyye'ye göre tefsirde en sahih ve sağlıklı yöntem Kur'an'ın Kur'anla tefsir edilmesidir. Çünkü Kur'an'ın bir ayetinde mücmel olarak zikredilen bir husus başka bir yerinde izah edilmiştir. Tefsirde ikinci kaynak olarak nebevî sünnete (hadis) müracaat edilmelidir. Çünkü Rasûlullah Kur'an'ın şerh ve izah edicisidir. Nitekim İmam Şâfiî (ö. 204/820), "Rasûlullah'ın hükmettiği her şey onun Kur'an'dan anladığını-

5 Gerçi Huveyyî Hz. Peygamber'den menkul tefsir bilgisinin çok az olmasından hareketle sema ve nakle dayanmayan tefsirin de caiz olduğunu söylemiş; fakat bu bağlamda her ne kadar tefsir kelimesini kullanmışsa da bunun gerçekte tefsir olmadığını, "Kur'an'da kastedilen mana, karineler/emareler ve delillerden istinbat yoluyla (da) bilinebilir." şeklindeki ifadeyle ortaya koymuştur. Bkz. Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Beyrut trs. I 16.

dan ibarettir.” demiştir. Bu gerçek Nisâ 4/105, Nahl 16/44 ve 64. ayetlerde de ifade edilmiştir. Öte yandan Sünnet de tıpkı Kur’an vahyi gibi Rasûlullah’a vahyedilmiş, Kur’an’ın tilavet edilmesi gibi Sünnet de tilavet edilmiştir. Bunun böyle olduğu hususunda İmam Şâfiî ve diğer birçok büyük âlim çeşitli deliller serdetmiştir. Tefsir bilgisi Kur’an’da ve Sünnet’te bulunmadığı takdirde sahabe kavillerine müracaat edilir. Çünkü sahâbîler Kur’an’ın nüzulüne şahit oldukları ve ayetlerle ilgili hadiselerle bizzat tanık bulundukları için tefsir sahasında tartışılmaz otoriteye sahiptir. Kaldı ki onlar mükemmel bir anlayış ve kavrayış, sahih/sağlıklı bir ilim ve salih amel sahibi olmakla mümeyyiz bir nesildir. Özellikle dört halife ile İbn Mes’ûd, İbn Abbas gibi büyük ve âlim sahâbîler bu vasıfları haizdir. Tefsir bilgisi sahabe kavillerinde de bulunmadığı takdirde, sahâbî müfessirlerin rahle-i tedrisinde yetişmiş olan Mücahid b. Cebr gibi tâbîlerin kavillerine başvurulur. Gerçi tâbiûn uleması ayetler hakkında farklı görüşler dile getirmiştir; ancak bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya naziriyle ifade tarzındadır. Bu noktada, “Tâbiûn kavilleri furûda bile hüccet değilken, nasıl olur da tefsirde hüccet kabul edilebilir?!” gibi bir itiraz öne sürülebilir. Bu itiraz, “Bir tâbî âlimin kavli, kendisine muhalif görüş beyan eden başka bir tâbî âlim için hüccet teşkil etmez.” anlamında doğrudur; fakat tâbî âlimler bir meselede ittifak ettiklerinde onların bu ittifakının hüccet değeri taşıdığından şüphe etmek yersizdir. Tâbî âlimler arasında ihtilaf söz konusu olduğunda, bir tâbî kavlinin başka bir tâbiye veya daha sonraki nesillere karşı hücciyeti söz konusu değildir. Böyle bir durumda ya Kur’an diline, ya Sünnet’e, ya Arap dilinin genel kullanımına ya da sahabe kavillerine başvurulur. Salt rey’le Kur’an tefsirine gelince, bu tarz tefsir haramdır.⁶

İbn Teymiyye’nin bu görüşleri birkaç açıdan önemlidir. Her şeyden önce tefsir, Kur’an’ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir Müslümanın kendi fikir ve kanaatlerini

6 Ebû’l-Abbâs Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, Riyad 2000, XIII. 162-165.

hüccet olarak takdim edebileceği bir faaliyet değildir. Bilakis tefsir ya bizzat Kur'an'da ya Sünnet'te ya sahabe kavillerinde ya da tâbiûn kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir, hâli hazırda mevcut olmayan bir mananın keşfi değil, nüzul döneminden bu yana verili olan mananın tespitidir. O halde, müfessirin temel misyonu nakilciliktir. Bunun içindir ki “Müfessir nakilci, müevvil istinbatçıdır.” (*fe'l-müfessiru nâkilûn ve'l-müevvilû müstenbitun*) denilmiştir.⁷

İbn Teymiyye'nin görüşleri, tefsirin me'hazlarından günümüzdeki meşhur “rivayet tefsiri” (me'sûr tefsir veya tefsiru's-selef) kavramlaştırmasına kadar birçok konuda belirleyici olması sebebiyle de önemlidir. Nitekim Suyûti (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ın müfessir olmanın şartları ve adabıyla ilgili yetmiş sekizinci bölümüne İbn Teymiyye'nin “ehsanü turuki't-tefsir” başlığı altındaki görüşlerini özetleyerek başlamış ve bu başlık altındaki diğer meseleleri de yine İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsir* adlı risalesindeki görüşler ekseninde ele almıştır.⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Zürkânî gibi çağdaş müellifler de İbn Teymiyye'nin görüşlerini esas almış ve bilhassa “me'sûr tefsir” (tefsir bi'r-rivâye) kavramını “ehsanü turuki't-tefsir” metodolojisine paralel biçimde tanımlamıştır. Bu tanıma göre me'sûr tefsir, bizzat Kur'an'ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna ait rivayetlere dayalı izah tarzını ifade eder.⁹

Türkiye'deki tefsir araştırmacılarının büyük çoğunluğunca da benimsenen bu tanımın¹⁰ kökeni İbn Teymiyye'ye, dolayısıyla Ehl-i hadis paradigmasının sistematik şekli olan Selefi düşünceye dayanır. Bu mesele bir tarafa, gerek İbn Teymiyye'nin “ehsanü turuki't-tefsir” başlığı altında formüle

7 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 166.

8 Suyûti, *el-İtkân*, II. 1297-1224.

9 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Beyrut trs., I. 105; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 12.

10 Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1989, s. 228; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003, s. 228; Abdülhamit Bırışık, “Tefsir”, *DİA*, İstanbul 2011, XI, 285.

ettiği metodolojide, gerekse bu metodolojiden istifadeyle geliştirilen “me’sûr tefsir” tanımındaki “Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri” maddesi problemlidir. Çünkü söz konusu tanım nakle dayanan (me’sûr), yani yorumcunun re’y ve içtihadından bağımsız olarak orada hazır ya da verili olan, bu yüzden de öznelliğe kapalı olan bir izah tarzıyla ilgilidir. Oysa hangi ayetin hangi ayeti tefsir ettiği, çoğunlukla yorumcunun dirayetiyle ilgili bir meseledir. İşin içine dirayet girdiğinde mezhebî, kelamî ön kabuller ve dolayısıyla öznellikler kaçınılmaz hâle gelir. Me’sûr tefsir tanımına kaynaklık eden İbn Teymiyye de kuşkusuz bunun farkındadır; fakat onun “Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri” dediği şey, teknik düzeyde Kur’an’ı anlama ve açıklama meselesinden ziyade, din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynakları gibi daha kapsamlı meselelere atıfta bulunan bir paradigmatik çerçeveye ilgilidir.

Daha açıkçası, İbn Teymiyye, nass ve selef otoritesine dayalı bir din tasavvurunu benimsemekte ve gerek dinde gerek nassların istimalinde re’ye cevaz vermeyen Ehl-i hadis ekolünü takip etmektedir. Bu ekoldeki ön kabule göre Allah (Kur’an), Hz. Peygamber (Sünnet) ve sahabe tüm Müslüman nesillerin akıp giden tarih boyunca ihtiyaç duyacakları her şey hakkında konuşmuş, hemen her meseleyi vuzuha kavuşturmuştur. Yine bu ekole göre Kur’an metni (nass) gayet açık ve anlaşılır mahiyettedir; bu yüzden nassı indî yorumlara tabi tutmamak, onu yormamak (te’vil) gerekir. Allah’ın muradı vahyin nüzul vasatında sahih şekilde anlaşıldığı için, Müslümanlara düşen görev, o vasatta anlaşılmış ve açıklanmış olan manaya nakil yoluyla vakıf olmak (sema) ve ona uymaktır (ittiba). Seleften bize intikal eden basit, sade ve sarih tefsire rağmen te’vil yordamıyla nasstan çıkarımlar yapıp yeni hükümler kurmaya çalışmak bidattir.

İbn Teymiyye’nin bu noktada Sünnet’e atfettiği paradigmatik rolle ilgili olarak İmam Şâfi’yi referans göstermesi ve ondan nakille Sünnet’in de tıpkı Kur’an gibi vahiy olduğunu söylemesi çok dikkat çekicidir. Zira İbn Teymiyye’nin “en güzel tefsir yöntemleri”nin ne olduğu hususunda Şâfi’nin Sünnet anlayı-

şını referans olarak kullanması, dinin temelde nasstan ibaret olduğu ve dolayısıyla tüm hayat olaylarıyla ilgili hükümlerin doğrudan ya da dolaylı olarak mutlaka bir nassa, hatta tek kaynak olarak Kur'an'a dayanması gerektiği fikrini benimsediğini gösterir. Bu fikir İmam Şâfiî tarafından, "Ümmet'in [kıyas, içtihat, istinbat meyanında] söylediklerinin tamamı Sünnet'in şerhi, Sünnet'in tamamı da Kur'an'ın şerhidir."¹¹ şeklinde formüle edilmiştir. Bize göre İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" kapsamında anlatmaya çalıştığı şey de aslında Şâfiî'ye ait olduğu belirtilen bu sözün şerhi gibidir.

Gerek İmam Şâfiî'nin Sünnet'i müdafaa maksadıyla temellendirmeye çalıştığı "Sünnet eşittir Kur'an" fikriyle dini tek kaynağa (Kur'an'a) irca etmesi, gerekse aynı bakış açısını esas alan İbn Teymiyye'nin "Tefsirde en sahih ve sağlam yöntem Kur'an'ın Kur'anla tefsir edilmesidir." şeklindeki teklifi, modern dönemde genel olarak rivayet, özel olarak da Sünnet ve gelenek ile hemen hiçbir bağı/bağlantısı olmayan, dini en sahih ve en sağlam kaynak olarak sadece Kur'an metninden ve dolayısıyla Kur'an çevirisinden öğrenmek gerektiğini vurgulayan Kur'ancılık eğilimine hizmet etmiştir.

Bu durum tam bir ironidir. Burada karşımıza çıkan bir diğer ironi, modern dönemde çok rağbet gören "Kur'an'ı baştan sona bütünlük arzeden bir yazılı metin olarak algılama" eğiliminin çok kere İbn Teymiyye'nin "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" dediği şeyle ilişkilendirilmesidir. İbn Teymiyye Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz ederken, dinde ve dinî metinlerin anlaşılmasında nakilden ve selef otoritesinden bağımsız bir yaklaşımla salt dil bilgisi ve re'ye dayanmanın caiz olmadığını vurgulamaya çalışmış, fakat onun bu maksatla ortaya koyduğu yöntem, günümüzde Kur'an'ı kendisine nazil olmuş bir yazılı metin gibi okuma, anlama ve yorumlama eğilimindeki yönemsizliğe hizmet eden bir araç gibi kullanılır olmuştur. Bu yanlış kullanımın temelinde Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) öncülük ettiği içtimai ve/veya hıdayetçi yorum yönteminde, geleneksel tefsir birikimini göz

11 Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 6; Suyûti, *el-İtkân*, II, 1025.

ardı etmenin bir prensip olarak vaz edilmesi çok önemli rol oynamıştır.

Menâr tefsirine girişte sıkı bir gelenek eleştirisi yapan Abduh ve Reşid Rıza'nın¹² dinî düşünce çizgisinin Selef ve Selefilikle ilişkilendirilmesi de başka bir ironi olarak kaydedilmelidir. Bu düşünce çizgisindeki Selef vurgusu, günümüz Türkiye'sindeki Kemalist ve laikçi çevrelerin çok amaçlı biçimde kullandıkları "Atam izindegiz" mottosunun işleviyle benzer bir özellik arz eder. Diğer bir deyişle, Abduh ve Reşid Rıza'nın selef vurgusu, Selefi paradigmaya sadakatten ziyade, özellikle İbn Teymiyye'nin eleştirel dil ve üslubundan yararlanma, aynı zamanda kendi düşüncelerine güçlü bir referans kaynağı oluşturma iradesini yansıtır. Bütün bunlar bir yana, Abduh ve Reşid Rıza'nın açtıkları çıkır, Kur'an'ın masa başında muhtemel okur kitlesinin anlama sorunları dikkate alınarak tematik ve sistematik biçimde yazıya geçirilmiş bir metin gibi algılama eğiliminin yaygınlık kazanmasında önemli rol oynamıştır. Hâlbuki gelenekte, "Kur'an tek bir ayet gibidir; çünkü Allah'ın kelamı tektir." algısının sağlıklı olmadığı vurgulanmıştır.¹³ Yine gelenekte bazı âlimler her ayet ve surenin bir diğeriyle bağlantısını kurma çabasının beyhude olduğundan söz etmiş ve bunu gerekçelendirme noktasında vahyin nüzulünün yirmi üç yıla yayılması, ayetlerin bu

12 Kuşkusuz Muhammed Abduh ve Reşid Rıza Kur'an tefsirinde Arap dili, usûl bilgisi ve rivayet malzemesine vukufiyet gibi şartların gerekli olduğunu söylemiş, hatta bu konuda İbn Teymiyye'nin mezkûr görüşlerini zikretmiştir. Bununla birlikte, geleneksel tefsir edebiyatının Kur'an'ı anlama önünde büyük bir engel olduğunu da söylemiş, ayrıca sahîh niyet ve samimiyetle Kur'an'a yönelip ayetler üzerinde düşünen her Müslümanın ilâhî kelamı rahatlıkla anlayabileceğinden söz etmiştir (Bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakûm*, Beyrut 1999, I. 9-15). Gerçekten de Allah'ın insanoğlundan temel taleplerini anlayıp kavramak için tefsir sahasında uzman olmaya gerek yoktur. Kur'an'ı anlamaktan asıl maksat buysa -ki budur- Abduh'un söyledikleri doğrudur; ancak onun varoluşsal anlamaya atıfla söylediği şeyler, teknik anlamda tefsire halledilmiş ve bu durum günümüzde sıkça şahit olunduğu üzere, geleneksel ilmi birikime hemen hiçbir şekilde atıfta bulunmaksızın, son derece keyfî ve gelişigüzel yorumlar yapmanın caiz olduğu noktasında yanlış bir anlayışın geniş ölçekli kabul görmesi gibi bir sonuç vermiştir.

13 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 17.

zaman dilimi içerisinde farklı sebepler ve hadiseler üzerine peyderpey nazil olması hasebiyle Kur'an metninin tematik ve sistematik bütünlük arz etmediğine dikkat çekmişlerdir.¹⁴

Tefsirin mahiyeti meselesine dönersek, geçmiş dönemlerde âlimlerin tefsir ile te'vil arasında belirgin bir ayrım gözetmeleri günümüzdeki Kur'an ve yorum faaliyetlerinin gerçek mahiyetini ve kıymet-i harbiyesini tespit açısından çok önemlidir. Çünkü bu ayrım, daha önce işaret edildiği gibi, Kur'an ayetlerinin ilk hitap çevresinde anlaşılmış ve kavranmış delaletlerinin büyük ölçüde kasd-ı mütekellime işaret ettiğini, buna mukabil ayetlere sonradan yüklenen manaların böyle bir özellik taşımadığını söylememizi gerektirir. Buna göre Kur'an'ın gerçekte ne söylediğini tespit için, nüzul döneminde olup bitenleri bilmek, bunun için de öncelikle vahyin tabii ve tarihî bağlamına tanıklık eden sahabe nesline ait rivayetleri dikkate almak gerekir. Bu demektir ki tefsir öncelikle ve özellikle rivayet ve tarih bilgisiyle ilgili bir ilmî disiplindir. Ayetlerdeki kelimelerin dildeki anlam ve kullanımlarıyla ilgili filolojik izahlar da temelde rivayet ve tarih bilgisine müstenittir. Çünkü dil organizma gibidir; zaman içerisinde değişip dönüşür, kimi kelimeler zaman içerisinde ilk ve aslî anlamlarını yitirir. Bu sebeple, Kur'an kelimelerinin nüzul vasatında ifade ettiği manaları tespit işinin öncelikle tarih bilgisi gerektirdiği şüphesizdir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an kelimelerinin anlamlarını tarih ve rivayetten bağımsız biçimde salt dilbilgisiyle tespit girişimi geleneksel paradigma açısından kabul edilebilir değildir. Salt dilbilgisine dayalı tefsirin caiz olmadığı yönündeki hâkim anlayışa göre, sözgelimi Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) seleften nakledilen rivayet temelli izahlardan ziyade Arap dilinin kullanım ve üslup özelliklerini esas almış ve kimi zaman çok serbest denebilecek yorumlar yapmıştır.¹⁵

Bütün bu değerlendirmeler neticesinde tefsir, Kur'an'ın aslı ve tarihî anlamını tespitle sınırlı bir faaliyet olarak kabul edildiğinde, bunun müstakil bir ilmî disiplin olduğu rahatlık-

14 Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 37.

15 Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-Üdebâ*, Beyrut 1993, VI. 2707.

la söylenebilir. Bu sınır dâhilinde tefsir ilminin en temel özelliklerinden biri ve belki de birincisi normatif değil, deskriptif olmasıdır. Daha açıkçası, tefsir, ayetlerden fikhî ya da kelâmî hükümler çıkarma hedefi bulunmayan, bilakis gerek nüzul ortamında olup bitenler, gerekse o vasatta nazil olan ayetlerin kime ne söylediği ve ilk muhatapların o ayetlerden ne anladığı hususunda enformasyon sağlayan bir ilimdir. Kısaca denilebilir ki tefsirin işlevi Kur'an'a Kur'an olarak yaklaşmak ve ayetlerdeki ilk-aslî manayı nüzul tarihiyle buluşturarak ortaya koymaktan ibarettir.

Tefsir, pratik hayatta ortaya çıkan sorunlar ve ihtiyaçlar karşısında Kur'an'dan hareketle sorun çözme faaliyeti değildir. Buna mukabil kelim ve fıkıh gibi ilimlerin temel işlev ve hedefi usûl (inanç/itikâat) ve furû' (toplumsal düzen ve hukuk) açısından sorun çözmedir. Hâliyle kelim ve fıkıhta aslolan, kural koymak, hüküm kurmak ve norm oluşturmaktır. Kur'an, tefsir ilmi için bir konu iken kelim ve fıkıh için norm kaynağıdır.¹⁶ Kelam ve fıkıh kendi normlarını oluştururken tefsirin sağladığı rivayet bilgisinden yararlanır veya hüküm istinbatında bu bilgileri referans alır. Nitekim klasik fıkıh usûlünde, "el-ibretü bi umûmî'l-lafz lâ bi-husûsî's-sebeb" (nüzul sebebindeki hususiliğe değil, lafızdaki umumiliğe itibar edilir) şeklinde bir kaide vazedilmiş ve bu kaideyle birçok ayetten yeni hükümler üretilmiştir. Mesela, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *yâ benî âdeme huzû zîneteküm inde külli mescidîn* ifadeleriyle başlayan A'râf 7/31. ayetin Kabe'yi çıplak vaziyette tavaf eden bazı müşrik Araplar hakkında nazil olduğuna işaret eder. Daha sonra bu ayetin namazda setr-i avretin vücubuna delil teşkil ettiğini söyler. "Ayet Kabe'yi çıplak halde tavaftan men hakkında nazil olmamış mıydı?" şeklindeki muhtemel bir itirazla ilgili olarak da şöyle der: "Biz usûl-i fıkıhta sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edileceğini açıklamıştık."¹⁷

16 Daha geniş değerlendirme için bkz. Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008, s. 47-57.

17 Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, Beyrut 2004, XIV. 50-51. Benzer bir ifade için bkz. Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VII. 121.

Geleneksel usûl, fıkıh ve kelâm literatüründe tefsir bilgisinin bu tür hüküm istihraçlarında her zaman referans veya hareket noktası olarak kullanıldığını söylemek zordur. Hatta denilebilir ki özellikle itikadî meselelerle ilgili te'villerde saha-be ve tâbiûndan nakille gelen tefsir bilgisi çok kere göz ardı edilmiştir. Çünkü bu bilgi müevvilin kendi mezhebine uygun düşen manayı istihraç etmesini zorlaştırabilir; hatta istihraç edilmek istenen manayı tümünden nefyedebilir. Sözgelimi, İbn Ömer, Mücâhid ve İkrime gibi sahâbî ve tâbîî âlimlerin Kıyâme 75/23. ayette geçen “nâzırâh” kelimesini, “beklemek, ummak” diye izah ettikleri yönündeki tefsir bilgisi Ehl-i Sünnet'in bu ayetle teyit etmek istediği ru'yetullah inancına ters düşer. Bu yüzden, söz konusu izahın kelâmî açıdan makbul sayılmaması, bunun yerine “Allah ahirette görülecek.” inancını destekleyen rivayetlerin esas alınması gerekir.¹⁸ Bu durum, Kur'an'ın ne şekilde yorumlanacağı, seleften menkul rivayetlerden hangisinin yorumda referans kaynağı olarak kullanılacağı, hatta hangi ayetin meale nasıl yansıtılacağı gibi konularda mezhebî-kelâmî kabullerin belirleyici olduğunu, dolayısıyla tefsir, fıkıh usûlü gibi sair ilimlerin kelâmdaki temel kabulleri teyit unsuru olarak kullanıldığını gösterir.

Tefsir, rivayet ve tarih bilgisine dayalı bir ilmî disiplin olarak fıkıh ve kelim gibi normatif ilimlere bir tür malzeme tedarikçiliği yapma özelliğine sahiptir.¹⁹ Bu çerçevenin dışına çıkarıldığı takdirde tefsirin ne ilgi alanı ve misyonu belirlenebilir, ne de fıkıh ve kelim gibi diğer ilimlerin müstakil varlıklarının ne işe yaradığına makul bir izah getirilebilir. Hatta bu durumda tefsirin müstakil bir ilmî disiplin olduğundan söz etmek de anlamlı ve inandırıcı olmaz. Tefsir Kur'an'ı hem konu olarak ele alır hem de hüküm kaynağı olarak kullanır, denirse -ki İlahiyat camiasında bilerek veya bilmeyerekten böyle diyen ve böyle düşünen kimselerin sayısı oldukça kabarıktır-, bu takdirde İbn

18 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 70; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 201-203.

19 Murat Sülün, “Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 15-16 Mayıs 2010), İstanbul 2011. s. 31-32.

Teymiyye'nin Fahreddîn er-Râzî ve *et-Tefsîru'l-Kebîr* hakkındaki, "Onun tefsirinde her şey var, ama tefsir yok."²⁰ eleştirisi haklılık kazanır. Çünkü *et-Tefsîru'l-Kebîr*'deki kelam felsefe, tıp, astronomi ve sair alanlarla ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmeler teknik anlamda "tefsir" olarak kabul edildiğinde tefsir tefsir olmaktan çıkar ve Kur'an bağlamında ansiklopedik bilgi derleme faaliyeti haline gelir. Bu faaliyet neticesinde ortaya konulan ürün de haklı olarak ilimler ansiklopedisi olarak nitelendirilir. Bütün bunların yanında tefsir mahiyet, işlev, alan, amaç açısından tahdit edilmediğinde, onun kendine mahsus bir usûlünden söz etme imkânı da kalmaz.

Bilindiği üzere Molla Fenârî (ö. 834/1431), Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) gibi Osmanlı âlimleri tefsirin müstakil bir ilmi disiplin olup olmadığını tartışmışlardır. Adı geçen âlimlerin tefsiri ilimden ziyade marifet (cüz'î/tikel bilgi) olarak görmeleri ilk planda "Tefsir küllî kaideleri bulunmayan bir alandır." argümanına dayanmakla birlikte, bu tartışmanın "Tefsir zannî midir, kat'î midir; betimsel midir, normatif midir; tasavvurât kabîlinden midir, tasdikât kabîlinden midir?" gibi sorularda ifadesini bulan başka boyutları da mevcuttur. Bize göre bu tartışmanın ortaya çıkışında Fahreddîn er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'indeki muhtevanın bütünüyle tefsir zannedilmesinin yahut bu eserin tefsir sahasında aranmaması gereken şeylerin bu sahada aranır hale gelmesinin de az çok payı vardır.

Molla Fenârî "ilim" denen şeyin konusu, alanı ve sınırları belli olan, daha da önemlisi küllî kaideleri bulunan bir disipline karşılık geldiği noktasından hareketle tefsirin bir ilim değil, cüz'î bilgiler manzumesi (marifet) olduğu tespitinde bulunmuştur.²¹ Kâfiyeci (ö. 879/1474) ise hocasının bu görüşüne itiraz saikiyle kaleme aldığı *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-*

20 Bkz. Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut 2000, IV. 179.

21 Şemseddîn Molla Fenârî, *Ayru'l-A'yân*, İstanbul 1325, s. 4-5, 79, 87-88. Hâdimî de tefsirin küllî kaidelere sahip olmadığı kanaatindedir. Bu tür kaideleri bulunmayan bir ilmin gerçek manada ilim olmasından söz edilemez. Tefsirin ilim olarak nitelendirilmesi gevşekliğin (tesâmüh) göstergesidir. Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, İstanbul 1886, s. 68.

Tefsir adlı eserinde tefsirin hem müstakıl bir ilim olduğunu, hem de kendine mahsus kaidelerinin bulunduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Kâfiyeci'ye göre tefsir, "Manaya delalet hay-siyetiyle Kur'an lafızlarının durum ve konumlarını ele alan bir ilimdir. Buna göre Kur'an, tefsir için bir kaynak değil, konudur. Kur'an'ın tefsire konu olması ise Allah'ın muradını tespit meselesiyle ilgilidir. Bu sebeple denebilir ki tefsir Kur'an'ı bir hüküm kaynağı olarak incelemeyi; onu bir sorun çözme kılavuzu gibi görmez. Aksi halde tefsirle usûl, fıkıh, kelim gibi ilimlerin alan ve sınırları belirsizleşir. Çünkü diğer dinî ilimler de Kur'an'a yönelir. Kur'an lafızlarının manaya delalet açısından durum ve konumlarının incelenmesi şeklinde bir kayıt konulmadığında hem tefsir müstakıl bir ilmi disiplin olmaktan çıkar, hem de alanı ve sınırı belli olmadığından tefsir sahasında usul ve kavâidden söz etme imkânı kalmaz."²²

Kâfiyeci'nin bu konuyla ilgili en dikkat çekici görüşü, "Tefsir de tıpkı hadis gibi Hz. Peygamber ve sahabeden mervidir. Bu merviyatın kabulü güvenilirlik noktasında akıl, zabt, Müslüman olmak ve adillik vasfı taşımak gibi ravi ile ilgili birtakım şartlara bağlıdır. Öte yandan, ravi tarafından nakledilen tefsir rivayeti isnatlı/senetli olmalı, ayrıca tefsir rivayeti, tıpkı hadis öğretim ve öğreniminde olduğu gibi kıraat, icazet ve vicâde gibi yollarla nakledilmelidir. Kıraat, hocanın tefsir rivayetini talebeye, talebenin hocaya okumasıdır. İcazet, hocanın kendi talebesine, "Fılan tefsir rivayeti için sana icazet verdim." veya "Tefsire dair işittiğim tüm rivayetler için sana icazet verdim." demesi, kendisine icazet verilen kişinin (mücâz leh) de bu rivayeti naklederken, "Bu rivayet hususunda falan hoca bana icazet verdi." demesidir. Vicâde ise bir kimsenin Kur'an tefsiriyle ilgili bir rivayeti kendisiyle görüştüğü ya da görüşmediği başka bir kimsenin yazılı metni olarak bulması ve ilgili rivayeti "vecedtü bi-hattı fülânin" (Ben bu rivayeti falan kişinin yazılı metni olarak buldum) diyerek nakletmesidir."²³

22 Kâfiyeci, *et-Tefsir*, s. 157-158.

23 Kâfiyeci, *et-Tefsir*, s. 257-260.

Kâfiyeci'nin tefsire hem bir alan ve sınır tayin etmek, hem de onun müstakil bir ilim olduğunu müdellel hale getirmek maksadıyla serdettiği bu görüşler tefsirin her şeyden çok hadis/rivayet, dolayısıyla tarih ve gelenekle irtibatlı olduğu gerçeğini teyit eder. Kaldı ki muhaddislere göre hadis ve Sünnet Kur'an'ın tefsiri mahiyetindedir.

Nitekim Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) Abdurrahmân el-Mehdî'den (ö. 198/813), "[İlim sahibi olmak isteyen] kişi yeme içmeden daha çok hadise muhtaçtır. Çünkü hadis Kur'an'ı tefsir eder (Hadis, Kur'an'ın tefsiridir)."²⁴ şeklinde bir söz nakletmiştir. Buna paralel olarak İbn Teymiyye gibi bazı âlimler de Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiillerini tefsir kapsamında değerlendirme yoluna gitmiştir.

Evet, tefsirin hadis ve rivayete dayalı bir faaliyet olduğu doğrudur; ancak Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin tümünü tefsir olarak değerlendirmek ve/veya hadisle tefsiri özdeşleştirmek tartışmaya açıktır. Bu meselenin bir sonraki başlık altında tartışılacağını belirterek burada tefsirle ilgili mahiyet soruşturmasına devam etmek ve Fahreddin er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i ekseninde tefsir-kelam ilişkisinden kısaca söz etmek yerinde olacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Râzî *et-Tefsîru'l-Kebîr*'deki zengin muhtevayı tefsir olarak zikretmemiştir. Kaldı ki ona göre tefsir külli değil cüz'î/fer'î bir ilimdir. Diğer bir deyişle, tefsir amaca götüren bir araç ve âlet ilmidir. Temel amaç, insanların Allah'ı daha iyi tanıyıp bilmesidir. Bu bilgiye ulaştıran her şey, bir araç olarak Allah'ın kelamını izah bağlamında kullanılabilir; ancak bu malzemenin kullanımı tefsir zannedilmemelidir.²⁵ Bazı ayetlerle ilgili izahlarında "tefsirci" (müfessir) ve "kelamcı" (mütellim/usûlî) gibi teknik terimler kullanması, Râzî'nin farklı alanlar ve konularla ilgili tüm bilgileri tefsir sadedinde zikretmediğini gösterir. Örnek vermek gerekirse, Râzî Zâriyât

24 Ebû Bekr el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî Ma'rifeti Usûli İlmî'r-Rivâye*, Mısır 2003, s. 82, 87.

25 Muhammed el-Ureybî, *el-Muntalekâtü'l-Fıkriyye inde'l-İmâmî'l-Fahrî'r-Râzî*, Beyrut 1992, s. 91-92.

51/56. ayetin izahında, “Allah’ın fiillerinde gayelilik ve sebeplilik var mı yok mu?” meselesini tartışırken, “Bu meselelerin daha ileri düzeyde ele alınıp tartışılması müfessire değil, kalamcı-usulcüyeye havale edilir.” (*ve’l-istiksâu müfev-vadün fîhi ile’l-mûtekellimi’l-usûliyyi le’l-müfessir*) demiştir.²⁶ Benzer şekilde, En’am 6/38. ayet münasebetiyle Kur’an’ın bütün dinî deliller ve hükümleri muhtevi olup olmadığı meselesinden söz ederken, bu meseleyi enine boyuna tartışma yerinin tefsir değil, fıkıh usûlü olduğunu söylemiştir (*ve’l-istiksâu fîhi innemâ yelîku bi-usûli’l-fikh*).²⁷

Fahreddîn er-Râzî, bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, tefsir faaliyetini Kur’an’daki mana ve mesajı anlayıp yorumlamanın ön aşaması olarak görmektedir. Bu demektir ki tefsir aslı değil, fer’î bir ilimdir. En temel ve aslî ilim kelamdır. Çünkü kelimeler Müslümanların inanç ve zihniyet yapısını, dünya görüşünü ve hatta ideolojisini oluşturur. Unutmamak gerekir ki kelamın diğer adı usûlü’l-dîndir. Yani kelam asılların ilmidir. Bu yüzden, nasların te’vilinde -tefsirinde değil!- bir usûl aranacaksa, bu usûlün adresi fıkıh usûlü değil, kelamdır. Çünkü fıkıh usûlü furû ile ilgilidir. Furûdan daha önemli ve öncelikli olan usûl, yani kelamdır. Bunun içindir ki Gazâlî (ö. 505/1111) fıkıh usûlüyle ilgili *el-Mustasfâ* adlı eserinin başında uzun uzadıya kelamın en büyük ve külli ilim olduğunu anlatmıştır.²⁸

Özetle, tefsir kelama hizmet eden bir âlet ilmi mesabesindedir. Kelam ilmindeki temel kabulleri Kur’an’a atıfla temellendirmenin yolu ise tefsir değil, en genel çerçevede te’vidir. Aslında te’vil Kur’an’ın tarihi aşan anlamlarını farklı tarihselliklere taşımaz. Bu taşıma işlemi re’y, içtihad, istinbat ve istihraç gibi kavramlarla da ifade edilebilir. Te’vil re’ye dayalı bir faaliyet olduğundan, öznellik, hatta kimi zaman keyfîlik kaçınılmazdır. Bunun içindir ki kelam ve fıkıh usûlünde

26 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVIII. 200.

27 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XII. 179.

28 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, Medine trs., I. 12-17.

te'ville ilgili birtakım şartlar konulmuş ve bu sayede keyfiliğin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Söz konusu şartları taşıyıp taşıyamama noktasında karîb, sahîh, makbul, münkad ve baîd, merdud, müstekreh gibi te'vil kategorileri oluşturulmuştur. Dikkat edilirse, gelenekte tefsirin sahihlik şartlarından ziyade, kaynaklarından (me'haz) veya bu kaynakların sağlamlığından söz edilmiştir. Bu durum bir yönüyle öznenin tefsirde tasarruf imkânının sınırlı olmasıyla, diğer bir yönüyle de tefsir faaliyetinin nakiller ışığında tarihî manayı tespit noktasında son bulmasıyla ilgilidir.

Tefsirin Gelişim Seyri ve İlk Tefsir Ürünleri

Tefsirin en başından itibaren müstakil bir ilmî disiplin olup olmadığı meselesi tartışmalıdır. Bu meselede iki farklı yaklaşım ön plana çıkmaktadır. İlk yaklaşıma göre tefsir başlangıçta hadisın bir bölümü (bab) olarak ortaya çıkmış, sonradan müstakil bir ilmî disiplin haline gelmiştir. Mesela Ahmed Emîn (ö. 1954) *Duha'l-İslâm* adlı eserinin İslamî ilimler tarihiyle ilgili bölümünde hadisi tefsirden önce zikretme sebebiyle ilgili olarak, "Tefsiri hadisten sonra zikrettim. Çünkü tefsir başlangıçta hadis olarak şekillenmiş ve [Abbasiler dönemiyle] tarihlendirdiğimiz üçüncü asra kadar hadisın bir bölümü ve alt dallarından biri (*bâb min ebvâbihi*) olarak varlığını muhafaza etmiştir. O döneme kadar hadis tefsirden teşrii ve tarihe kadar birçok farklı disiplini içeren çok geniş bir alan ve kapsama sahipti. Bütün bu farklı disiplinler hadis alanına dâhildi. Öyle ki ravi tarafından nakledilen bir hadiste Kur'an ayetleriyle ilgili bir izah bulunur, diğer bir hadiste fikhî bir konu yer alır, başka bir hadiste ise Hz. Peygamber'in gazvelelerinden birine atıfta bulunulurdu."²⁹ demiştir. Aynı paralelde Zehebî (ö. 1977) de şunları söylemiştir: "Tefsir sahabe döneminde hadis formundaydı. Hatta onun bir parçası ve bölümü hüviyetindeydi. Tefsir bilgileri bu dönemde henüz sistematik hale gelmemişti. Bilakis hadis rivayetinde olduğu gibi, farklı

29 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kahire, 1997, II, 137.

ayetlerin tefsiriyle ilgili olarak dağınık şekilde rivayet ediliyordu. Namazla ilgili hadis cihadla ilgili hadisle, miras konusuy-la ilgili hadis Kur'an'daki bir ayetin tefsirini içeren başka bir hadisle birlikte naklediliyordu.”³⁰

Tefsirin müdevven hale gelmesinin üç aşamada gerçekleş-tiğini düşünen Zehebî'ye göre birinci aşamada tefsir sahabe-nin Hz. Peygamber'den, sahabenin sahabeden ve tâbiünün sahabeden rivayetiyle nakledilmiştir. İkinci aşamada Hz. Peygamber'in hadisleri toplanıp tedvin edilirken tefsir de hadis mecmualarında bir bölüm olarak yerini almıştır. Bu dönemde Yezîd b. Hârûn es-Sülemî (ö. 117/735), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 196/811), Süfyân b. Uyey-ne (ö. 198/813) ve Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/827) gibi âlimler tefsiri müstakil olarak değil de hadisin bir babı/bölümü olarak derlemişlerdir. Üçüncü aşamada ise tefsir hadisten ayrılarak müstakil hale gelmiştir.³¹

Genel kabul gören bu yaklaşımın aksine bazı çağdaş âlimler tefsirin en başından itibaren müstakil bir ilim hüviye-tinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mesela Tâhir b. Âşûr'a (ö. 1973) göre, “Tefsir İslam ulemasının diğer ilimlerin tedvin faa-liyetine girişmeden önce meşgul oldukları ilk ilimdir (...) Tefsir ilk ortaya çıkan İslamî ilimdir. Çünkü tefsirle meşguliyet Hz. Peygamber zamanında başlamıştır. Bazı sahâbîler, tıpkı Hz. Ömer'in *kelâle* hakkında sorması gibi, Kur'an'dan manasını anlayamadıkları hususlarla ilgili birtakım sorular sormuşlar-dır. Bilahare Hz. Ali, İbn Abbas, Zeyd b. Sâbit, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd gibi sahabiler tefsir sahasında ön plana çıkıp meşhur olmuştur.”³²

Tefsirin başlangıçtan itibaren müstakil bir ilim olduğu fik-ri İffet Şarkavî, Müsâid Müslim gibi araştırmalarca da savu-

30 Zehebî Abdullah b. Abbas'ın tefsiri öne sürülerek bu görüşe karşı çıkıl-ması ihtimaline karşılık, söz konusu tefsirin ona nisbetinin sahih olma-dığını, aksine bu tefsiri Firuzâbâdî'nin (ö. 817/1415) çok da sağlam ol-mayan Muhammed b. Mervan es-Süddî tarihine dayalı olarak bir araya getirdiğini söylemiştir. Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I. 66.

31 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I. 97-98.

32 Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenûir*, Tunus trs., I. 13-14.

nulmuştur. İslamî ilimlerin doğuşu ve gelişim süreciyle ilgili önemli tespitlerde bulunan Fuad Sezgin de tefsire dair ilk eserlerin hicrî birinci asrın son çeyreğinde ortaya çıktığına dair bir takım veriler ortaya koymuş ve bu veriler genelde İslamî ilimlerin, özelde tefsirin başlangıç evresiyle ilgili genel kabullerin gözden geçirilip sorgulanması ihtiyacını doğurmuştur. Sezgin, konuyla ilgili rivayetlerin Kur'an tefsirine dair ilk çalışmaların İslam'ın başlangıcına kadar gittiği konusunda şüpheye mahal bırakmadığını ve Abdullah b. Abbas'ın bu alanda çalışan ilk kişi olduğunu belirttikten sonra bu görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir: Abdullah b. Abbas'ın bildik anlamda bir kitap/ eser bırakmadığı düşüncesine gelince, bunun sağlam bir mesnedi yoktur. Bu düşünce erken dönemdeki teliflere ilişkin yanlış bir tasavvurdan neşet etmiştir... Fıkıh, emsal gibi konularda tedvin edilen en eski kitaplar İslam'ın başlangıcına, hatta bunların bir kısmı cahiliye dönemine kadar uzanır. Bu durumda şiir, ensab, eyyâmü'l-arab, megâzi, siyer ve fıkıh gibi çeşitli alanlarda bilgi sahibi olan Abdullah b. Abbas'ın bütün bu alanlarla ilgili birikimini yazıya geçirmeyi ihmal ettiği düşünülebilir mi? Tarihçi Musa b. Ukbe'nin (ö. 141/758) verdiği bilgiye göre Abdullah b. Abbas'ın talebelerinden Küreyb b. Ebî Müslim, hocası İbn Abbas'ın telif ettiği eserlerden bir deve yükü kadarını muhafaza ettiğini söylemiştir.³³

Tefsirin tarihlendirilmesiyle ilgili yaklaşım farkı bize göre kavram ve tanım ihtilafıyla ilgilidir. Daha açıkçası, "Tefsir nedir, ne değildir? Tefsirin alanı, işlevi nedir? Tefsir ile te'vil birbirinin aynı mı yoksa gayrı mıdır?" gibi sorulara verilecek farklı cevaplar, "Tefsir başlangıçta hadisın bir babı mıydı yoksa müstakil bir ilim dalı mıydı?" meselesinin de farklı zaviyelerden ele alınması sonucunu doğurur. Tefsir, Kur'an'ın nüzul ortamında anlaşılmış ve açıklanmış olan manasını tespit faaliyeti olarak kabul edildiğinde -ki böyle kabul edilmesi gerekir-, bunun her şeyden önce rivayet ve tarih bilgisine dayalı bir ilim olduğu gerçeği teslim edilir.

33 Fuad Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, çev. M. Fehmî Hicâzî, Riyad 1983, I. 59-60.

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) "Şeriat ilmi bu işin bidaye-tinde mahz rivayetti." (*ve-kâne ilmü's-şer'iati fî mebd'ei hâze'l-emri naklen surfen*)³⁴ şeklindeki tespiti bu bağlamda son derece önemlidir. Zira İslam'ın ilk dönemlerinde hadis, tefsir, fıkıh, kelam gibi kategorik ayrımlar ve ayrışmalar mevcut değildi. Bilakis bütün bu alanlarla ilgili meseleler "ilim" kelimesinde mündemiç olarak ifade edilirdi. İlim ise tek kelimeyle hadis/rivayet demekti. Nitekim Şemsüddîn ez-Zehebî (ö. 748/1348) hicrî ikinci asrın ortaları hakkında (hicrî 143. yıl), "Bu asırda İslam âlimleri hadis, fıkıh ve tefsiri tedvin etmeye başladılar... İlmi tedvin ve tevbib faaliyeti giderek arttı... Arapçayla, dille, tarihle ve insanların ahvalıyla ilgili kitaplar tedvin edildi. Bundan önceki asırda insanlar ya hafızalarından konuşuyorlar ya da ellerindeki gayr-i mürettep sahifelerden rivayette bulunuyorlardı."³⁵ demiştir. Câbirî bu tarihi bilgiyi, "O dönemde ilim re'yin karşıtı olarak kullanılmıştır. Buna göre ilim, *rivayet*lerden ibaret olmaktadır."³⁶ şeklinde değerlendirmiştir.

Bu anlamda "ilm" in ilim olması, hadis ve rivayetin ilk kaynağına sahih ve muttasıl bir isnat zinciriyle bağlanmasını ifade ederdi. Klasik hadis usulü edebiyatında Hz. Peygamber'den gelen naklin merfu, sahabeden gelen naklin mevkuf, tâbiünden gelen naklin maktu diye isimlendirilmesi teknik bir meseledir. Burada önemli olan husus farklı isimlendirmelerle anılan nakillerin/rivayetlerin terimsel anlamda fıkıh, hadis, tefsir ve kelam gibi disiplinleri ilgilendiren bilgileri ihtiva etmesidir. Binaenaleyh, tefsir rivayetlerinin büyük çoğunluğu ister kelâmî, ister fikhî, ister başka bir ilmi disiplinle ilgili olsun, merfu, mevkuf ve maktu şeklindeki üç gruba dâhildir. Bu durumda tefsir rivayetleri, muhtevaları bakımından diğer rivayetlerden ayrılrsa da menşe'leri itibariyle aslında birer hadis rivayetidir. Unutmamak gerekir ki ilk hicrî asırlarda "rivayet" ve "hadis" kelimeleri eş anlamlı olarak

34 Ebû Zeyd Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut trs., s. 480.

35 Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991, IX. 13.

36 M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 88.

da kullanılmıştır.³⁷ Hâsılı, tefsir öncelikle ve özellikle rivayete mebnidir. Sonraki nesillerin Kur'an yorumları tefsir değil, istinbat, istihraç, içtihad ya da kısaca te'vildir. Geleneksel tanımlarda tefsir ile te'vilin birlikte ele alınması da işbu mahiyet farkıyla ilgilidir.

Sonuç olarak, "Tefsir başlangıçta hadis ilminin bir bölümüydü." tezi, tefsir ve hadis kavramlarının geç dönemlerdeki teknik ve terminolojik anlam kalıpları dışında ele alınmalı ve bu noktada bütün dinî ilimlerin tedvin ve tebvib döneminden önce rivayet malzemesi içinde yer aldığı gerçeği gözden kaçırılmamalıdır. Dinî ilimlerin müstakil ve sistematik hale gelmeden önce rivayet geleneğine bağlı olarak isnatlı bilgiler şeklinde nakledilmesi göz önüne alındığında, "Başlangıçta tefsir hadisin bir koluydu." ya da "Tefsir hadisten doğdu." gibi kesin hüküm cümleleri yerine, "Dinî ilimler bidayette ortak bir alanı paylaşıyor ve tüm ilimler rivayet malzemesi içinde yer alıyordu."³⁸ şeklinde bir önerme kurmanın daha isabetli olduğu anlaşılr.

Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki dinî ilimlerin başlangıçta hadis ve rivayet malzemesi içinde yer alması, tefsirin teknik ve dar anlamda hadisle aynileştirilebilir olduğu anlamına gelmez. Gerçi klasik dönemlerde İbn Teymiyye gibi bazı âlimler Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiillerini tefsir kapsamında değerlendirmeyi gerektiren bir yaklaşım sergilemiştir; ancak bu yaklaşımın isabetli olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Zira Buhârî (ö. 256/870), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi hadisçilerin eserlerine tefsir bölümü açmaları, Hz. Peygamber'in bütün hayatının Kur'an tefsiri olduğuna ilişkin yaklaşımı en azından pratikte benimsemediklerini gösterir. Çünkü söz konusu muhaddisler böyle bir anlayışla hareket etmiş olsalardı, doğrudan ya da dolaylı olarak tamamen Hz. Peygamber'in ahvaline ilişkin

37 M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 19.

38 Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Ankara 2012, s. 236-237.

rivayetleri muhtevi olan eserlerinde tefsir adıyla özel bir bölüm açmazlardı. Bununla birlikte adı geçen muhaddislerin tefsir rivayetlerini sınırlı sayıda nakletmeleri, çoğunlukla tefsir amaçlı varit olmamış haberleri ayetlerle ilişkilendirmele-ri en azından üçüncü asır rivayet tefsiri çizgisinde hareket etmediklerini gösterir. Abdurrezzâk'ın *Tefsîr'i* ile Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki "Kitâbu't-Tefsîr" bölümünün kabaca mukayesesi bile bunun böyle olduğunu ispata kâfidir.³⁹

Bazı muhaddislerin Kur'an ayetleriyle ilgili hadisler için "Kitâbü't-Tefsîr" şeklinde müstakil bir başlık açmış olmaları, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin tümünü tefsir kapsamında değerlendirmediklerini göstermekle birlikte, tefsirin en başından itibaren bağımsız bir ilim dalı olduğu iddiasını kanıtlamaz. Bize göre hadis kitaplarındaki müstakil bölümler/başlıklar, genelde dinî ilimlerin özelde hadis-rivayet malzemesinin tedvin ve tevbib süreciyle ilgilidir. İlimlerin müstakilleştiği bu süreçte muhaddisler de ellerindeki hadis malzemesini tematik olarak tasnif etmiş, dolayısıyla Kur'an ayetleriyle ilgili rivayetleri "Kitâbü't-Tefsîr" başlığı altına yerleştirmişlerdir.

Bütün bunlardan sonra şunu da belirtmek gerekir ki tefsirin mahiyet ve işlev açısından daha ziyade sahabe ve tâbiünden gelen rivayete dayalı açıklamalarla ilgili olması, ilk iki Müslüman nesle ait Kur'an yorumlarının hiçbir kişisel kanaat içermeyen, salt Hz. Peygamber'e ait açıklamaların naklini ifade eden bir "rivayet" şeklinde algılanmasını gerektirmez. Daha açıkçası, sahabe ve bilhassa tâbiünden gelen tefsirle ilgili açıklamaların önemli bir kısmı re'y, içtihad, istinbat türündendir; ancak onların dirayet kategorisine giren açıklamaları sonraki asırlarda Ehl-i hadis ve Selefi düşüncenin "selef" kavramlaştırmasının da önemli ölçüde etkisiyle "rivayet" diye ifade edilir hale gelmiş ve re'y karşıtlığı şeklinde terimleşmiştir. Bu mesele bir tarafa, teknik anlamda merfu, mevkuf ve maktû olarak gelen tefsir rivayetleri her ne kadar

39 Zişan Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir-Sahîhu'l- Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsîr'i Örneği-", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 29 (2010), s. 252.

sahabe ve tâbiûn ulemasının re'y temelli izahlarını muhtevi olsa da, bu izahların Kur'an'daki aslî ve tarihî manayı tespitite vazgeçilmez bir kaynak olduğu, dolayısıyla söz konusu izahlardaki re'y unsurunun özellikle kelâmî ve fikhî mezheplerin teşekkülünden sonraki re'y kavramlaştırmasından farklı bir kategori oluşturduğu kuşkusuzdur.

Bazı kısımlarının Abdullah b. Sâbit'e ait ilaveler olduğu anlaşılmakla birlikte, bugün elde mevcut ilk tam Kur'an tefsirinin sahibi olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) *et-Tefsîrû'l-Kebîr* adlı eserinde, sahabe ve tâbiûn âlimlerinin Kur'an'ı açıklarken naklin yanında kişisel fikir ve kanaat belirtmeyi de ihmal etmediklerini bildiğinden, kendisinin de benimsediği izahları zikrederken isnada ihtimam gösterme ihtiyacı duymamış ve fakat bu tefsir tarzı ilmi/rivayeti senetten ibaret sayan Ehl-i hadis ekolünce "re'y" kapsamında değerlendirilip makbul sayılmamıştır. Aslında Mukâtil'in tefsir tarzı kendi re'yine dayalı yorumlardan ziyade sahabe ve tâbiûn ulemasına ait izahları kısa ve özlü bir şekilde aktarmak veya rivayetlerdeki izahlardan tercihe şayan gördüğünü hâsıla olarak ortaya koymak şeklindedir. Örnek vermek gerekirse, Mukâtil En'am 6/160. ayetteki "hasene" ve "seyyie" kelimelerini "tevhid" ve "şirk" diye izah etmiştir.⁴⁰ Bu izah ilk nazarda "hasene" ve "seyyie" kelimelerinin özellikle meallerdeki karşılıklarıyla örtüşmemesi ve bilinen yaygın manaya denk düşmemesi⁴¹ sebebiyle Mukâtil'in kendi çıkarımı gibi görünebilir; fakat aslında Hz. Peygamber'den gelen bir tefsirin meali, yani birer kelimelik özeti mahiyetindedir. Zira hadis rivayetlerine göre ayetteki "hasene" ve "seyyie" kelimeleri Hz. Peygamber tarafından tevhid (lâ ilahe illallah) ve şirk (kelimetül'l-işrâk) diye izah edilmiş; bu nebevî tefsir Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Enes b. Malik gibi sahâbiler ile Hasen el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, Atâ,

40 Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil*, nşr. A. Mahmûd Şehhâte, Beyrut trs. I. 599.

41 Türkçe meallerde "hasene" ve "seyyie" kelimeleri ya "iyilik-kötülük" ya da "iyi/güzel iş-kötü iş" şeklinde karşılanmış ve böylece iki anahtar kavramın aslî anlamı amorflaştırılmıştır.

Mücâhid, Ebû Salih Zekvân, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, İbrahim en-Nehaî, Dahhâk, Zühri, İkrime, Zeyd b. Eslem, Katâde, Süddî gibi birçok tabîî âlimden de nakledilmiştir.⁴² İbn Adî (ö. 365/976) Hz. Peygamber'den gelen bu izahla ilgili merfu bir hadisin senedinde Mukâtil'i de zikretmiştir.⁴³ Öte yandan Mukâtil'in tefsirinde yer alan ve fakat isnat zincirleri bulunmayan rivayetlerin büyük bir kısmının *es-Sahîh*'te (Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i?) ve/veya Sünen türü eserlerde mevcut olduğu tespit edilmiştir.⁴⁴

Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Mukâtil'in tefsiri Kur'an'ın ilk, aslî ve tarihî anlamlarını tespitite son derece değerli ve ayrıcalıklı bir eserdir. Bu eseri ayrıcalıklı kılan hususiyetlerden biri, nüzul dönemindeki Arapların lisanî örflerinin gayet yalın, dolambaçsız şekilde aktarılması ve dolayısıyla birçok spekülatif yorumun sadet dışı olduğunu tespitte büyük imkân tanınmasıdır. Bir örnek vermek gerekirse, bilindiği gibi Kıyâme 75/1. ayetteki "lâ uksimû" şeklindeki yemin ifadesiyle ilgili olarak müteahhir dönem tefsir kitaplarında sayısız yorum mevcuttur. Mukâtil bu tarz bir yemin ifadesinin Cahiliye dönemindeki kullanımından söz etmiş⁴⁵ ve böylece müteahhir dönemlerde yemin lafzının nefy lâmı ile buluşmasına derin anlamlar ve hikmetler atfeden yorumların pek anlamlı olmadığını kavramamıza imkân vermiştir. Hâl böyleyken, Mukâtil'in sahabe ve tâbiûn devrindeki yaygın telakkileri kısa ve özlü biçimde yansıtan birçok izahı bazı araştırmacılarca tenkit edilmiş, bu bağlamda çok sık mitolojik anlatımlara yer verdiği, özellikle kıssaların tefsirinde sayı zikretmeye pek meraklı olduğu, tarihî yanılığa (anakronizm) düştüğü gibi birtakım hususlar kusur ve zaaf olarak değerlendirilmiştir.⁴⁶

42 Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 2003, V. 1431-1432.

43 Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut trs., VIII. 191.

44 Mukâtil, *Tefsîr*, V. 51.

45 Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 509.

46 M. Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Ankara 2005, s. 49-57.

Evet, bu hususlar günümüz tefsir anlayışı açısından kusur ve zaaf sayılabilir. Ancak Mukâtil'in içine doğduğu dünya ve yetiştiği kültürel iklim dikkate alındığında bunların zaaf değil, İslam'ın ilk dönemlerindeki bilgi ve tefsir anlayışının mahiyetine ilişkin birer gösterge ve tarihî belge olduğu kendiliğinden anlaşılır. Öyle ki Âdem, cennet ve düşüşle ilgili ayetlerin tefsirine bakıldığında, kimi zaman günümüz insanı için masal, efsane ve esatirle eşdeğer görülebilecek birçok anlatının sahabe ve tâbiûndan nakledildiğine tanık olunur. Keza cennet, cehennemle ilgili olarak hadis ve rivayet malzemesinde yetmiş ve yetmiş bin gibi rakamlarla ifade edilen sayısız tasvir mevcuttur. Şu halde, Kur'an ayetlerini gerek efsane ve esatir temelinde açıklamak, gerekse sayı zikretmeye düşkün olmak Mukâtil'in kişisel ilgi ve eğiliminden ziyade, yaşadığı dönemin bilgi ve hakikat anlayışıyla ilgili bir husustur. Öte yandan tefsirde anakronizm eleştirisi, Mukâtil'den ziyade yaşadığı çağdaki ulemanın, hatta sahabe ve tâbiûn ulemasının genel problemidir. Söz konusu eleştiriye göre Mukâtil'in hem Hz. Yahya'nın öldürülmesinin akabinde, hem de İsa'dan sonra gerçekleşen bir olay sırasında Buhtunnasr'ın rolünden söz etmesi⁴⁷ tarihî bir yanılgıdır. Oysa aynı yanılgı tâbiûn müfessirleri, hatta "Tarihin Babası" sayılan Taberî gibi müfessirler için de söz konusudur. Zira Taberî Bakara 2/114. ayetin tefsirinde Katâde ve Süddî'nin "Buhtunnasr (Nabukadnezzar) ve ordusu Beyt-i Makdis'i tahrip etti; bu sırada Hristiyanlar da ona yardım etti." bilgisini nakletmiş, bununla da kalmayıp ayetin farklı yorumlarıyla ilgili tercihini şöyle dile getirmiştir: "Bakara 2/114. ayetle ilgili te'viller arasında en isabetlisi şudur: Bu ayetteki *ve-men ezlamu mimmen mene'a mesâcidellâh* ifadesinde kastedilen zümre Hristiyanlardır. Şöyle ki Onlar Beyt-i Makdis'in tahrip edilmesi için çalışmış, bu konuda Buhtunassr'a yardımcı olmuşlardır."⁴⁸

Hâlbuki Buhtunnasr'ın (Babil Kralı Nebukadnezzar) Kudüs'e girip mabedi tahrip etme hadisesi, milattan önce

47 Mukâtil, *Tefsir*, I. 216, III. 72-73.

48 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, I. 546.

597'de İsrail kralı Yehoyakim zamanında gerçekleşmiştir. Diğer bir deyişle, bu hadise Hz. İsa'nın dünyaya gelişinden asırlar önce meydana gelmiştir. Bu tarihte Hristiyan varlığından söz etmek söz konusu değildir. Bunun içindir ki Subhî es-Sâlih, Taberî'nin böyle bir görüşü tercih etmesinin hiçbir şekilde mazur sayılamayacak düzeyde fahiş bir tarihî hata olduğunu söylemiştir.⁴⁹

Mukâtil'in tefsiri Kur'an ayetlerinin ilk, aslî ve tarihî anlamlarını tespitte eşsiz değere sahip olmasına rağmen tarihsel süreçte hak ettiği ilgiyi görmemiş, hatta Taberî gibi büyük müfessirlerce bilinçli olarak göz ardı edilmiştir. Bunun temel sebeplerinden biri Mukâtil'in tefsirde isnat sistemini dikkate almaması, rivayet konusunda kizb ve tedlis ithamına uğramış olmasıdır. Mukâtil'in teşbih ve tecsim fikrini benimseyemediği yönündeki iddialar da tefsirinin hak ettiği ilgiyi görmemesinde kuşkusuz etkili olmuştur. İbn Hibbân (ö. 354/965), Mukâtil'in Allah'ı mahlûkata benzettiğini söylemiştir.⁵⁰ İmam el-Eş'arî (ö. 324/936) Mukâtil taraftarlarının, "Allah cisimdir, insan suretindedir; eti, kanı, saçı, kemiği vardır; el, ayak, baş ve göz gibi uzuvlara sahiptir." dediklerini nakletmiştir.⁵¹ Makdisî (ö. 355/966) gibi bazı müellifler ise bu tür görüşleri benimseyen Mukâtiliyye adlı bir Müşebbihe fırkasını bizzat Mukâtil b. Süleyman'a nispet etmiştir.⁵² Öte yandan Mukâtil'in *et-Tefsîru'l-Kebîr*'ini neşreden Mahmûd Şehhâte onun istiva, arş, kürsî, sâk ve yemînullah hususunda tecsime düştüğünü, diğer haberî sıfatlarda ise te'vil cihetine gittiğini belirtmiştir.⁵³

Mukâtil'in günümüze ulaşan eserlerinde teşbih ve tecsim kategorisinde değerlendirilebilecek türden görüş ve yorumlara pek rastlanmaması bir yana, pek çoğu muteber hadis musanefatındaki rivayetler dikkate alındığında, Hz. Peygamber ve

49 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul trs., s. 139.

50 Ebû Hâtim İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, Beyrut 1992, III. 14.

51 Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1963, s. 153.

52 Ebû Nasr Mutahhar el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, Bağdat trs., V. 141.

53 Mukâtil, *Tefsîr*, V. 98-110.

sahabenin de Allah'ın sıfatları hususunda teşbih ve tecsime düştüklerini söylemek gerekir. Bakara 2/210. ayetin tefsirinde yer alan ve Müsned sahibi birçok muhaddis tarafından da farklı varyantlarıyla naklolunan meşhur rivayet dahi bu gerçeği müdellel kılmaya kâfidir.⁵⁴ Bunu daha müdellel kılmak için, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) 750'den fazla hadis -ki bu hadislerin pek çoğu *Kütüb-i Sitte*'de yer almaktadır- içeren *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin vech, yed, istiva, nüzul, Allah'ın semada olması ve gülmesi gibi konularla ilgili bölümlerdeki rivayetlere bakılabilir.⁵⁵ Nitekim Fahreddin er-Râzî, İbn Huzeyme'nin hadislerle ortaya koyduğu Allah tasavvurunun tam anlamıyla tecsim ve teşbihe denk düştüğünü söylemiş ve bu bağlamda şu çarpıcı tenkitleri dile getirmiştir:

Bilinmelidir ki Muhammed b. İshak İbn Huzeyme *et-Tevhîd* diye isimlendirdiği eserinde -ki bu eser gerçekte *Kitâbü't-Tevhîd* değil, *Kitâbü's-Şirk*'tir-, ashabımızın/ulemamızın Şûrâ 42/11. ayetle istidlal tarzını ele almış ve bu istidlal tarzına itirazlarda bulunmuştur. Ben, İbn Huzeyme'nin gereksiz söz uzatmalarını bir yana bırakıp ne söylediğini -ki bu zat aslında ne söylediği pek belli olmayan, anlayış ve idraki kıt, akıldan noksan birisidir- kısaca aktaracağım. Söz konusu zat şöyle demiştir: "Biz, Allah'ın bir yüzü olduğunu kabul ediyor ve şöyle diyoruz: Rabbimizin yüzünde ışık, aydınlık ve parlaklık vardır. Şayet Allah yüzündeki hicabı/perdeyi kaldıracak olsaydı, O'nun yüzündeki celâl ve azamet, bakıp gören her şeyi kesinlikle yakıp kül ederdi."

Bu zat, kitabının başka bir bölümünde de şunları söylemiştir: "Kur'an-ı Kerim birçok ilâhî sıfat hususunda Allah'ın zatı ile mahlûkatı arasında eşitlik/eşdeğerlik bulunduğunu gösterir. Böyle söyleyen kişinin teşbihçi (Müşebbihe) olması gerekmediği gibi, bizim bu konudaki tutumumuz da Müşebbihe'den sayılmamızı gerektirmez."⁵⁶

54 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 342-343.

55 Ebû Bekr İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, Riyad trs., s. 24-558. Bu konuda ayrıca bkz. Halil Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, İstanbul 2011, s. 25-257.

56 Fahreddin er-Râzî bu ifadeleri naklettikten sonra "miskin, cahil" gibi sıfatlarla andığı İbn Huzeyme'nin tecsim ve teşbihe varan ifadelerinden çeşitli örnekler vermiştir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII. 130.

İsnadın ilmi garanti belgesi ya da ilmin güvencesi sayıldığı bir dönemde kendi eserlerine konu olan rivayet malzemesini sağlam senetle sunmaması ve kimi zaman çelişkili senetlerle nakilde bulunması sebebiyle eleştirilen, bu yüzden de hadis âlimlerince “kezzâb”, “metrûkû'l-hadis”, “mehcûrû'l-kavl” diye cerh edilen Mukâtil'in⁵⁷ bu şekilde eleştirilmesi, evvel emirde yaşadığı çağdaki hâkim ilim geleneğine kayıtsız kalmasından dolayıdır. Dönemin “tahammülû'l-ilm” anlayışı bir kimsenin tahsil etmek istediği ilmi o ilme vâkıf hocaların ders halkasına katılarak rivayet hakkını elde etmeyi ve bu ilim geleneğine bağlı tedriste bulunmayı gerektirmekteydi. Belli ki Mukâtil bu esaslara riayet etmeyerek işitmediği kimselerden rivayette bulunmuş, hâliyle Kur'an'ı gelişigüzel biçimde tefsir ettiği suçlamasına maruz kalmıştır. Hatta onun tefsirinin Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763) “Baştan sona yalanla dolu; bu esere salt göz atmak bile caiz değil.” gibi çok ağır eleştirilere maruz kalan tefsiriyle -ki yazma nüshaları günümüze ulaşan bu eser kaynaklarda *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Tefsîru'l-Kelbî* gibi adlarla geçer- eşdeğer olduğu, asla okunmaması, toprağa gömülüp ortadan kaldırılması gerektiğinden söz edilmiştir.⁵⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise “Tefsir sahibi Mukâtil'den herhangi bir hadis nakletmek hiç hoşuma gitmez.”⁵⁹ demiş, hatta onun tefsirinin neredeyse baştan sona yalandan ibaret olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Bütün bunlara mukabil İmam Şafî, “İnsanlar tefsir sahasında Mukâtil'in çoluk çocuğu mesabesindedir.” tarzında övücü bir söz söylemiştir.⁶¹

Özetlemek gerekirse, Mukâtil'in daha ziyade Ehl-i hadis tarafından tenkit edilmesi, aslında nakle dayalı tefsir bilgilerini yaşadığı dönemdeki yaygın ilim anlayışına ve aynı za-

57 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX. 640-641.

58 Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut trs., VIII. 354.

59 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII. 355; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX. 641.

60 Ebû'l-Fidâ İsmail el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001, II. 370.

61 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX. 642. İbn Adî de Mukâtil'in naklettiği hadislerin çoğunun sahih olduğunu, birçok sika ve maruf ravinin ondan rivayette bulunduğunu söylemiştir. İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII. 192.

manda nakil/rivayet geleneğine muvafık olmayan bir tarzda zikretmesi, dolayısıyla hâkim paradigmaya muhalif bir tarzı benimsemiş olması sebebiyledir. Kur'an tefsiriyle ilgili bilgileri isnatsız biçimde aktarması, onun tefsirini mevsukiyet açısından tartışılır hale getirmiştir. Bu noktada, Ahmed b. Hanbel'in, "Üç şeyin aslı yoktur. Bunlar tefsir, meğâzî, melâhimdir."⁶² şeklindeki meşhur sözü de Mukatıl'in tefsiriyle ilgili mezkûr eleştirinin daha genel bir şeklidir. İbn Hanbel, "Tefsirin aslı yoktur." derken, tefsir rivayetlerinin çoğunlukla sahih ve muttasıl isnat zincirinden yoksun olduğunu kasdetmiştir. Nitekim Suyûtî, İbn Hanbel'in sözünü, "Çünkü bu rivayetler ağırlıklı olarak mürsel haber türündendir." şeklindeki gerekçeyle birlikte zikretmiştir.⁶³ Gerçi Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), "Tefsir, melâhim ve meğazinin aslı yoktur." sözünü bu üç alanla ilgili birtakım eserlerin, sözgelimi Kelbî ve Mukâtîl b. Süleyman gibi müfessirlere ait tefsirlerin zayıflığına hamletmiştir;⁶⁴ fakat İbn Hanbel'in sözündeki asıl maksat tefsir rivayetlerindeki isnat zaafıdır. İbn Teymiyye'nin şu ifadesi de bu tespiti doğrulamaktadır:

Bilindiği gibi, tefsire dair nakillerin çoğu, melâhim ve meğâzî ile ilgili nakiller gibidir. Bu yüzden İmam Ahmed b. Hanbel "Tefsir, melahim ve meğâziye dair rivayetlerin isnadı yoktur." demiştir. Bu üç alanla ilgili rivayetler asılsız, yani isnatsız rivayet edilir. Dahası, bunlar çoğunlukla mürsel rivayetlerdir. Tıpkı Urve b. Zübeyr, Şa'bî, Zührî, Musa b. Ukbe, İbn İshak ile bunları takip eden Yahya b. Saîd el-Emevî, Velid b. Müslim, Vâkîdî gibi meğâzî müelliflerinin naklettikleri rivayetlerde olduğu gibi.⁶⁵

Tefsirin temelde rivayet menş'e'li olmasına rağmen hadis naklindeki gibi titizlik gösterilmemesi veya hadislerin sübutuyla ilgili ölçütlerin tefsir rivayetlerine tatbik edilmemesi, dolayısıyla tefsirle ilgili mervîyyatın hadisten farklı bir nakil geleneğine sahip olması, esas itibarıyla dinî hükümlerin kaynağı ve dolayısıyla edille-i şer'iyye konusuyla ilgilidir. Şöyle ki

62 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 154; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1202.

63 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1202.

64 Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî*, Riyad 1983, II. 162.

65 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 154-155.

dinî deliller hiyerarşisinde Kur'an ve Sünnet ilk iki sırada yer alır. Bu itibarla hadis, Sünnet'in sözel/metinsel formu olarak dinî hüküm kaynağı, dolayısıyla nasıdır. Hadisin nas olması her şeyden önce sübut konusunda tespit ve tahkiki zorunlu kılar. Bu zorunluluk, hadis üzerine şer'î hüküm kurulacak olmasına matuftur. Hâlbuki tefsir rivayetleri nas değil, Kur'an naslarının aslî manalarını tespit yahut sahabe ve tâbiûnun ayetlerden ne anladıkları konusunda enformasyon sağlayan tarihî belgeler niteliğindedir. Söz konusu rivayetlerin tespitinde, hadis alanındaki titizliğin gösterilmemesi bu yüzden olsa gerektir. Bununla birlikte, tefsirle ilgili rivayetlerin senet/sübut yönünden hiçbir tenkide tabi tutulmadığı da söylenemez. Hadis konusunda gösterilen titizlik kadar olmasa da bazı sahâbilerden gelen tefsir rivayetlerinin tenkide tabi tutulduğu bir gerçektir. Mesela, İbn Abbas'tan hemen her ayet hakkında bir veya birkaç farklı izah nakledilmiştir. Gerek rivayet karmaşasından, gerekse rivayetlerdeki izah farklılıklarından dolayı İmam Şâfiî, İbn Abbas'tan tefsire dair ancak 100 civarında naklin sabit olduğunu söylemiştir. Münekkittlerin İbn Abbas rivayetleriyle ilgili değerlendirmesine göre Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin de tercih ettikleri Muâviye b. Salih tariki en sağlam tarikittir. Kays b. Müslim el-Kûfî, İbn İshak ve Süddî el-Kebîr tarikleri de az çok makbuldür. Buna mukabil Dahhâk b. Müzahim, Atıyye el-Avfî, Mukâtil b. Süleyman ve bilhassa Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarikleri güvenilir değildir.⁶⁶

Buraya kadar aktardığımız bilgi, görüş ve değerlendirmelerde sıkça adı geçen Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri günümüze ulaşan ilk tam tefsir olarak kabul edilir ve dolayısıyla bu eser erken dönem tefsir geleneğinin mahiyeti hakkında genel bir fikir verir. Gerçi Mukâtil'den önce Hasen el-Basrî, Mücâhid gibi bazı tâbiûn âlimlerin tefsirlerinden de söz edilir; fakat bu âlimlere nispet edilen tefsirlerin onlara aidiyeti ve/veya müstakil bir eser hüviyetinde olup olmadıkları meselesi tartışmaya açık görünmektedir. Buna mukabil erken

66 Suvûti. *el-İtkân*, II. 1230-1233; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, I. 71-75.

dönem tefsirler ürünlerinin önemli bir kısmının dilbilimsel ağırlıklı olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Hicrî ikinci asrın sonlarına doğru bir yandan İslam devletinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte ana dili Arapça olmayan unsurların İslam'a girmesi neticesinde dilde ve Kur'an kıraatinde hataların (lahn) baş göstermesi, diğer yandan Arap dil ekollerinin teşekkül etmesi sürecinde lügavî tefsirler telif edilmeye başlamıştır. *Garibü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Müşkilü'l-Kur'an*, *İ'râbü'l-Kur'ân* ve *Mecâzü'l-Kur'ân* gibi isimler taşıyan bu eserlerin temel karakteristiği Kur'an'daki garib kelimelerin izahı, sarf, nahiv ve belagat özellikleri gibi linguistik tahlillere muhtaç olduğu düşünülen ifadelerin ele alınıp incelenmiş olmasıdır. Erken döneme ait lügavî tefsirler arasında Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân* (*Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân*) ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eseri ayrı bir önemi haizdir. Zira bu iki eser telif edildikleri dönemden itibaren başta müfessirler olmak üzere Buhârî (ö. 256/870), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi hadisçiler ile İbn Düreyd (ö. 321/933), Ezherî (ö. 370/980), Cevherî (ö. 400/1009) gibi büyük dilcilere kaynak teşkil etmiştir. Bir değerlendirmeye göre de Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ilk dönemlerin rivayet ve kıssa ağırlıklı tefsir geleneğinden bir metnin linguistik analize dayalı profesyonel yorumuna geçişte bir dönüm noktasıdır.⁶⁷

Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi dilci müfessirlerin Kur'an tefsiriyle ilgili çalışmalarında en dikkat çekici özelliklerden biri, Kur'an yorumuna siyasi, itikadî ön kabullerin yansıtılmamış olmasıdır. Lügavî tefsirlerde söz konusu ön kabullerin şık durmayacağı söylenebilir; ancak böyle olsa bile geç dönemlere ait birçok nahvî-edebî tefsirde kelâmî, siyasi, itikadî konularla ilgili sayısız mezhebî yorumun dilbilimsel argümanlarla temellendirilmeye çalışıldığı malumdur. Buna mukabil Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi isimlerin kendi siyasi ve itikadî eği-

67 C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993, s. 47.

limlerini tefsire pek yansıtmadıkları açıktır. Gerçi adı geçen müfessirlerin yaşadığı çağda kelâmî ekoller tam anlamıyla oluşmamıştır; fakat bu durum söz konusu müfessirlerin boşlukta ya da vakumda yaşadıkları anlamına gelmez. Nitekim Ferrâ'nın Mu'tezili, Ebû Ubeyde'nin Hâricî eğilimlere sahip olduğu yönündeki iddialar da vakumda yaşamamanın sosyolojik imkânsızlığını teyit eder. Gerçek şu ki adı geçen müfessirler için temel ölçüt, Kur'an'ı Arap dilinin imkân ve sınırları dâhilinde izah etmek, diğer bir deyişle yorumu dil temelinde inşa etmektir. Bu şekilde inşa edilen yorumların bir kısmı sonraki asırlarda teşekkül ve tekemmül eden kelim ekollerinden birine muvafık, diğerine muhalif olabilir. Sözgelimi, Ebû Ubeyde'nin haberi sıfatlar ile kaza-kader meselesine dair ayetlerle ilgili bazı dilbilimsel izahlarının Mu'tezile'nin tevhid ve adalet ilkelerine muvafık olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu tespit onun Kur'an üzerinden Mu'tezile akidesini savunma gayretinden öte, dilin imkânları çerçevesinde Kur'an'ın gerçekten ne söylediğini ortaya koyma çabası olarak değerlendirilmelidir. *Mecâzû'l-Kur'ân*'daki genel tutum ve tarzından hareketle denebilir ki dilin imkân ve sınırları dâhilinde ortaya konulan izahın hangi kelim ekolünün işine yarayacağı Ebû Ubeyde'nin çok da umurunda değildir. Bu değerlendirme Ferrâ'ya atfedilen i'tizal eğilimi için de geçerlidir.

Kur'an tefsirinde herhangi bir kelâmî paradigmanın kısıtlayıcılığından bağımsız olmanın da erken dönem filolog müfessirlerin ayırt edici vasıfları arasında zikredilmesi gerekir. Bu vasıf söz konusu müfessirlerin hareket alanını genişletmiş ve yorumda daha özgür davranma imkânı vermiştir. Bunun içindir ki Ebû Ubeyde seleften gelen tefsir nakillerinden ziyade Arap dilinin gramer incelikleriyle üslup özelliklerini dikkate alması sebebiyle meşhur rakibi Asmaî (ö. 216/831) tarafından Kur'an'ı kişisel görüşleri uyarınca yorumlamakla eleştirilmiştir.⁶⁸ Asmaî'nin bu eleştirisinde şahsî husumet ve kıskançlığın etkisinden söz edilebileceği kadar Ehl-i hadis

68 Aynı eleştiriyi Ebû Ubeyde de Asmaî için yapmıştır. Bkz. Yâkût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, VI. 2707.

ekolüne özgü muhafazakâr tutumun da hatırı sayılır ölçüde etkili olduğu söylenebilir.

Kur'an'ı lisânî bir metin olarak görmek ve bu perspektifle izah etmek ile onu belli bir kelimî ve mezhebî paradigmanın dışına çıkmamak gerektiği inancıyla izah etmek arasındaki farkı kıraat ve Kur'an metninde seci gibi meseleler bağlamında örneklemek mümkündür. Mesela, Ferrâ farklı kıraatler arasında tercihte bulunurken ağırlıklı olarak Arap dili gramerine ve/veya Arapların dil örfüne uygunluk ölçütünü esas almıştır. Hatta bazen Arap dil örfüne uygunluk ölçütünden hareketle çoğunluğun kıraatine aykırı bir kıraati tercih edebilmiştir.⁶⁹ Bunun yanında kıraatin İbn Mes'ûd'a aidiyetini de doğruluk ölçütü saymış, ancak kimi zaman gramere aykırı olduğu gerekçesiyle İbn Mes'ûd'un kıraatini tercih etmemiştir. Kimi zaman da Sebe 34/3. ayette görüleceği gibi, hiçbir gerekçe belirtmeksizin "Ben kesreli okuyuşu tercih ediyorum." demiştir. Öte yandan, İbrahim 14/22, Nisa 4/115 ve Şuarâ 26/210. ayetlerin tefsirinde olduğu gibi kıraatlerdeki yanlışların kârîlerin vehminden kaynaklandığını söyleyebilecek kadar cesur davranabilmiştir.⁷⁰ Bütün bu konulardaki yaklaşımının geleneksel kıraat anlayışında olumlu bir karşılık bulması neredeyse imkânsızdır. Bu yüzden Ferrâ ve diğer bazı dilci müfessirler kıraat konusunda tenkitlere uğramıştır.

Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi erken dönem filolog müfessirler Kur'an'ı lisân-ı Arabî ve örf-i isti'mal olgusu çerçevesinde dilsel bir metin olarak görmenin doğal sonucu olarak ayetlerdeki birçok ifade ve üslup özelliğini dil bağlamında ele alırken, muhafazakâr eğilim bu konuları bir bakıma dogmatılaştırmıştır. Mesela, Ferrâ seci/fasıla uyumuna matuf olarak ayet sonlarına sekte hâsı veya elif eklemenin yahut hemze

69 Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, Beyrut trs., III. 264.

70 Ferrâ'nın kıraat konusundaki yaklaşımı hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeye için bkz. Saliha Türcan, "Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşım Tarzı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 29 (2010), s. 269-292.

ya da başka bir harfî hazfetmenin caiz olduğuna dikkat çekmiş, sözgelimi Rahmân 55/46. ayetin sonundaki “cennetân” kelimesinin aslında “cennetün” formunda olduğundan ve fakat Arapların lisânî örflerinde birçok örneği bulunduğu üzere seci maksadıyla tesniye kılındığından söz etmiştir. Buna mukabil selef akaidini ve bilhassa Mu'tezile'ye karşı hadisleri savunma konusundaki gayretiyle tanınan İbn Kuteybe (ö. 276/889), “Ferrâ'nın bu izahı, birinin çıkıp 'Cehennemde yirmi muhafız vardır; fakat Allah Müddessir 74/31. ayette seci/fasıla uyumu için muhafızların sayısını on dokuz olarak zikretmiştir.' demesinden pek farklı değildir.” şeklinde değerlendirmiş ve böyle bir izah için “Allah korusun!” deme ihtiyacı hissetmiştir.⁷¹

“Kur'an'da seci yoktur.” şeklinde özetlenebilecek olan bu muhafazakâr görüş bilahare İmam el-Eş'arî (ö. 324/936) ve Bâkillânî (ö. 403/1013) gibi âlimler tarafından da savunulmuş ve sonunda dilden ziyade din-iman meselesi haline getirilerek şu şekilde gerekçelendirilmiştir: “Sec' kelimesi esas itibariyle kuşun aynı nağme ile ötmesini ifade eder. Kur'an, istiare yoluyla dahi olsa, aslî manası kuş sesini ifade eden bir lafızla ilişkisi kurulamayacak kadar değerli bir kitaptır. Bu üstün değerinden dolayı Kur'an'ın insanoğluna ait sözlerde bulunan 'seci' vasfı noktasında hâdis bir kelamla müşareketi söz konusu olamaz. Zira Kur'an Allah'ın sıfatlarındandır. Bu sebeple, hakkında cevaz hükmü bulunmayan bir sıfatla Kur'an tavsif edilemez.”⁷²

Erken dönem tefsir literatüründeki önemli bir gelişme hicrî üçüncü (miladi dokuzuncu) asrın sonlarına rastlar. Bu zaman diliminde yaşayan Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân* adlı eseri, Kur'an'ın başından sonuna kadar tefsir edildiği ve tefsir çalışmalarının sistematik hâle geldiği dönemin ilk ürünü olarak kabul edilir. Daha sonraki dönemlerde en etkili eserlerden biri olma özelliği kazanan bu eser o zamana kadar gelen, fakat çoğu günümüze intikal etmeyen tefsir birikimini

71 Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 65.

72 Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 54.

ihtiva etmesi açısından da son derece önemlidir. Bir değerlendirmeye göre, “İlk dönem Kur’an tefsiri için belki de son söz niteliğindeki çalışmayı İbn Cerîr et-Taberî gerçekleştirmiştir. Taberî bir yandan bu noktada öncülük yaparken, öte yandan dağınık halde bulunan tefsir rivayetlerini bir araya getirmiş ve tefsirin tedvini için önemli bir hizmet görmüştür.”⁷³

Burada şunu özellikle belirtmek gerekir ki Taberî’nin *Câmiu’l-Beyân* adlı eserine atfedilen belirleyici rol, İslam tefsir tarihinin genelinden ziyade Ehl-i Sünnet, hatta Ehl-i hadis ve Selefilik geleneği için geçerlidir. Nitekim Selefilîği sistematik hale getiren İbn Teymiyye’nin, “Bugün insanların elinde bulunan tefsirlerin en sahih ve sağlamı Muahmmmed b. Cerîr et-Taberî’nin tefsiridir. Çünkü Taberî selefe ait görüşleri sabit/sahihsenetlerle zikretmektedir. Bu tefsirde bidate yer yoktur Taberî cerh edilen Mukâtil ve Kelbî gibi isimlerden de nakilde bulunmaz.” şeklindeki ifadeleri bu gerçeği teyit etmektedir.⁷⁴ Kaldı ki Taberî ile aynı çağda yaşayan Mu’tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî’nin (ö. 322/934) günümüze ulaşmayan tefsiri ile yine aynı çağda yaşayan İmam el-Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı eseri de genel tefsir tarihi açısından çok önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple, Taberî’nin tefsirini tek başına bir dönüm noktası olarak görmek, büyük resmi göster(e)memekle malul olsa gerektir.

Bu mesele bir tarafa, Taberî özellikle Ehl-i Sünnet tefsir geleneğinde Kur’an’ın mutlaklaştırılması ve hemen her beyanın tarih-üstüleştirilerek yorumlanması noktasında hatırı sayılır bir hizmet ifa etmiştir. Daha açıkçası, Taberî Kur’an’daki hitapları temelde zahir ve umum üzere yorumlama eğilimiyle “el-îbretü bi umûmî’l-lafz” şeklindeki fıkıh usûlü kuralının tefsir literatüründeki ilk ve en olgun örneklerini veren bir müfessir olarak görülebilir. Şöyle ki Taberî zâhir ve zâhiri manayı tefsirdeki en temel sıhhat ölçütlerinden biri olarak görmüş ve sık sık “Kur’an’ın zâhiri”, “tenzilin zâhiri”, “Allah’ın kitabının zâhiri”, “ayetin zâhiri”, “hitabın zâhiri” gibi farklı terkipler/

73 Birişik, “Tefsir”, *DİA*, XL. 285.

74 İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII. 171.

tabirler kullanmıştır. Bu arada “bâtın” kelimesini/kavramını “zâhir”in karşıtı olarak konumlandırmıştır.⁷⁵

Taberî’nin zâhir ve zâhiri mana ölçütüne göre Kur’an ifadelерinin dildeki ilk ve asli anlamının esas alınması gerekir. Kur’an Hz. Peygamber’le aynı dönemde yaşayan Arapların konuşup anlaştıkları bir dille nazil olduğu için, bu anlam aynı zamanda o dönemdeki Arap toplumunun lisânî örfünde yaygın olarak kullanılan manaya karşılık gelir. Diğer taraftan, zâhir umumî (âmm), bâtin husûsîdir (hâss). Kelamda aslolan umûmîlik, yani zâhirdir. Gerek Allah’ın kitabında bulunan, gerekse elçisinin dilinden sadır olan emir, nehiy gibi hükümler hâss-bâtın değil, âmm-zâhir mana üzeredir. Ancak herhangi bir nassın umumîlik bildiren ifadesinde tahsis ve nesh gibi hususlara delalet eden bir delil -ki bu delil Kur’an’ın zâhiri olabileceği gibi Hz. Peygamber’den gelen sahih bir haber veya icma da olabilir- bulunduğunda bâtin ya da hususi (hâs) manaya itibar edilir. Bu durumda hususi mana (mahsûs) ayetin umumi kapsamının dışında yer alır; lakin ayetteki sair hükümler umum üzere baki kalır.⁷⁶

Taberî’nin bu görüşlerindeki temel referans İmam Şâfiî ve onun *er-Risâle* adlı eseridir. Nitekim zâhir, bâtin, âmm ve hâss gibi kavramların anlam ve kullanımları hususunda Taberî-Şâfiî karşılaştırması yapıldığında her ikisinin de hemen hemen aynı şeyleri söylediğine tanık olunur. Bu noktada Taberî’nin uzun yıllar Şâfiî mezhebine mensup olduğunu hatırlatarak şöyle bir tespit ve değerlendirmede bulunulabilir: Taberî Kur’an’ı anlama ve yorumlama yönteminde Şâfiî’nin ortaya koyduğu beyan çizgisini takip etmiştir. Temelde Ehl-i hadisin nasları anlama ve yorumlama metoduyla örtüşen bu çizgideki en belirgin hususiyetlerden biri zâhire, dolayısıyla lafzî manaya sadakat ilkesidir.

İmam Şâfiî’nin nasçı ve literalist olduğu bilinmektedir. Nitekim Şâfiî’nin önde gelen talebesi olan ve *er-Risâle*’yi bizzat

75 Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara 2011, s. 187-194.

76 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 391-392.

hocasından seksen defa okuduğunu söyleyen Ebû İbrâhim el-Müzenî (ö. 264/878) *Kitâbü'l-Emr ve'n-Nehy* adlı eserinde,⁷⁷ hocasının nasları anlama ve yorumlamada zâhirî manayı esas alan bir usûl takip ettiğini belirtmiştir. Müzenî'nin ifadelerine göre Şâfiî'nin usûlü özetle şöyledir: Allah ve elçisi tarafından vaz edilen emir ve yasaklar umumi ve zâhirî manaya hamledilir. Fakat nasların metin-içi bağlamında veya kendi haricinde bir delil bulunması ve bu delilin ilgili nasta umumî ve zâhirî değil, husûsî ve bâtinî (hâss ve bâtin) mananın kastedildiğini yahut yine bu delilin söz konusu nasta irşad ve ibaha gibi bir mananın kastedildiğini göstermesi hâlinde, söz konusu delille sabit olan bu manaları kabul etmek gerekir. Bununla birlikte Allah ve elçisi bir şeyi emir olarak bildirip açıkça isimlendirdiklerinde, o şeyin isminin/lafzının iktiza ettiği genellik ve açıklık neyse hükmünün de aynı şekilde umûm ve zâhire hamledilmesi icap eder. Zira Allah ve elçisi o hükmün umumî/genel olduğunu kastetmemiş olsalardı, mutlaka bu yönde bir beyanda bulunurlardı. Böyle bir beyanda bulunmadıklarına göre bu demektir ki beyan edilmemiş şey aynı zamanda kastedilmemiş şeydir. O halde, muhataba emredilen hüküm de sadece bildirilmiş/beyan edilmiş hükümdür. Bunun aksi mümkün olmasa gerektir; çünkü Allah insanları gaybı bilmekle mükellef kılmış değildir.⁷⁸

77 Müzenî hakkında bkz. Şükrü Özen, "Müzenî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 249.

78 Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ el-Müzenî, *Kitâbü'l-Emr ve'n-Nehy*, nşr. Robert Brunschvig, *Bulletin d'études Orientales*, XI, Beyrut 1946, s. 153. Müzenî aynı bağlamda bir kimsenin Kur'an ve Sünnet metinlerinde geçen ve lügavî açıdan mana ve mefhumu gayet açık olan lafızlarda bu açık/zâhir manadan başka birtakım manalar bulunduğu iddia eden bir kimseye, "Böyle bir iddiada bulunmak gaybı bilmek iddiasıyla eşdeğerdir. Oysa gaybın bilgisine ancak nakille (haber) ulaşılır." demek gerektiğini belirtmiştir. Müzenî'nin dile getirdiği bu görüşün hemen hemen aynıyla İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından da ifade edilmiş olması Şâfiilikten Zâhirîliğe uzanan yola ışık tutması bakımından oldukça önemlidir. İbn Hazm'ın bu konuyla ilgili ifadelerine göre te'vil iddiasında bulunan ve dolayısıyla zâhiri terk etmiş olan kimse vahyi terk etmiş ve aynı zamanda gaybı bilmek gibi bir iddiada bulunmuş olur. Çünkü müşahede edilen -ki bu da zâhirdir- şeyin dışındaki bütün her şey gaybtır. Bkz. Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûl'l-Ahkâm*, Beyrut 1980, III. 43.

Re'yle Tefsir (Dirayet Tefsiri) Meselesi

Bilindiği gibi, re'ye dayalı tefsirin caiz olup olmadığı meselesi öteden beri tartışılır. Bu tartışmanın temelinde Hz. Peygamber'e izafe edilen bazı rivayetlerdeki ciddi ikaz ve uyarılar yer alır. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerce nakledilen rivayetler şöyledir: "Kim Kur'an hakkında ilimsiz olarak görüş beyan ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın." (*men kâle fî'l-kur'âni bi-ğayri ilmin felyetebeve' mek'adehû mine'n-nâr*) ve/veya "Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile görüş beyan ederse, doğru görüş beyan etmiş olsa dahi kesinlikle hata yapmış olur." (*men kâle fî kitâbillâhi azze ve celle bi-re'yihî fe-esâbe fekad ehtae*).⁷⁹

Dikkat edilirse, bu iki rivayette "men fessera" denilmemiş, bilakis kelimeler özenle seçilerek, "men kâle" ifadesine yer verilmiştir. Çünkü tefsir re'ye değil, sema ve nakle mebnidir. Kur'an belli bir tarihte ilk muhataplarına belli bir şey söylediğine göre tefsir işte bu ilk söylenen şeyin ne olduğunu tespit işidir. Bu iş de ancak nakille gerçekleşir. Temelde re'ye dayanan ve büyük ölçüde kişisel fikrî inşalardan oluşan şey tefsir değil, te'vildir. Ancak günümüzde tefsir ve te'vil terimleri birbirinin yerine kullanılmakta, hatta Kur'an araştırmacılarının fikrî inşaları çok kere "tefsir" diye adlandırılmaktadır.

Bu noktada, tefsir ve te'vilin müradif terimler gibi kullanılmasının bugüne mahsus olmadığını, erken dönemlerde de bu tarz kullanımlara rastlandığını belirtmek gerekir. Mesela Taberî'nin (ö. 310/923) tefsir ve te'vil terimlerini birbirinin müradifi gibi kullandığı bilinmektedir. Taberî ayetlerle ilgili olarak ilkin mevcut rivayet malzemesini senetli olarak aktarmış, ardından rivayete dayalı farklı izahlar arasında tercihler yapmıştır. Bu husus dikkate alındığında Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'da tefsir ile te'vili bir bakıma harmanladığı, bu yüzden söz konusu iki terimi bir arada kullandığı söylenebilir. Öte yandan klasik dönemlerde, "re'yle tefsir" tabirinin kullanıldı-

79 Ebû Dâvûd, "İlim" 5; Tirmizî, "Tefsir", 1.

ğı da sabittir. Ancak bize göre “re’y ile tefsir”, “re’y tefsiri” gibi tabirlerin kullanımı pek isabetli değildir. Çünkü tefsir rivayet temellidir. Tefsir ve te’vil birbirinin müradifi olarak kullanıldığı takdirde, Kur’an’ın gerçekten söylemiş olduğu şeyle, ona atıfla söylemek istenilen şey arasında, yani Kur’an’daki ilk ve asli anlam ile sonradan ona giydirilen anlamları birbirinden ayırma imkânı ortadan kalkar ve bu durum günümüzde çok sık şahit olunduğu üzere öznel fikrî inşaların “Kur’an’a Göre” başlığı altında sunulması gibi ciddi bir yanlışla yol açar.

Hâl böyle iken kimi müfessirler “Re’y ile tefsir pekâlâ olabilir.” görüşündedir. Mesela Kurtubî (ö. 671/1273), “Bazı âlimler tefsirin semaya (nakil) dayalı olduğu görüşünü savunmuş ve bu konuda Nisâ 4/49. ayetle istidlalde bulunmuşlardır. Fakat bu görüş fasittir.” dedikten sonra şunları eklemiştir:

Hız. Peygamber’e izafe edilen hadislerdeki Kur’an tefsiriyle ilgili yasak hükmünün, “Bir kimse Kur’an hakkında sadece nakle dayalı olarak konuşsun.” gibi bir manaya gelmesi söz konusu değildir. Çünkü sahâbiler Kur’an’ı okumuş, ama onun tefsirinde farklı görüşleri savunmuşlardır. Onların tefsirle ilgili tüm görüşleri bizzat Hız. Peygamber’den işitilmiş değildir. Ayrıca, Hız. Peygamber Abdullah b. Abbas hakkında, “Allah’ım onu din konusunda derin anlayış ve kavrayış sahibi kıl; ona te’vili öğret.” diye dua etmiştir. Şayet te’vil, tıpkı tenzil gibi işitmeye dayalı olsaydı, o zaman İbn Abbas’a yönelik bu özel duanın anlamı kalmazdı.⁸⁰

Bu ifadeler iki önemli hususa işaret etmektedir. Birincisi, Kurtubî tefsir ile te’vili birbirinin müradifi gibi kullanmakta ve/veya re’y tefsiri ile te’vil arasında bir nevi özdeşlik kurmaktadır. Tekrara düşmek pahasına bir kez daha belirtmek gerekir ki te’vilin re’y temelli olduğu şüphesizdir; lakin bunun adına “re’yle tefsir” demek pek isabetli değildir. Zira bu durum sahabenin nüzul ortamında anlayıp aktardığı mana ile tarihin sonraki uğraklarından birinde herhangi bir Müslüman araştırmacının/yorumcunun te’vil yoluyla Kur’an’dan ürettiği anlam arasında hücciyet açısından fark bulunmadığı düşünülmesine yol açar. Böyle bir düşüncenin kaçınılmaz kıldı-

ğı sonuç, çağdaş Kur'an yorumcusunun kendi te'villerini sahabe ve tâbiûn neslinden gelen tefsirlerle hücciyet açısından eşdeğer görmesi olacaktır ki günümüzde çok sık vaki olan da budur.

Usûl açısından sahâbî ve tâbî kavlinin (*mezhebû's-sahâbî*) dinî deliller hiyerarşisindeki yeri ve hüccet değeri tartışılabilir;⁸¹ fakat sahabe ve tâbiûn ulemasından sağlam/sahih olarak bize ulaşan ve aynı zamanda söz konusu ulemanın ayetlerdeki mana ve mefhumla ilgili genel kanaatini yansıtan izahların hüccet değeri ve otoritesi tartışılmaz. Mademki tefsirin amacı Kur'an ayetlerinde Allah'ın muradının ne olduğunu anlayıp açıklamaya çalışmaktır; o halde ilk Müslüman nesillerin, bilhassa sahâbîlerin bu konuyla ilgili kavilleri murad-ı ilahiyi tespitte vazgeçilmez kaynaktır. Bununla birlikte sahâbîlerin tüm ayetler hakkında izahta bulunmadıkları, mevcut izahlarının tümünden Hz. Peygamber'in beyanına dayanmadığı da bir vaki'dir. Kurtubî'nin ifadelerindeki ikinci önemli husus tam olarak bu hususa atıfta bulunur. Zira Kurtubî, "Sahâbîler tefsirde ihtilaf etmiştir. Üstelik onların tefsirle ilgili tüm görüşleri Hz. Peygamber'den işitilmiş değildir." der ki bu çok doğru bir tespittir.

Kuşkusuz, re'y temelli ya da fıkıh usûlündeki dar anlamıyla vahiy/nas mukabilinde olan ve fakat nassa muhalefet anlamı taşımayan şahsi kanaate dayalı hüküm verme yöntemi Hz. Peygamber ve sahabe nesli tarafından kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'den, "Ben vahiy nazil olmamış hususlarda re'yimle hüküm veriyorum." şeklinde bir hadis nakledilmiş; yine Hz. Peygamber Bedir gazvesinde ordugâhın kurulacağı yeri Allah'ın emriyle mi yoksa rey ile mi belirlediğini soran sahabiye "rey ile" diye cevap vermiştir.⁸² Öte yandan birçok sahâbî, "Ben bunu re'yimle söylüyorum." şeklinde ifadeler kullanmıştır.⁸³ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)

81 Bu konuyla ilgili usûl tartışmaları için bkz. Ebû Zeyd Ubeydullah ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûl'l-Fıkıh*, Beyrut 2007, s. 256-259; Ebû Yalâ el-Ferrâ, *el-Udde fî Usûl'l-Fıkıh*, Riyad 1993, IV. 1178-1197.

82 Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1411, III. 167-168.

83 Bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 279; Dârimî, "Ferâiz", 26.

sahabe ve tâbiûn ve daha sonra gelenlerin re'yle amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazai hükümlerinin onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp re'ye dayandığını söylemiştir.⁸⁴

Gerek sahabe devrinde re'ye müracaat edildiği, gerekse İbn Abbas örneğinde görüleceği üzere birçok ayetin re'y temelinde izah edildiği noktasından hareketle denebilir ki "rivayet tefsiri" (me'sûr tefsir) diye adlandırılan şey, aslında büyük ölçüde sahabe neslinin dirayetidir. Binaenaleyh, sahabenin dirayete dayalı izahları bilahare hükmen merfu kapsamında bir rivayet tefsirine dönüşmüş, dönüştürülmüştür. Nitekim Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1015) sahabe tefsirinin merfu hadis konumunda olduğunu söylemiştir.⁸⁵ Bu durum, genelde Ehl-i hadisin din ve ilim anlayışıyla, özelde ise hadis usûlünde sahabe neslinin topyekûn adil ve sika sayılmasıyla ilgilidir. Sahabenin re'y ve dirayet temelli izahlarını hükmen merfu kategorisinde değerlendirme ve böylece söz konusu izahları "re'y" dışında tutma konusunda İbn Teymiyye önemli rol oynamıştır. Aslında İbn Teymiyye Ehl-i hadisin din anlayışı zemininde re'yi tefsirden nefyetmeyi hedeflemiş, re'yden doğan boşluğa Kur'an, Peygamber, sahabe ve tabiûn otoritesini yerleştirmiştir. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber, Nahl 16/44. ayetin işaret ettiği gibi, ashabına Kur'an'ın elfazı yanında manalarını da öğretmiştir. Sahabe tefsir bilgisini Hz. Peygamber'den, tâbiûn da belli ölçüde istinbat ve istidlale dayalı görüş belirtmiş olmakla birlikte sahabeden tahsil etmişlerdir. Gerçi sahabe tefsir konusunda ihtilaf etmiştir; fakat onların arasındaki ihtilaf hem az sayıdadır hem de tezat değil, tenevvü ihtilafı tarzındadır.⁸⁶

Bu yüzden İbn Teymiyye "ehsanü turukî't-tefsir" başlığı altında ilkin Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, Sünnet'le tefsir ve sahabe sözüyle tefsir kategorilerini zikretmiş,⁸⁷ bunun yanında Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tümünü tefsir ettiğini ileri sür-

84 Ebû'l-Meâlî Rüknuddin el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, Devha 1399, II. 768-771.

85 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 157.

86 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 148-149.

87 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 162.

müş, ayrıca Peygamber tefsiriyle sahabe tefsirini bir bakıma eşdeğer görmüştür.⁸⁸ Ne var ki İbn Teymiyye bir yandan “Hz. Peygamber Kur’an’ın tümünü tefsir etti.” deyip müfessirlere re’y ve dirayet yolunu kapamaya, dolayısıyla “Müslümanlar Kur’an’ı yorumlamaya değil, zaten açık, anlaşılır ve açıklanmış olan manayı anlayıp kavramaya memurdur.” tezini ispatlamaya çalışırken, diğer yandan da “ehsanü turuki’t-tefsîr” başlığı altında, “Şayet tefsiri Kur’an’ın kendisinde ve Sünnet’te bulamazsan” şeklinde bir ifade kullanarak,⁸⁹ aslında Hz. Peygamber’in bütün Kur’an’ı tefsir etmediği gerçeğini de ikrar etmiş, böylece kendi tezini kendi içinde çelişik hale getirmiştir. Bütün bunların yanında İbn Teymiyye *Mukaddimetü’t-Tefsîr*’de müfessirlere Kur’an’ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber ve sahabeden gelen merviyata dayalı izahata sadakatten başka bir imkân ve tasarruf alanı tanımazken, kendisi diğer bazı eserlerinde, sözgelimi *Der’u Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*’de (*Muvâfakatü Sahîhi’l-Menkûl li Sarîhi’l-Ma’kûl*) birçok ayeti rivayetten bağımsız şekilde izah yoluna gitmiştir.

Re’y ile tefsirin yasak olduğunu bildiren rivayetlere gelince, daha önce belirtildiği gibi bu konuda iki rivayet ön plana çıkar. Birincisi Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ya’lâ (ö. 307/919), Taberânî (ö. 360/971) gibi muhaddislerin sahâbî Cündüb b. Abdullah el-Becelî’den (ö. 70/689) naklettikleri, “*Kim Allah’ın kitabı hakkında kendi re’yine dayalı görüş beyan ederse, doğru görüş beyan etmiş olsa bile hata etmiştir.*” rivayetidir. İkincisi ise İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (303/915) gibi muhaddislerin sahâbî Abdullah b. Abbâs’tan (ö. 68/687) naklettikleri, “*Kim Kur’an hakkında ilimsiz (biğayri ilmin) olarak görüş beyan ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın.*” rivayetidir.⁹⁰

88 Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 125.

89 İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII. 164.

90 Rivayetlerin farklı varyantları ve kaynakları hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kadir Gürler, “Kur’an’ın Re’y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 5 (2004/1), s. 18-29.

Bu rivayetler birkaç yönden dikkat çekicidir. Bunlardan biri, ilk rivayetteki “men kâle fi’l-kur’âni bi-gayri ilm” ifadesinin ikinci rivayetteki “men kâle fi’l-kur’âni bi-re’yihî” ifadesine tekabül etmesidir. Diğer bir deyişle, ilk rivayetteki “bi-gayri ilmin” lafzının mukabili ikinci rivayetteki “bi-re’yihî” lafzıdır. Yani “bi-gayri ilmin” demek, “bi-re’yihî” demekle eşdeğerdir. Hiç kuşkusuz, “bi-ğayri ilm” lafzı genel manada “bilgisiz, donanımsız” anlamına gelmemekte, bilakis burada sözü edilen ilimsizlikten maksat Kur’an yorumunda nakilden, haber, eser, rivayet veya kısaca hadisten bağımsız görüş beyan etmektir. Çünkü biz biliyoruz ki Ehl-i hadis terminolojisinde “ilim” (ilm) kelimesi hadis ve rivayet anlamına gelir. Örnek vermek gerekirse, hadis hafızı Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (ö. 234/849) *Kitâbü’l-İlm* adlı eserinde ilim kelimesini hadisle eşanlamlı olarak kullanmış ve hadis bilgisinin re’y ve kıyastan üstün olduğunu savunmuştur. İbn Abdilber en-Nemerî’nin (ö. 463/1071) *Câmiu Beyânî’l-İlm* ve Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) *Takyidü’l-İlm* -ki bu eser hadislerin yazılmasıyla ilgilidir- gibi eserlerinde de ilim kelimesi hadis anlamında kullanılmıştır.

Öte yandan, Dârimî (ö. 280/894) *es-Sünen* adlı eserinin mukaddimesinde ilim kelimesini re’yin karşıtı olarak hadis ve rivayet bilgisine atıfla kullanmıştır. Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmiu’s-Sahîh*’indeki “Kitâbü’l-İlm” başlığı altında hadis bilgisini öğrenme ve öğretmede izlenecek yolları anlatmıştır. Müslim’in (ö. 261/875) *el-Câmiu’s-Sahîh*’indeki “Kitâbü’l-İlm” başlıklı kısa bölüm ise ilmin ve gerçek ilim ehlinin Ehl-i hadis olduğu yönündeki imaların yanında, “Kur’an’ın müteşabihlerine ittibanın nehyedilmesi ve müteşabihlere tâbi olanlardan sakındırılması” şeklindeki alt başlıktan da anlaşılacağı gibi, Kur’an tefsirinde re’y, te’vil gibi yöntemlerin makbul olmadığı, bu konudaki doğru yöntemin Ehl-i hadis gibi nassların zahirine uymak, te’vilden kaçınmak olduğu, müteşabihler konusunda ise tıpkı Âl-i İmrân 3/7. ayette sözü edilen “ilimde derinlik sahibi olanlar” gibi iman ve teslimiyet göstermek ge-

rektiği, bu tutumun da aslında Ehl-i hadise ait olduğu gibi hususlar anlatılmıştır.⁹¹

Bütün bunlar bir tarafa, İslami literatürdeki talebü'l-ilm, tahammülü'l-ilm, takyîdü'l-ilm, er-rıhle fi talebi'l-ilm gibi terkipler ve tabirlerin hadis öğrenim, öğretim ve aktarım metotları için kullanıldığı malumdur. Buna göre rivayetteki “bi-gayri ilmin” lafzı, Kur'an tefsirinde nakilden bağımsız olarak kendi fikrine göre (bi-re'yihî) konuşmayı ifade eder. İlgili rivayetlerdeki ilm ve re'y kelimeleri aslında Ehl-i hadis (Ashâbü'l-hadis) ve Ehl-i re'y (Ashâbü'r-re'y) karşıtlığı bağlamında din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynaklarıyla ilgili iki farklı eğilim ve epistemolojik paradigmaya işaret eder. Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y arasındaki karşıtlık, Kur'an tefsirinde naklî-ictihadî (rivayet-dirayet) ayrımıyla da ifade edilebilir. İbn Abdilberr tam da bu konuyla ilgili olarak, “Sünneti bilmeksizin Kur'an'ı te'vil eden ve(ya) Kur'an hakkında görüş bildiren kimse” başlığı altında, “Ehl-i bid'at Sünnet'i terk edip Kur'an'ı [nebevi] sünnetteki açıklamaların aksine te'vil etmeye girişince hem kendileri sapıttılar hem de başkalarını saptırdılar. Biz bu tür aşırılıklardan Allah'a sığınırız.”⁹² demiştir.

Cündüb rivayetinde geçen “re'y” kelimesinin klasik kaynaklarda, “Herhangi bir asıla ya da Kur'an ve Sünnet bilgisine atıfta bulunmayan, salt aklın verilerine dayanan fikir/görüş” şeklinde içeriklendirilmiş olması, Kur'an hakkında re'ye dayalı görüş beyan etme yasağının aslında Ehl-i hadis paradigmasını tahkim etmeye yönelik olduğunu gösterir. Nitekim Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) Cündüb rivayetiyle ilgili olarak şunu söylemiştir:

Bazı ilim ehli (Ehl-i hadis) bu hadiste geçen re'y kelimesine heva/heves anlamı yüklemiş ve hadisi 'Her kim, kaynak olarak büyük selef âlimlerine referansta bulunmaksızın Kur'an hakkında kendi hevasına/arzusuna muvafık biçimde görüş beyan ederse, doğru

91 Ehl-i hadis nezdinde “ilim” kelimesinin “hadis” manasında kullanıldığına dair geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kadir Gürler, *Ehl-i hadis'in Düşünce Yapısı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara 2002, s. 132-141.

92 Ebû Ömer İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fazlüh*, Beyrut trs., II. 1199.

bir görüş ortaya koymuş olsa dahi hata etmiştir. Çünkü böyle yapan kimse, mesnedini bilmediği bir fikri/iddiayı, üstelik hadis-nakil ehlinin o konuyla ilgili görüşlerine de vakıf olmadığı halde Kur'an'a dayatmış olur' şeklinde izah etmişlerdir.⁹³

Sonuç olarak, söz konusu rivayette geçen re'y kelimesi özelde Ehl-i hadis ve Selefilik, genelde Ehl-i Sünnet geleneğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve kabullerini bu geleneğin dışında oluşturan görüş ve düşünceleri ifade eder. Kurtubî'nin Kur'an'ı re'yle açıklama ve yorumla konusundaki yasağın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili şu izahları da bu tespiti destekler:

Re'yle tefsir konusundaki yasak şu iki şekilden birine hamledilir. Birincisi, Kur'an'ı re'yle tefsir eden kişinin belli bir düşüncesi ve bu düşünceye yönelik tabii bir ilgisi ve eğilimi olabilir. Buradan hareketle Kur'an'ı kendi heva ve hevesine göre te'vil eder, böylece kendi düşünce ve niyetini Kur'an'a onaylatmayı hedefler. Oysa bu tarz bir te'ville ulaşılan mananın Kur'an'da hiçbir karşılığı yoktur; bunun tek karşılığı yorumcunun zihninde bulunan düşünce ve tasavvurdur. Söz konusu türden te'viller bazen bilgiye dayalı ve bilinçli olarak yapılır. Tıpkı bazı fırkaların kendi bidatlerini birtakım Kur'an ayetleriyle temellendirme yoluna gitmeleri gibi. Böyle yapanlar delil gösterdikleri ayette kendilerinin işaret ettikleri mananın kastedilmediğini gayet iyi bilirler. Ancak buradaki temel hedef hasmın zihnini karıştırmak olduğu için, bile bile bu yanlış yoruma yönelirler. Bu tarz keyfi yorumlar kimi zaman da bilinçsizce yapılır. Şöyle ki ayet farklı manalara ihtimalli olur ve bu durumda yorumcunun zihni kendi amaç ve gayesine uygun düşen manaya meyleder; haliyle re'y ve arzusu öyle istediği için bu manayı tercih eder. Böylece Kur'an'ı kendi re'ğine göre izah etmiş olur... Yanlış yorumlar bazen de sahih bir maksada matuf olur; bu tür yorum tarzında yorumcu aradığı mananın Kur'an'da bulunmadığını bilir ve fakat bunu bildiği halde Kur'an'dan delil aramaya koyulur. Tıpkı kalbi katı insanları mücahedeye davet eden kişinin Tâ-hâ 20/24. ayetteki, "Fıravun'a git; zira o iyice azdı." ifadesine atıfla, "Allah bu ayette kalbe işaret etmiştir." demesi ve Fıravun kelimesiyle kalbin kastedildiğini ima etmesi gibi... Bu tarz yorumları kimi zaman bazı vaizler kullanır; ancak onlar bunu yaparken gerek sözü güzelleştirmek gerekse cemaati

dinî duyarlılığa teşvik etmek gibi sahih maksatlar gözetirler. Ancak bu yorum memnudur; dilde karşılığı olmadığı için caiz değildir. Aynı tarz yorumları bazen de Bâtıniler (Bâtıniyye) kullanır; ancak bu zümre insanları aldatmak ve kendi batıl mezheplerine davet etmek gibi fasit niyetler gözetirler. Sonuçta Bâtıniler fasit tevilleriyle Kur'an'ı kendi görüşlerini onaylayan bir kitap mesabesine indirir ve aslında Allah'ın kitabında hiçbir şekilde karşılığı bulunmadığını gayet iyi bildikleri halde onu kendi mezheplerindeki görüş ve anlayışlara alet ederler.⁹⁴

Öyle görünüyor ki Kur'an'ın re'y ile açıklanıp yorumlanmasını yasaklayan rivayetler, Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y arasındaki ihtilafların ve buna bağlı olarak nakilden bağımsız yorumların tefsir kategorisine dâhil edilip edilmesi noktasında cereyan eden tartışmaların bir yansımasıdır. Bu bağlamda, selef ulemasının re'y ile Kur'an tefsiri konusunda ihtiyatlı davranmayı salık veren ifadelerinin Hz. Peygamber'e izafe edilerek merfu hadis formuna sokulma ihtimalinden de söz etmek mümkündür. Nitekim İbn Ebi Şeybe, "Kim Kur'an hakkında ilimsiz olarak görüş beyan ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın." rivayetini Hz. Peygamber'in değil, İbn Abbas'ın sözü olarak nakletmiştir. Bazı kaynaklarda, İbn Abbas'ın kendisine sorulan bir soruyla ilgili olarak, "Bildığimi söylerim; bilmediğim bir konuda konuşmaktan imtina ederim." tarzında bir söz söylediği de nakledilmiştir. Bu rivayetdeki söz dikkate alındığında, Kur'an yorumunda re'y temelli konuşma yasağını selef ulemasından ihtiyata davet olarak okumanın makul olduğu söylenebilir.⁹⁵ Bununla birlikte, başka bir değerlendirmeye göre, kimi varyantlarında Kur'an tefsirinde re'ye başvurmayı küfürle itham edecek kadar ağır suçlama içeren bu rivayetler, Hz. Peygamber'in kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip yöneltmeyeceği meselesi bir yana, nakilci dogmatik zihniyete sahip çevrelerin naklin yanında akli de kullanmak isteyen ve tarihte re'y ekolü olarak bilinen akımı zemmetmek için uydurulmuştur. Tarih, Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın re'y ile tefsiri diye

94 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 26-27.

95 Gürler, "Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım, s. 45.

ciddiye alınabilecek bir olgu bulunmadığı sabit olduğundan, mantıken de bu ifadenin anakronizmle malûl olduğu kolayca anlaşılır. Sonuç itibariyle, bu rivayetin aslında iki zıt grup arasındaki ideolojik sürtüşmede, bir tarafın diğerine üstünlük sağlamak amacıyla Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak istemesinin, daha doğrusu onu istismar etmesinin bir ürünü olduğunu görmek hiç de zor olmasa gerektir.⁹⁶

Bize göre de söz konusu rivayetlerin Ehl-i hadisin Kur'an ve tefsir anlayışını temellendirmek, Ehl-i re'yi mahkûm etmek maksadıyla hadis formuna sokulmuş sözler olduğunu anakronistik içeriğinden tespit etmek mümkündür. Zira her iki rivayette de Hz. Peygamber Kur'an'ın teknik anlamda tefsirinden ve tefsirde yöntem meselesinden söz etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber henüz hayatta iken Kur'an bildik anlamda tefsir faaliyetine konu olmuş, bu alanda yöntem ve yaklaşım farklılıkları oluşmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber duruma müdahale ederek, tefsirde rivayet ve dirayet yöntemleri hakkında konuşmuştur. Nüzul döneminde Kur'an'ın bilgi ve yorum nesnesi olmadığı, bilakis Hz. Peygamber ve saha-be nezdinde Allah tarafından gönderilen talimatlar şeklinde algılanıp fiilen hayata aktarıldığı inkâr edilmez bir tarihsel gerçektir. Bu gerçeklik bağlamında Hz. Peygamber'in teknik anlamda bir tefsir faaliyetinden söz ettiğini ve bu faaliyetin yöntemi hakkında sahâbîleri bilgilendirip yanlış yöntem hususunda onları uyardığını düşünmek, "Hz. Peygamber televizyon seyrederken şöyle buyurdu." demek kadar absürt ve anakroniktir. Re'y temelli Kur'an yorumunun yasak olduğunu bildiren rivayetlerde karşımıza çıkan bu sorunun bir benzeri, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'yi Kur'an'ın müteşabihlerine tabi olan kimseler hakkında uyarmasıyla ilgili rivayette de söz konusudur.⁹⁷ Zira müteşâbihâtın neliği hakkında tek söz

96 M. Hayri Kırbasoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, cilt: 3, sayı: 3 (2000), s. 125-126. Söz konusu rivayetlerin Beyhâkî (ö. 470/1077) ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi âlimler tarafından "Eğer sahihse" şeklindeki ihtiyat kaydıyla yorumlanmış olması, hatta "Bu hadiste problem var" (*fî hâzâ'l-hadîsi nazar*) şeklinde değerlendirmelerin bulunması manidardır. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 161-162.

97 Rivayet için bkz. Buhârî, "Tefsir" 3; Müslim, "İlm" 1; Ebû Dâvûd, "Sünne" 2.

söylememesine veya en azından bize bu konuda hiçbir beyanı ulaşmamasına rağmen Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye böyle bir söz söylediğine dair rivayetin şöhret bulmuş olması düşündürücüdür. Bize öyle geliyor ki bu rivayet, muhtemelen, Selefî düşünceyi benimseyen âlimlerdeki "te'vil karşıtı" zihniyetin bir ürünü olarak varlık kazanmıştır. Kuşkusuz bu bir ihtimaldir, ama güçlü bir ihtimaldir. Çünkü gerek Kur'an'da, gerek Hz. Peygamber'in hadislerinde hangi ayetlerin müteşabih olduğu ve/veya müteşabihatın hangi konularla ilgili olduğu hususunda sarîh bilgi yoktur. Bunun içindir ki her mezhep kendi kelim sistemine muvafık ayetleri muhkem, muhalif mezheplerin kelim sistemlerine muvafık ayetleri müteşabih kategorisinde değerlendirmiştir. Fahreddîn er-Râzî bu gerçeği Âl-i İmrân 3/7. ayetin izahında açık yüreklilikle şöyle itiraf etmiştir:

Her bir mezhep mensubu kendi görüşlerine (kelami kabullerine) uygun ayetlerin muhkem, hasmının görüşlerine uygun ayetlerin müteşabih olduğunu iddia eder. [Sözgelimi] bir Mutezili, "*Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*" (Kehf 18/29) ayetinin muhkem, "*Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*" (Tekvir 81/29) ayetinin müteşabih olduğunu söyler. Sünnî ise bu konuda tam aksi görüşü savunur "Bilesin ki dünya üzerinde her grup [mezhep] kendi görüşüne uygun olan ayetleri muhkem, hasmının görüşüne uygun ayetleri müteşabih diye isimlendirir. Bu tutumu benimsemeyen bir grubun/fırkanın varlığına şahit olman söz konusu değildir."

İşte bütün bu zikrettiğimiz görüşlerden ortaya çıktığı üzere insanların (Müslümanların) büyük çoğunluğu nezdinde öteden beri geçerli olan temel kural/prensip şudur: Hangi ayet kimin mezhebine uygunsa muhkem, hangi ayet muhalif mezhebe uygunsa müteşabihtir.⁹⁸

Râzî'nin bu çarpıcı ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Kur'an'daki hangi ayetin muhkem, hangisinin müteşabih olduğunu tespit hususunda bütün mezhepler için bağlayıcılık arz eden bir ortak kuraldan söz etme imkânı yoktur. Bilakis her mezhebin kendi kelim sistemine göre farklı kurallar

söz konusudur. Bu durumda sormak gerekir: Hz. Peygamber Hz. Âişe'yi Kur'an'ın müteşabihlerine uyan kimselerden sakındırırken acaba kimleri kast etmiştir? Tarihsel tecrübedeki kelamî ihtilaflar dikkate alındığında Hz. Peygamber Mu'tezile'ye göre Eş'arîleri, Eş'arîlere göre Mu'tezile'yi yahut Ehl-i hadise göre Cehmiyye ve Ehl-i re'yi, Ehl-i re'ye göre Ehl-i hadis ve Haşviyyeyi kastetmiştir. Gerçekte Hz. Peygamber hiç kimseyi kastetmemiş, zira "Müteşabihlere tabi olan kimseleri gördüğün zaman, onlardan sakının." şeklinde bir söz söylememiş veya böyle bir sözü en azından Müslümanlar için söylememiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Âl-i İmrân 3/7. ayeteki "müteşabih" ve "te'vil" kelimeleriyle Hz. İsa'nın teolojik kimliği hakkında Hz. Peygamber'le tartışan bir grup Necranlı Hristiyan'ın tutumuna işaret edilmiştir.⁹⁹

Gelinen bu noktada "re'y tefsiri" ve/veya "re'yle tefsir" kavramlaştırmasının isabetli olmadığını, "re'y tefsiri" yerine te'vil denilmesi gerektiğini bir kez daha vurgulamak gerekir. Bu arada İmam el-Mâtürîdî'nin "Tefsir sahabeye mahsustur." şeklinde zikrettiği ifade ile İbn Teymiyye'nin "ehsanü turukî't-tefsîr" başlığı altında sahabe kavline atfettiği işlevin büyük ölçüde örtüştüğü de kaydedilmelidir. Bununla birlikte, "Tefsir sahabeye mahsustur." önermesi tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü sahâbilerden bütün ayetlerle ilgili tefsir bilgisi nakledilmediği gibi, tüm sahâbiler bu alanda yetkin kimseler de değildir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un, "Vallahi ben Allah'ın kitabındaki her bir ayetin kim hakkında ve nerede indiğini bilirim." sözünü aktarmak veya İbn Abbas'ın "tercümanü'l-kur'ân" diye anıldığını vurgulamak,¹⁰⁰ bütün sahabenin tefsir otoritesi olduğunu göstermez. Nitekim İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'la ilgili bu bilgileri aktaran İbn Teymiyye de, "Bilhas-sa sahabenin büyükleri ve âlimleri" gibi bir ayrım da bulunmuş, ayrıca, "Şayet Kur'an'ın tefsiriyle ilgili nakli bilgi sahabe kavillerinde de bulunmazsa, o takdirde..." şeklinde bir ifade

99 Bkz. Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut trs., I. 357-358; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 162-164; Ebû Muhammed el-Begavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, I. 276.

100 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 163.

kullanmıştır. Şu halde, “Tefsir sahabeye mahsustur.” önermesini, “Sahabe Kur’an’ı baştan sona en yetkin biçimde izah etmiştir.” şeklinde anlamak yerine şöyle yorumlamak gerekir:

Sahabeden sahih nakille gelen bir tefsir bilgisinin otoritesi tartışılmaz; zira bu nakildeki bilgi Kur’an’ın aslî ve tarihî anlamını ortaya koyar. Buna mukabil Kur’an araştırmacılarının kendi bilgi birikimlerine dayalı yorumları aynı değerde değildir. Üstelik bu yorumlar doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Dolayısıyla seleften nakil yoluyla gelen izahların adına tefsir, diğer bütün yorumlara te’vil denilmeli, bu iki farklı kategori birbiriyle özdeşleştirilmemelidir. Diğer taraftan sahabe ve tâbiûn ulemasına ait Kur’an yorumlarının hatırı sayılır bir kısmı re’y temelli olsa da hem vahyin nazil olduğu vasata yakınlık, hem Kur’an diline aşinalık, hem de mezhebî ihtilafların zuhurundan önceki bir dönemde yaşamışlık gibi hususiyetler sebebiyle, ilk Müslüman nesillere ait izahlar/yorumlar teknik anlamda te’vil olarak değerlendirilmemeli; fakat Ehl-i hadis ve Selefilik paradigmasında olduğu gibi, hücciyet açısından mutlaklaştırma cihetine de gidilmemelidir.

Tefsirin hadis ve rivayet temelli olmasına rağmen “re’y ile tefsir” tabirinin kendisine alan açması ve birtakım şartlar dâhilinde re’ye dayalı tefsirin caiz olduğu noktasında yaygın kanaat oluşması, İslam düşünce tarihindeki ilmî, fikrî ve siyasi ekollerin ortaya çıkmasının bir sonucudur. Özellikle ilk hicrî asırdan itibaren alevlenen siyasi ihtilaflar, ardından baş gösteren mezhebî zıtlasmalar ve itikadî tartışmalar bir yandan Kur’an’ın temel referans metni olarak kullanılmasına, bir yandan da tefsir faaliyetinin nakil ve rivayetten re’y ve dirayete evrilmesine yol açmıştır. M. Hüseyin ez-Zehebî bu dönemi tefsirin gelişim seyrinde beşinci aşama olarak nitelendirmiş ve zaman olarak da Abbasiler dönemiyle tarihlendirmiştir. Abbasilerden günümüze kadar süregelen bu aşamada tefsir seleften menkul rivayetlerle sınırlı olmaktan çıkıp aklın etkin rol oynadığı bir faaliyet hâline gelmiştir. Buna paralel olarak gerçekte Kur’an’la hemen hiçbir ilgisi olmayan sayısız mesele “tefsir” isimli kitaplara girmiş ve dolayısıyla tefsir hem

Kur'an'ı anlama ve açıklama faaliyeti, hem de bu faaliyetin semeresi olarak tefsirden çok başka bir şey haline gelmiştir. Zehebî bu gelişim seyriyle ilgili olarak şunları söylemiştir:

[Abbasiler döneminde] lûgat, sarf ve nahiv ilimleri tedvin edildi; fikhî konularla ilgili ihtilaflar ekolleşti; kelâmî meseleler zuhur etti. Yine Abbasiler döneminde mezhebi taassup olgusu boy gösterdi ve İslamî fırkalar kendi görüşlerini yaymaya, bu görüşlerin propagandasını yapmaya başladı. Bu arada birçok felsefe kitabı tercüme yoluyla İslam kültürüne kazandırıldı. İşte bütün bu farklı ilim dalları ve bunlarla ilgili konular tefsir alanına girdi ve hatta tefsirin önüne geçti. Buna paralel olarak tefsirde aklın rolü ve işlevi nakle baskın çıkar hale geldi. Dahası, aklilik, esbâb-ı nüzul gibi rivayet malzemesinden bütünüyle bağımsız olmamakla birlikte tefsir kitaplarında en baskın özellik haline geldi.¹⁰¹

Tasavvufî Kur'an Yorumlarının Mahiyeti ve Tefsir Değeri

Klasik dönemlerde sûfilerin Kur'an ayetleriyle ilgili görüş ve yorumlarını ifade maksadıyla işaret, itibar, hakikat, latife, sır gibi çeşitli kelimeler ve terimler kullanılmış, son dönemde ve günümüzde ise "işârî tefsir" tabiri yaygınlık kazanmıştır. Bize göre "işârî tefsir" tabiri hem anlam hem kullanım açısından sorunludur. Her şeyden önce bu tabirde, tıpkı "re'y tefsiri" veya "re'y ile tefsir" tabirinde olduğu gibi, kelime ve terimlerin gevşek ya da özensiz kullanımı söz konusudur. Şöyle ki Zürcânî *Menâhilü'l-İrfân* adlı eserinde, mutasavvıflara ait Kur'an yorumlarını "işârî tefsir" (*et-tefsîru'l-işârî*) başlığı altında ele almış ve fakat "işârî tefsir" diye isimlendirdiği bu yorum tarzını, "Sülûk ve tasavvuf erbabına zuhur eden gizli işaretten dolayı Kur'an'ı zahirinden farklı ama aynı zamanda maksud olan zahiri mana ile de telif edilebilir biçimde, şekilde te'vil etmek." (*hüve te'vilü'l-kur'âni bi-ğayri zâhirihi li-işâretin hafıyyetin tezharu li-erbâbi's-sülûki ve't-tasavvuf ve yümkinü'l-cem'u beynehâ ve beyne'z-zâhiri'l-murâdi eyzan*) şeklinde tanımlamıştır.¹⁰² Bu tanıma göre "işârî tefsir" diye

101 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I. 101.

102 Zürcânî, *Menâhîhü'l-İrfân*, II. 78.

isimlendirilen şey aslında tefsir değil, te'vildir. Ama gel gör ki Zürkânî bu tanımın ardından "işârî tefsir" tabirini kullanmaya devam etmiş, hatta Bâtınilerin aşırı yorumlarını *tefsîru'l-bâtınıyyeti'l-melâhideti* diye nitelendirmiştir. Üstelik bu nitelendirmeyi yaparken klasik Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarına atıfla, "Tasavvuf erbabının Kur'an tefsiriyle ilgili görüş ve yorumlarının tefsir hüviyetinde olmadığı söylenmiştir." mülahazasını da zikretmiştir.¹⁰³

Terim kullanımındaki bu tür özensizlikler başka çağdaş müelliflerin eserlerinde de mevcuttur. Örnek vermek gerekirse, M. Hüseyin ez-Zehbî sûfilerin Kur'an yorumlarını "tefsîru's-sûfiyye" diye kavramlaştırmış, hatta Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi vahdet-i vücudçu sûfilerin tekellüflü yorumları hakkında "et-tefsîru's-sûfî en-nazarî" (nazarî tasavvufî tefsir) tabirini kullanmıştır.¹⁰⁴ Bu tarz kullanımlar, "Galat-ı meşhur lügatı fasihten evladır." fahvasınca olsa gerek, ülkemizdeki birçok Kur'an ve tefsir araştırmacısı tarafından da tekrarlanmıştır. Hâlbuki geçmiş dönemlerdeki ulema kelime ve terim seçiminde gayet titiz davranmıştır. Mesela Zerkeşî (ö. 794/1392), "Denilir ki sûfilerin Kur'an tefsiri bağlamında söyledikleri şeyler tefsir değildir. Bunlar ancak onların Kur'an tilaveti sırasında ortaya çıktığını fark ettikleri manevi hakikatler ve istiğrak/vecd halleridir." demiş,¹⁰⁵ Suyûtî (ö. 911/1505) ise daha sarıh ve özenli bir ifadeyle, "Sûfilerin Kur'an'la ilgili görüş ve yorumları tefsir değildir." (*ve-emmâ kelâmü's-sûfiyyeti fi'l-Kur'ân fe-leyse bi-tefsîr*) demeyi yeğlemiştir.¹⁰⁶

Başta da belirtildiği gibi geçmiş dönemlerde sûfilere ait Kur'an yorumları genellikle işaret, latife gibi kelimeler/kavramlarla ifade edilmiş, tasavvufî Kur'an yorumlarını muhtevi eserlerin tefsir diye isimlendirilmemesine özen gösterilmiştir. Sözgelimi Kuşeyrî (ö. 465/1072) Kur'an'ın

103 Zürkânî, *Menâhîhü'l-İrfân*, II. 79.

104 Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, II. 236-241.

105 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 170.

106 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1218.

tasavvufî yorumuyla ilgili eserini *Letâîfû'l-İşârât*, Necmeddin Dâye (ö. 654/1256) *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî* (Aynu'l-Hayât veya *et-Tevîlâtü'n-Necmiyye*), Reşîdüddîn el-Meybûdî (ö. 520/1126'dan sonra) *Keşfü'l-Esrâr ve Uddetü'l-Ebrâr*, İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* diye isimlendirmiştir. Gerçi Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) her sureden birkaç ayetin tasavvufî yorumunu içeren eseri *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) eseri ise *Hakâiku't-Tefsîr* ismini taşır; fakat Tüsterî'nin eseri bizzat kendi telifi olmadığı gibi, eserin bu şekilde isimlendirilmesi de ona ait değildir. Sülemî'nin eserine gelince, bu eserin *Hakâiku't-Tefsîr* diye isimlendirilmesi özellikle Ebû'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) tarafından çok ağır bir dille eleştirilmiştir.

Hakâik, letâif, keşf gibi isimlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, sûfîlerin Kur'an yorumları tefsirden çok farklı bir niteliğe sahiptir. Bize göre bu tür yorumlarla ilgili en isabetli nitelendirme "tasavvufî-irfânî te'vil"dir.¹⁰⁷ Sûfîlerin te'villeri aslında "i'tibar" kavramında ifadesini bulan irfânî düşünce ve kıyasın ürünüdür. Arap dilinde "geçmek, katetmek" anlamındaki *abr* kelimesinden türeyen itibar kelimesi mantık terminolojisinde, bir şeyi benzerinin bilinen özelliklerini dikkate alarak kavramayı, iki şey arasında zihinsel intikalle sonuç çıkarmayı ifade eder.¹⁰⁸ Mutasavvıflar i'tibarî irfânî bir kıyas olarak kullanır ve bu sayede "Nazir naziri anımsatır." ve/veya "Nazir nazirini çağırıştırır." fahvasınca zahirden bâtına intikal imkânı sağlar.

Tasavvufî epistemolojiye göre Kur'an'daki kelime, lafız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen yalın/temel/yüzeysel (zahr-zahir) anlamlarından başka, sûfinin marifetteki derecesine

107 İrfânî te'vil kavramlaştırması hakkında bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2011, s. 57-61; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, İstanbul 1999, s. 353-406.

108 İ'tibar kavramı hakkında bkz. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilahâtî'l-Funûn*, Beyrut 1996, I. 227; Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1993, s. 147-148.

göre genişleyen iç/içrek/derin (batn- bâtn) manaları da vardır. Bu bâtnî manalara ulaşmak, bilgi birikimi, tefekkür kabiliyeti ve ahlâkî olgunluğun yanında keşf ve ilham gibi bilgi kanallarının açık olmasını gerektirir. Sûfilerin kalbe doğan işaretler ve/veya bâtnî manalarla ilgili meşruiyet delilleri arasında tefekkür ve tedebbür ile Kur'an okumayı salık veren ayetler çok önemli bir yer tutar. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Muhammed 47/24. ayetle ilgili olarak, "Allah, Hz. Peygamber'e ittiba ederek, içini-dışını temizleyen ve bildikle-riyle amel eden kimseleri bilmedikleri bir ilme muttali kılar. Bu ilim işaret ilmidir." demiştir.¹⁰⁹ Tasavvufi yorumun meşruiyet delilleri arasında Kur'an'daki her ayetin zahr, batn, had ve matla'/muttala' olmak üzere dört ayrı mana boyutunun bulunduğunu belirten rivayetler de önemli bir yer tutar;¹¹⁰ ancak bu rivayetler hem sübut hem delalet açısından ciddi problemler taşır. Hatta İbn Teymiyye gibi bazı âlimlere göre söz konusu rivayetler uydurmadır.¹¹¹

Sûfiler tasavvufî-işârî yorumların meşruiyetiyle ilgili aklı deliller de serdetmişlerdir. İmam Gazâlî (ö. 505/1111) bu konuda şunları söylemiştir: "Sırf zâhirî tefsirle meşgul olan ilim erbabı, kimi mutasavvıfların Kur'an'daki bazı kelimeleri İbn Abbas ve diğer müfessirlerden nakledilen tefsir bilgilerine muhalif tarzda te'vil etmeleri hususunda nahoş sözler söylemiş ve bu tür te'villerin küfürle eşdeğer olduğuna hükmetmiştir..."¹¹² Bir an için kabul edelim ki tefsir ehlinin

109 Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma'*, Kahire 1960, s. 147-148.

110 Celâleddin es-Suyûtî, *Te'yîdül-Hakîkatil-Âliyye*, Halep 2002, s. 17; a. mlf., *el-İtkân*, II. 1219-1221.

111 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 103. Zâhir-bâtn rivayetleri hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtnîlik ve Bâtnî Te'vil Geleneği*, İstanbul 2011, s. 240-248.

112 Gazâlî'nin burada söz konusu ettiği zahir müfessirlerinden maksat, büyük ihtimalle Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'dir. Çünkü Vâhidî'nin, "Sülemî *Hakâikü't-Tefsîr* adlı bir eser telif etmiş, ama eğer bu zat eserinin Kur'an tefsiri olduğunu iddia etmişse, onu kesinlikle tekfir ederim." dediği bilinmektedir (Bkz. Şemseddin ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1984, XVIII. 342). Gazâlî Kur'an tefsiriyle ilgili müstakıl bir eser yazmama sebebiyle ilgili bir soruya, "Üstadımız Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin bu alanda telif ettiği eserler kâfidir." şeklinde cevap vererek Vâhidî'nin tefsirdeki otoritesinin tartışılmaz olduğunu dile getirmiş, ayrıca, "Kim Allah'ın

bu hükmü doğrudur; peki o zaman Kur'an'ı anlayanın, geçmişten/seleften gelen tefsir malumatını ezberleyip tekrarlamaktan başka ne kıymeti olabilir?! Bilinmelidir ki, 'Kur'an'ın ihtiva ettiği mana, zahiri tefsirle ortaya konulandan ibarettir; onun bundan başka bir mana boyutu yoktur' diyen kişi, böyle söylemekle ancak kendi anlayış kapasitesiyle ilgili ihbarda bulunmuş olur. Gerçi o kişi mezkûr sözüyle kendisi hakkında doğru bildirimde bulunmuştur; fakat bütün herkesin kendi idrak ve anlayış kapasitesinde olduğuna hükmetmekle yanlış yapmıştır. Gerçekte birçok rivayet (haber/ eser) Kur'an'daki manaların derin anlayış ve kavrayış sahiplerine (ehl-i fehm) açılıp genişleyen nitelikte olduğunu gösterir. Şayet Kur'an'ın menkul/me'sûr tefsirden başka bir anlam düzeyi olmasaydı Hz. Peygamber, 'Kur'an'ın zâhiri, bâtını, haddi ve matlâı vardır' buyurmaz; Hz. Ali de, "İsteseydim sadece Fatiha suresinin tefsirinden yetmiş deve yükü kitap yazardım." tarzında bir söz söylemezdi. Bazı âlimler her ayetin altmış bin mana taşıdığını, anlaşılmayı/açıklanmayı bekleyen manaların bundan çok daha fazla olduğunu söylemiş, diğer bazı âlimler ise bir adım daha ileri giderek, 'Kur'an 77200 ilim ihtiva eder. Zira onun her kelimesi bir ilimdir. Sonra bu sayı dört katına çıkar. Çünkü her kelimenin zâhiri, bâtını, haddi ve matlâı vardır' demişlerdir... Özetle, bütün ilimler yüce Allah'ın fiillerine ve sıfatlarına dâhildir. Kur'an'da O'nun zat, ef'âl ve esmasının şerhi vardır. İşte bu ilimler sonsuz ve sınırsızdır. Kur'an'da bütün bu ilimlere işaret vardır. Söz konusu ilimlere ayrıntılı biçimde vâkıf olmak Kur'an'ı derinden anlayıp kavramaya bağlıdır. Onun salt zahiri tefsiri bu derin kavrayış ve anlayışa işaret etmez. Bilakis düşünce ve fikir düzeyinde müşkillere yol açıp insanlar arasında ihtilafa konu olan her meseleyle ilgili olarak Kur'an'da birtakım işaretler ve delaletler mevcuttur; fakat bunlara vukufiyet ehl-i fehm olanlara mahsustur.

kitabını/kelamını Rasûlullah'tan dinlemek isterse Vâhidî'nin tefsirini okusun." demişse de (Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân*, Beyrut 1974, II. 155; Cevdet Muhammed el-Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecühû fî't-Tefsîr*, Kahire trs., s. 403), sonuça onun Sülemi ve *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eseriyle ilgili tenkidini pek tasvip etmemiştir.

Hâl böyleyken, nasıl olur da Kur'an'ın zahirî anlam aktarımı ve açıklaması kâfidir, denilebilir."¹¹³

Gazâlî'nin bütün bu söyledikleri Vâhidî'nin, "Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî *Hakâiku't-Tefsir* adlı bir kitap yazmış; eğer o eserinin tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir." şeklindeki ağır eleştirisine bir nevi reddiye mahiyetindedir. Gazâlî'nin işârî Kur'an yorumlarını temellendirme tarzı bir yana, bu bağlamda Vâhidî'nin eleştirisi üzerinde durmak ve onun tefsirden ne anladığını ortaya koymak gerekir. Vâhidî *Esbâbü'n-Nüzûl* adlı eserinin kısa mukaddimesinde, "Kur'an'ın nüzul sebepleri hakkında vahyin nüzulüne tanıklık eden ve nüzul sebeplerini bilen kimselerden nakil/rivayet ve semaya dayanmaksızın görüş beyan etmek helal değildir." dedikten sonra selef âlimlerinin Kur'an ve tefsir konusunda ne denli ihtiyatlı davrandıklarından söz etmiş, bunun ardından da, "Günümüzde herkes kendi yularını cehaletin eline vermiş halde sırf yalan ve iftira kabilinden görüşler uyduruyor. Bunu yaparken de ayetlerin nüzul sebeplerini bilmeyen kimselere yönelik [nebevî] tehdidi hiç düşünmüyor." ifadelelerini eklemiştir.¹¹⁴

el-Basît adlı eserinin mukaddimesinde Kur'an tefsirinin nakil ve semadan ibaret olduğunu söyleyen Vâhidî¹¹⁵ mukaddimenin sonunda kendi tefsir yöntemiyle ilgili olarak şu bilgileri vermiştir: "Sıra ayetin tefsirine geldiğinde, her ayetin tefsirine İbn Abbas'a aidiyetini tespit ettiğim izahlarla başladım (*ve-ebteidü fî külli ayetin inde't-tefsîr bi-kavli ibn Abbas mâ vecedtü lehû nassan*); ardından tefsir ilminde otorite sahibi olan diğer sahâbiler ve tâbîlerin görüşlerini aktardım. Bu arada onların görüşleri ile ayetlerin lafzı arasında uzlaşmayı da sağladım. Lafzın muhtemil olmadığı, Arap dilinde de hiç-

113 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, Beyrut trs., I. 289.

114 Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 4.

115 Vâhidî *el-Vasît* adlı tefsirinin mukaddimesinde de tefsir alanında vahyin nüzulüne şahitlik eden kimselere (sahâbiler) ait nakillerden bağımsız olarak, akıl-tedebür ve re'y-tefekkür temelinde görüş beyan etmenin caiz olmadığını açıkça ifade etmiş, hatta "Kitap ve Sünnet dışında kalan ve bu ikisine dayanmayan her ilim bâtıldır." demiştir. Bkz. Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, Beyrut 1994, I. 47, 49.

bir karşılığının bulunmadığı fasit görüşler ve pespaye izahlara gelince, benim nazarımda hiçbir değer taşımadıkları için bunları zikretmeye vakit harcamadım.”¹¹⁶

Vâhidî *el-Basî'te* ilk olarak ayetlerdeki kelimeleri lügat açısından izah eder; ardından nahivle ilgili izahlara geçer. Daha sonra “fe-emme't-tefsîr” ifadesiyle tefsire başlar ve ilkin çoğunlukla İbn Abbas'ın görüşlerini aktarır. Bu tarzından anlaşılabacağı üzere Vâhidî'nin “tefsir”den anladığı şey, öncelikle Kur'an kelimelerinin Arap dili ve grameri açısından açıklanması, ardından ayetlerde kastedilen mananın saha-be ve tâbiûndan gelen rivayetlere atıfla ortaya konulmasıdır. Buna göre tefsir faaliyeti, vahyin nüzûl vasatında anlaşılmış ve açıklanmış olan mananın rivayet yoluyla tespit edilmesi ve aynı zamanda bu mananın Arap diline uygunluğunun gösterilmesidir. Diğer bir ifadeyle Vâhidî için tefsir, dilin imkân ve sınırları dâhilinde ve aynı zamanda selefte ait nakiller ışığında Kur'an ayetlerinin aslî ve tarihî anlamlarını ortaya koymaktır. Selefin izahlarıyla bağdaşmayan, Arap dilinde karşılığı bulunmayan yorumlar, Vâhidî'nin ifadesiyle, “fasit görüşler”den (*el-akvâlû'l-fâside*) ibarettir.

Vâhidî tefsir faaliyetinin çerçevesini bu şekilde belirlediği için, Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'ini, “Eğer Sülemî bu eserinin tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir.” diye eleştirmiştir. Çünkü Sülemî “Tefsirin Hakikatleri” diye isimlendirdiği eserde sûfilerin çeşitli ayetlerle ilgili görüş ve yorumlarını derlemiştir ki bunların kahir ekseriyeti tasavvufî aforizmalar niteliğindedir. Mutasavvıfların kimi zaman iç dünyalarına doğan, kimi zamanda i'tibar yoluyla ulaşılan işârî-bâtınî yorum ve anlamları “tefsir” diye nitelendirmek, Vâhidî'nin nezdinde Allah'ın kelimesindeki mana ve maksat hakkında yalan konuşmak, hatta Allah'ın kelamıyla ilgili bühtanda bulunmak gibi algılanır. Dahası, sûfilerin aforizmatik yorumlarına tefsir demek, “Allah'ın kastettiği mana filan sûfinin şu yorumundaki manadır.” demekle aynı kapıya çıkar ki bu da bir bakıma Kur'an hakkında yalan konuşmak, dolayısıyla küfre adım atmak olur.

Vâhidî'nin Kur'an tefsirinin mahiyetiyle ilgili bakış açısı, bilhassa sahabe ve selef ulemasına yönelik vurgusu ile lafzın zahirî manasına sadakat noktasında Ehl-i hadis çizgisiyle uyum arz eder.¹¹⁷ Müteahhir dönem Sünnî hadis usulü gelenekindeki en temel eserlerden birinin müellifi olan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) tefsir konusunda Vâhidî'yle aynı düşünmesi de bunu destekler. İbnü's-Salâh, Vâhidî'nin söz konusu eleştirisini zikrettikten sonra şunları söyler: "Kanımca, güvenilir bir sûfî [Sülemî'nin eserinde zikredilen yorumlara benzer] yorumlar yapar, fakat bunların tefsir olduğunu ileri sürmez ve bu yorum tarzını Kur'an'da zikredilen bir kelimeyi izah yöntemi olarak benimsemezse, kâfir olmaz. Yok eğer, böyle yaparsa, o zaman Bâtinîlerin te'vil tarzını benimsemiş olur. Haddi zatında sûfîlerin yorumları, Kur'an'daki mana/mefhumu naziriyle/benzeriyle ifade etmekten ibarettir. Çünkü nazîr (benzer) nazîrini anımsatır; nazîr nazîriyle anılır. Sûfîlerin, "*Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınuvuzda olanlarla savaşın!*" (Tevbe 9/123) ayetini, 'Biz kendi nefislerimiz ve dolayısıyla en yakınımızdaki kâfirlerle savaşmaya memur kıldık.' şeklinde anlayıp yorumlamaları bu kabildendir. Bununla birlikte, sûfîler böyle yorumlarla mütesahil davranmamış olsalardı keşke. Çünkü bu tarz yorumlar yanlış anlama ve zihin karışıklığına yol açar."¹¹⁸

Görüldüğü gibi İbnü's-Salâh tefsirin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hususunda Vâhidî ile hemfikirdir. Daha açıkçası, İbnü's-Salâh da sûfîlerin Kur'an yorumlarının tefsir değeri taşımadığını söylemekte, fakat Vâhidî'den farklı olarak söz konusu yorumları daha ılımlı ve toleranslı bir yaklaşımla değerlendirmek gerektiğine dikkat çekmektedir. İbnü's-Salâh'ın bu yaklaşımı Sünnî-kelâmî paradigma içeri-

117 Tefsirde nakil ve selef vurgusuna rağmen Vâhidî'nin özellikle İbn Teymiyye gibi Selefi âlimler tarafından eleştirilmesi ilk bakışta garip karşılanabilir. Ancak Mukâtil b. Süleyman'ın Sa'lebî tarafından, Sa'lebî'nin Vâhidî tarafından temel tefsir kaynağı olarak kullanılması dikkate alındığında, bunun kişiye özel olmaktan çok, paradigmatik bir eleştiri olduğu anlaşılır.

118 Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilü İbnü's-Salâh*, Beyrut 1986, II. 196-197.

sinde tasavvufî yorum geleneğine meşru bir zemin oluşturma çabası olarak okunabilir. Aslında bu yaklaşım, Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazâlî'nin (ö. 505/1111) müteselsil çabalarıyla tasavvufu Ehl-i Sünnet bünyesine ekleme ve aynı zamanda Şii irfânıyla tasavvuf arasındaki bağlantıyı kesme projesinin bir parçası ve yansımasıdır. Bilindiği üzere Kelâbâzî *et-Ta'arruf* adlı eserinde tasavvufu Ehl-i Sünnet itikadına uyarlamış, Kuşeyrî *er-Risâle*'de tasavvufun temel konu ve kavramlarını aynı itikada uygun şekilde tanımlamış, Gazâlî ise *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*'de hakikat-şariat karşıtlığını nefyederek paradigmatik açıdan tasavvuf ile fıkıh arasında uzlaşa sağlamıştır. İşte bu çabalar neticesinde sûfilere Kur'an yorumları "tefsir" kategorisine dâhil edilmemekle birlikte, tümünden reddetme cihetine de gidilmemiş, bilakis Kur'an yorumlarında irfânî bir renk ve zenginlik olarak değerlendirilmiştir.

İşârî yorumlarla ilgili toleranslı yaklaşım İbnü's-Salâh'ın yanı sıra İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Şâtıbî (ö. 790/1388), Zerkeşî (ö. 794/1392), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi birçok âlim tarafından da az çok benimsemiştir. Mesela İbn Teymiyye Kur'an'ın genel mana ve mesajına ters düşmeyen işârî yorumların kabul edilebilir olduğunu, buna mukabil Gazâlî ve bilhassa Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bazı yorumlarının Bâtınîlerin te'villerine benzemesinden dolayı makbul sayılamayacağını söylemiştir.¹¹⁹ İbn Teymiyye'ye göre bâtinî mana ya özü itibarıyla bâtıl ya da sahih ve makbul olur. Bâtınîlere ait yorumlar gerek selefe ait nakillerde gerekse Arap dilinde hiçbir karşılığı bulunmadığı, dolayısıyla hem delil hem medlul açısından yanlış olduğu için özünde bâtıl ve merduttur. Gazâlî ve İbn Arabî gibi sûfilere ait bazı yorumlar bu kapsamdadır. Özü itibarıyla sahih ve makbul olan bâtinî yorum ve anlamlara gelince, sûfiler bu tarz yorumlar/anlamları Kur'an ve hadislerde geçen, fakat söz konusu anlamları ifade maksadıyla serdedilmeyen lafızlarla temellendirir. Tasavvuf

119 İbn Teymiyye, "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: II, sayı: 6 (2001), s. 265-302.

ehli bu tarz yorumlarını işaret diye isimlendirir. Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'inde bu tarz yorumlarla ilgili birçok örnek mevcuttur.¹²⁰

Buna benzer bir yaklaşım Ebû İshak eş-Şâtibî (ö. 790/1388) tarafından da benimsenmiştir. Şâtibî'ye göre zâhir Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde lisanî düzeyde bir anlamaya karşılık gelirken, bâtın, Allah'ın kelâmındaki murad ve maksadın kavranılmasını ifade eder. Bunun dışında bir zâhir-bâtın tanımlaması yapan kişinin, tefsirde yeni bir yöntem ortaya koymuş olduğunu, bu yüzden kendisine özgü zâhir-bâtın anlayışını mutlak surette sağlam bir delille temellendirmesi gerektiğini belirten Şâtibî bâtın mananın Arap dilindeki verilere uygun olması ve bu manayı destekleyecek hâricî bir delil (nass) bulunması şartını da koşar. Bu bağlamda aktardığı örneklerde sûfîlerin bazı yorumlarının Kur'anî bütünlük içerisinde değerlendirilmesinin imkânına işaret etmekle birlikte, diğer bazı yorumlarını, mesela, Tâ-hâ 20/12. ayette geçen "fahla' na'leyk" (Nalinlerini çıkar) ifadesindeki "na'leyn" (iki nalin) kelimesine "iki âlem/dünya" şeklinde bir anlam yüklenmesini kabul edilebilir olmayan bir yorum olarak değerlendirir. Şâtibî'ye göre bu ve benzeri yorumlar, Kur'an'ın ilk muhatapları olan ve onu en iyi anlayıp yorumlayan selefın anlayışına muvafık değildir.¹²¹

Bu görüşlerden anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye ve Şâtibî işârî yorumların kabul edilebilirliği noktasında birtakım şartlara atıfta bulunmuşlardır. Hatta denilebilir ki işârî yorumla ilgili olarak, (1) Kur'an'ın zâhir manasına muhalif olmaması, (2) Asıl maksadın bâtınî-işârî mana/yorum olduğu iddiasında bulunulmaması, (3) Şer'î ve aklî bir muarızın bulunmaması, (4) İşârî yorumu destekleyici mahiyette şer'î bir şahidin bulunması¹²² şeklinde tatad edilen şartlar büyük ölçüde İbn Teymiyye ve Şâtibî'nin değerlendirmeleri ekseninde oluşmuş/oluşturulmuştur.

120 İbn Teymiyye, "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", s. 279-280.

121 Ebû İshak eş-Şâtibî, *el-Muwâfakât fî Usûli's-Seria*, Beyrut 1997, III. 346-367.

122 Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 21.

Söz konusu şartlar bir yönüyle tasavvufî-işârî yorum tarzını kontrollü biçimde Sünnî beyânî-kelâmî sistemin içine alma, diğer bir yönüyle de Şîî-İsmâîlî geleneğe özgü bâtinî te'vil tarzını tümünden olumsuzlayıp dışarıda tutma işlevi görür. Teftazânî (ö. 793/1390) tasavvufî-işârî yorum ile bâtinî te'vil arasındaki bu kategorik ayrımı şöyle gerekçelendirmiştir: “Mülhidler Bâtinî olarak isimlendirilmiştir. Çünkü onlar nassların zâhirî manalarının yok hükmünde olduğunu, bilakis yalnızca Muallim'in (İmam) bilebileceği birtakım gizli manalarının bulunduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarındaki temel maksat şeriatı tümüyle ilga etmektir. Hâlbuki bazı gerçek ilim sahibi kimseler nassların zâhirî manalarına göre yorumlanacağı görüşünü benimsemişler; fakat bunun yanında sülûk/tasavvuf ehline açılan ve zâhirî manalarıyla uzlaştırılması mümkün olan birtakım gizli işaretlerin mevcudiyetini de kabul etmişlerdir.”¹²³

Tasavvuf geleneğindeki farklı eğilimlerden dolayı işârî yorumların makbullük ve merdutluğu ile ilgili olarak daha spesifik ayrımlar da yapılmıştır. Buna göre Kur'an'ın zahiri manasına ve İslam'ın genel şer'i ve itikâdî prensiplerine ters düşmeyen işârî yorumlar “makbul işârî tefsir”, söz konusu şartlara uymayan yorumlar ise “nazarî sufi tefsir” diye kategorize edilmiştir. Diğer bir deyişle, muhtemelen ameli-nazarî tasavvuf ayırımından hareketle sûfîlerin Kur'an yorumları “feyzî-işârî sûfî tefsir-nazârî sûfî tefsir” şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuş ve böylece makbullük-merdutluk noktasında işârî yoruma kesin bir sınır çizilmeye çalışılmıştır. M. Hüseyin Zehebî'nin değerlendirmesine göre “işârî sûfî tefsir” (yorum), mutasavvıfın ruhî riyazetine dayandığı gerekçesiyle makbuldür. “Nazarî sûfî tefsir” ise mutasavvıf ya da filozofun indî görüşlerine ve nazariyelerine dayandığı gerekçesiyle merduttur. Sözgelimi, Tüsterî ve Sülemî'nin eserlerindeki işârî yorumlar genelde kabul edilebilir mahiyettedir. Buna mukabil, tasavvuftan ziyade tasavvufun felsefesiyle meşgul olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdürrezzâk

el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi sûfilere ait birçok yorum kabul edilebilir nitelikte değildir.¹²⁴

Aslında tasavvufî-işârî yorumlarla ilgili bu kategorik ayırım da yine İbn Teymiyye ve Şâtîbî'nin konuyla ilgili tespit ve değerlendirmelerine dayanır. Kanaatimizce, işârî yorumlarla ilgili makbullük ve merdutluk ölçütlerinin tayin ve tespitinde Selefi düşünce çizgisi belirleyici rol oynamıştır. Selefilüğün köken itibariyle Ehl-i hadis ekolünün gelişmiş ve sistemleşmiş şekli olduğu dikkate alındığında, sûfilere ait yorumların sahih olup olmadıklarını belirleyen paradigmanın temelinde Ehl-i hadis paradigması olduğu rahatlıkla söylenebilir. Öte yandan, işârî yorumlarla ilgili şartlar ve kategorik ayrımların pratikte fazla bir değer taşıdığını söylemek pek mümkün değildir. Çünkü "işârî tefsir" diye adlandırılan yorum tarzında, kimi zaman hisler ve hallerin (mevâcid) ağır basması ve bu konuda nesnel delil/hüccet ortaya koymanın imkân dâhilinde bulunmaması gibi hususlardan dolayı bazen bir eserin içerisinde, hatta aynı sayfasında dil kurallarıyla denetlenebilirlik açısından hem makbul hem de merdut yorum örneklerine rastlamak mümkün olabilmektedir.

Sonuç olarak, sûfilere ait yorumların "işârî tefsir" diye isimlendirilmesi doğru değildir. Her şeyden önce "işârî tefsir" isimlendirmesi, "tefsir" kavramının gelişigüzel biçimde istimal edilmesidir. Ayrıca, bu isimlendirmenin modern dönemde revaç bulduğu belirtilmelidir. Günümüzdeki Kur'an ve tefsir araştırmalarıyla kıyaslandığında, dinî ilimlerle ilgili istilahlar ve anahtar kavramları kullanma hususunda geçmiş ulemaya ait eserlerin çok daha titiz ve dakik ifadeler içerdiği gerçeği teslim edilmelidir. Sûfilere ait yorumların "tefsir" değeri taşı-maması bir yana, bu yorumların mana ve muhteva itibariyle okuyucunun pratik hayatında anlamlı bir karşılık bulması da söz konusu değildir. Çünkü tasavvuf hâl ilmidir; dolayısıyla "Tatmayan bilmez." fahvasınca, Kur'an'ın herhangi bir ayetiyle ilgili işârî mananın sûfinin kalbinde veya zihninde be-

124 Zchebî, *et Tefsir ve'l-Müfessirün*, II. 241-246; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19-21.

lirmesi, onun kişisel tecrübelerinden hâsıl olan bir semeredir. Bu semerenin sûfî olmayan birinin kalbine ilka edilmesi söz konusu olmadığı gibi, dille naklinin başka insanların kalbinde tesir icra etmesi de söz konusu olmasa gerektir. Çünkü sûfinin kişisel tecrübeyle keşfettiği işârî mana “kâl”den öte “hâl”den sadır olmuştur. Söz konusu hâl az çok dile getirilse bile, o hâli bizzat yaşamayan insanlarda güzel bir söze muttali olmanın dışında pek fazla bir anlam ifade etmez. Hatta denilebilir ki işârî yorumlar, seyr ve sülûk erbabı olmayan kimi insanlar nezdinde aforizma türünden sükseli sözler olarak da algılanabilir. Bir örnek vermek gerekirse, Sülemî besmeledeki *rahmân* ve *rahîm* kelimeleriyle ilgili olarak, “Allah niyetle rahmân, ismetle rahîmdir; tecelli ile rahmân, tevellî ile rahîmdir; nurların keşfiyle rahmân, sırlarla ilgili emanetleri muhafazayla rahîmdir; zatıyla rahmân, sıfatlarıyla rahîmdir.” gibi görüşler nakletmiş; Fatiha suresindeki *ıyyâke na’budü ve ıyyâke nesteîn* ayetiyle ilgili olarak da, “Biz iradeyle yalnız sana ibadet eder, himmetle yalnız senden medet dileriz; biz emrinle yalnız sana ibadet eder, fazlınla yalnız senden medet dileriz; biz zâhir olarak yalnız sana ibadet eder; bâtın olarak yalnız senden medet dileriz; biz müşahede üzere yalnız sana ibadet eder; bela ve musibetlere karşı yalnız senden medet dileriz.” tarzında yorumlara yer vermiştir.¹²⁵ Bu yorumlar ilk nazarda dikkat çekici ve cezbedici görünse de hem tefsir hem de pratik hayata tesir açısından kıymetli değildir; lakin tasavvuf ve tasavvufî kavramları Kur’an’a atıfla meşrulaştırma noktasında stratejik değer taşıdığı şüphesizdir.

Değerlendirme ve Sonuç

Tefsir Kur’an’ın ilk, aslî ve tarihî anlamını tespitle sınırlı bir faaliyettir ve bu mümeyyiz vasfıyla rivayete mebnidir. Re’y temelli anlama ve yorumlama çabası ise te’vildir. Sûfilere ait Kur’an yorumları da te’vildir; ancak bu beyânî değil, irf ânî

125 Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Tefsîru’s-Sülemî (Hakâiku’t-Tefsîr)*, Beyrut 2001, I. 35, 39.

niteliklidir. Tefsir alanındaki hâkim paradigma Ehl-i hadis ve Selefi düşünceye aittir. “Re’y ile tefsir” kavramlaştırması ise Ehl-i hadis ile Ehl-i re’y arasındaki ayrışma ve zıtlaşmanın bir semeresidir. Keza, Kur’an’ı re’y temelinde açıklama ve yorumlananın caiz olup olmadığı tartışmasına mesnet teşkil eden rivayetler de galip ihtimalle Ehl-i hadis paradigmasını berkitmek ve aynı zamanda Ehl-i re’yı zemmetmek için hadis formuna sokulmuş veya Hz. Peygamber adına uydurulmuş sözlerdir.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra muallâkta kalan çok önemli bir meseleye de kısaca değinmek gerekir. Mesele şudur: Tefsirin rivayete dayalı olduğu müsellemidir; fakat gerek Hz. Peygamber’den, gerek ilk Müslüman nesilden tüm ayetlerle ilgili izahat gelmemiştir. Bu durumda çağdaş Müslümanlar asıl mana ve maksadı konusunda nakle dayalı izah bulunmayan ayetler karşısında ne yapacaktır? Bize göre bu sorunun en makul cevabı şudur: Genel olarak Kur’an’ın nazil olduğu tarihsel ve kültürel bağlamla, özel olarak da siyer ve Mekke-Medine dönemleriyle ilgili nakli bilgiler ışığında te’vil cihetine gidilecek; bu bağlamda özellikle Mukâtil b. Süleyman, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Taberî gibi erken dönem tefsir kaynaklarındaki bilgi, görüş ve değerlendirmelerden de istimdat edilecektir. Bu sayede ilkin Kur’an’ın kendi nüzul vasatında ne söylediği az çok anlaşılacak, ardından bugüne ne söylemek istediği ortaya konulmaya çalışılacaktır. İşte bu iki aşamadan ilki tefsir, ikincisi te’vildir.

KUR'AN TARİHİNE GİRİŞ:

-İlk Nazil Olan Ayetler Meselesi-

Giriş

Hiz. Peygamber'e ilk defa hangi ayetlerin nazil olduğu meselesi hem Kur'an tarihinin şafağı hem de bi'set-i nebeviyenin başlangıç noktası ile ilgili olması hasebiyle son derece önemlidir. Bununla birlikte, ilk Kur'an vahyi (evvelü mâ nezel) meselesinin zihni meşgul eden ve yeniden düşünülmesi gereken bir mesele olarak görülmediği de kesindir. Çünkü bugün az çok dinî bilgisi bulunan bir Müslümana, "Kur'an'ın nüzulü hangi ayetlerle başlamıştır." diye bir soru sorulsa, hiç tereddüt etmeksizin, "İkra" (Oku! [Aslında, "Bildir, beyan et!]) hitabıyla başlayan Alak suresinin ilk ayetleri" diye cevap vereceği şüphesizdir. Bu peşin/kesin cevabın temel dayanağı, başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) olmak üzere birçok muhaddis ve müfessir tarafından nakledilen Hiz. Âişe hadisi/rivayetidir. Peki, bu meşhur hadis rivayeti sübut ve bilhassa delalet itibarıyla sıhhatinden kuşku duyulmayacak nitelikte midir? İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve onun takipçilerince tesis edilen müteahhir dönem Sünnî hadis usûlündeki hâkim paradigma¹ nazarı itibara alındığında, bu sorunun ce-

- * Bu yazı Arş. Gör. Hadiye Ünsal'la birlikte kaleme alınmış ve *Eskiyezi Dergisi*nde (Sayı: 26, Bahar 2013) "Kur'an Tarihine Giriş –Evvelü Mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi Meselesi)-" başlığıyla yayımlanmıştır.
- 1 İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî müteahhir dönem Sünnî hadis usûlü geleneğinin kült kişiliklerinden biri ve hatta birincisidir. Bu zatın *Mukaddime-tü İbnî's-Salâh (Ulûmul-Hadis)* adlı eserinde her biri temel prensip gibi formüle edilen ifadelerle göre Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettikleri hadisler esahhiyet (en sahihlik) vasfını haizdir. Muhaddisler tarafından çoğunlukla, "sahihun müttefekun aleyh" diye belirtilen bu hadislerle ilgili ittifak ilk anda sadece Buhârî ve Müslim'e ait gibi düşünülebilir; fakat gerçekte bu bütün bir ümmetin ittifakıdır. Çünkü ümmet Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettiği hadisleri kabul konusunda hemfikirdir (Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Ulûmul-Hadis*, nşr. Nüreddin İtr, Beyrut 1986, s. 28). İbnü's-Salâh'ın Buhârî ve Müslim'deki hadislerin sıhhat açısın-

vabı kesinlikle “evet” olsa da en azından bize göre Hz. Âişe rivayetindeki bilgi muhtevası gerek Alak suresindeki metin-içi dar bağlam, gerek vahyin nüzulüne sahne olan tarihsel ve toplumsal vasat, gerekse erken Mekke dönemine ait surelerdeki ana temalar açısından değerlendirildiğinde pekala tartışılabilir özelliktedir. Gerçi Buhârî ve Müslim’in ittifakla naklettiği bir rivayetin esahhiyet vasfını haiz olduğu kabulünden -ki bilebildiğimiz kadarıyla bu kabul İbnü’s-Salâh tarafından hadis usûlüne dâhil edilip kural haline getirilmiştir- hareketle bu fikrimize itiraz yöneltilebilir; ancak bu yazıda serdedeceğimiz müdellel tespit ve tahliller, muhtemel itirazları büyük ölçüde cevaplandıracaktır. Ayrıca, evvelü mâ nezel meselesinde delilli ve gerekçeli olarak ortaya koyacağımız farklı görüşler Kur’an tarihi ve siret konusunda mutlak doğru gibi kabul edilen bazı bilgilerin sorgulanması, hatta en azından başlangıç kısmı itibariyle Kur’an tarihinin yeniden yazılması gerektiği fikrini gündeme taşıması gibi sonuçlar da doğuracaktır.

Bu yazıda Kur’an vahyinin başlangıcıyla ilgili hâkim görüşü tartışmaya açacak olmamız, muhtemelen bazı zihinlerde niyet ve maksat açısından sorgulanacak, hatta belki de farklı görüş ve düşüncelerimiz Âl-i İmrân 3/7. ayetteki *ibtigâe’l-fitne* fehvasınca zihin bulandırma ithamına maruz kalacaktır. Ancak hemen belirtelim ki bizim buradaki amacımız ne durup dururken problem icat/ihdas etmek, ne Kur’an tarihi konusunda birtakım şüphelere mahal vermek ve ne de bu konuda entelektüel fanteziler üretmektir. Bilakis amacımız, samimi niyet ve gayretle, hem Kur’an metninin hem de tarihi vakıanın şahitliğiyle teyit edilebilir bir doğru bilgiye ulaşmaktır. Bu bilgiye ulaşma noktasında siyerle ilgili bilgi malzemesi ile erken dönem Mekkî surelerin muhtevasındaki tematik işaretler ve karineler arasında diyalektik bir bağ kurmak elzemdir. Zira Kur’an metni miladi 610-632 yıllarını kapsayan nüzul

dan kat’i/kesin olduğunu savunması ve böylece hadiste tashih kapısının kapandığı fikrine kapı aralaması Nevevî (ö. 676/1277) gibi bazı âlimler tarafından itiraz konusu yapılmıştır. Bununla birlikte İbnü’s-Salâh’ın *Ulûmul-Hadis*’te ortaya koyduğu esahhiyet paradigmasının bugün dahi genel kabule mazhar olduğu kuşkusuzdur.

tarihini aydınlatacak sarîh bilgi ve beyanlar içermemekle birlikte, o tarihî kesitte olup bitenlerle ilgili rivayet malzemesindeki bilgilerin sıhhatini test hususunda çok önemli ipuçları vermektedir.

Niyet ve maksadımızla ilgili beyanımıza rağmen, bu çalışmamızın son kertede muhataralı olduğu düşünülebilir. Bize göre böyle bir düşüncenin menşei, Kur'an tarihinin başlangıcı konusunda hemen bütün Müslümanlarca mutlak doğru kabul edilen bilgilerin tartışmaya açılacak olmasıdır. Gerçi Kur'an'ın ilk nazil olan ayetleriyle ilgili görüş ihtilafının dinî inanç ve değerlere hâlel getiren, hatta Bâkillânî'nin (ö. 403/1013) açıkça belirttiği gibi farz veya nafîle kapsamında dinîlik arz eden bir boyutu yoktur;² lakin bu konuyu tartışmaya açmanın en azından zihin konforunu bozmak gibi rahatsız edici bir yanının bulunduğu da kuşkusuzdur. Bu mesele bir tarafa, evvelü mâ nezel konusundaki genel kabul ve görüşün tenkit süzgecinden geçirilip yeniden değerlendirilmesi, en azından ilmî tecessüs/tahkik/tetkik icabı gereklidir. Kaldı ki Kur'an tarihi ve tefsirle ilgili araştırmalarımız neticesinde ulaştığımız veriler bizi bu konuda yeniden düşünmeye icbar etmektedir. Bu verilerden biri, ilk nazil olan Kur'an vahyi konusunda bir âlimin (Zemahşerî [ö. 538/1144]), "Müfessirlerin çoğunluğuna ait" diye belirttiği bir görüşün birkaç asır sonra başka bir âlim (İbn Hacer el-Askalânî [ö. 852/1449]) tarafından çok küçük bir azınlığa nispet edilmiş olmasıdır.³

Bu husus, tarihin bir döneminde râcih olan görüşün başka bir dönemde mercûh hale geldiğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Görüşlere atfedilen kıymetin zaman içerisinde değişmesi gayet tabii karşılanabilir; ancak söz konusu olan, tıpkı evvelü mâ nezel meselesi gibi haber/eser kaynaklı bilgiye dayalı bir görüş ise böyle bir görüşü benimseyenlerin bir dönemde çoğunluk, diğer bir dönemde azınlık diye nitelendirilmesi, haberde neshin vukuundan söz etmek kadar gariptir.

2 Ebû Bekr el-Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, nşr. M. İsmâ el-Kudât, Beyrut 2001, s. 237.

3 Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, I. 79.

Bize göre bu gariplik ancak şöyle izah edilebilir: “Haber ve rivayete dayalı görüşlerden hangisinin daha sahih/sağlam olduğu konusundaki tercih ölçütleri hadis usûlündeki yeni paradigmaya paralel olarak değişmiştir. Böylece rivayet temelli bir görüşün sıhhatini tespitte o görüşün kendi iç tutarlığını sorgulamaktan ziyade ilgili merviyâtın hangi kaynakta geçtiğini nazar-ı itibara almak büyük ölçüde belirleyici hâle gelmiştir. Sözelimi, herhangi bir konuyla ilgili iki görüşten biri Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla nakledilmiş bir hadis rivayetine mebni ise bu görüşün sair kaynaklardaki bir hadis veya rivayete dayalı diğer görüşten daha sahih ve muteber olduğuna hükmedilmiştir. Hiç şüphesiz ilk Kur’an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğu yönündeki hâkim görüş de esas itibariyle Buhârî ve Müslim’e atfedilen bu büyük karizma ekseninde teşekkül edip perçinlenmiştir.

Bu yazıdaki temel amaç Alak suresi 1-5. ayetlerle ilgili hâkim görüşün pek isabetli olmadığını ortaya koymak ve aynı zamanda ilk Kur’an vahyinin Fatiha suresi olduğu yolundaki görüşün daha sahih olduğunu ispatlamaya çalışmaktır. Kolayca tahmin edileceği gibi, böyle bir çaba meşhur Hz. Âişe rivayetini, dolayısıyla Buhârî ve Müslim’in *Sahîhayn* diye anılan hadis musannefâtına ilişkin bir sorgulamayı kaçınılmaz kılacaktır. Evet, bu yazıda hem ilk vahiy ile ilgili Hz. Âişe rivayeti tartışmaya açılacak, hem de Buhârî ve Müslim eksenli bir sorgulama yapılacaktır. Ancak şunu özellikle belirtmek gerekir ki bu sorgulama Şeyhân’ın (Buhârî ve Müslim) hadisçi kimliğini ve/veya *Sahîhayn*’ın ilmî değerini tartışmaya açmaktan öte Şeyhân ve Sahîhayn’a eşsiz/emsalsiz bir karizmatik değer atfeden zihniyetle ilgili olacaktır. Bu sebeple, söz konusu zihniyete yönelik eleştirel değerlendirmeler Buhârî ve Müslim’i hedef alan bir saldırı teşebbüsü gibi okunmamalıdır. Öte yandan, özellikle Alak suresi 1-5. ayetlerin ilk Kur’an vahyi olduğu yönündeki hâkim görüşü tahlil ve tenkit bağlamında, birçok ayette geçen “el-insan” kelimesinin medlulü ve “el-insan”ın alak ve nutfeden yaratılmasıyla ilgili Kur’an ifadelerinin “mâ sika leh”iyle (sevk ediliş sebebi) ilgili tespitler,

gözden kaçırılma ihtimalinden dolayı tekit maksadıyla bir-iki kez vurgulanacaktır. İşbu maksada yönelik vurgular da tekrara düşme kusuru olarak algılanmamalıdır.

Kur'an Vahyinin Başlangıcı ile İlgili Görüşler

Hadis, Kur'an tarihi ve Ulûmu'l-Kur'an kaynaklarında evvelü mâ nezel meselesiyle ilgili olarak üç farklı görüş ön plana çıkar: (1) Alak suresinin ilk üç veya beş ayeti. Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen Hz. Âişe (ö. 58/678) rivayetinin bazı varyantlarında söz konusu surenin ilk üç, diğer bazı varyantlarında ilk beş ayetinden söz edilmişse de gelenekteki hâkim görüş Alak suresinin ilk beş ayetinin vahyedilen ilk Kur'an ayetleri olduğu yönünde teşekkül etmiştir. (2) Müd-dessir suresinin ilk üç veya beş ayeti. Bu görüşün mesnedi Câbir b. Abdillâh'tan (ö. 78/697) gelen ve yine Buhârî ile Müslim tarafından nakledilen rivayettir. (3) Fatiha suresi. Bu görüşün mesnedi ise Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve Ebû'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) gibi âlimlerin muhaddis tâbi Ebû Meysere'den (ö. 63/683)⁴ naklettikleri rivayettir.

Bazı kaynaklarda, ilk defa besmelenin nazil olduğu yolunda rivayetler de nakledilmiş,⁵ fakat Suyûtî (ö. 911/1505), "Bir surenin nüzulü zorunlu olarak besmelenin de o sureyle birlikte nazil olmasını iktiza eder." gerekçesiyle bunun müstakil bir görüş sayılamayacağını söylemiştir.⁶ Öte yandan,

- 4 Ebû Meysere Amr b. Şurahbîl el-Hemedânî el-Kûfî, meşhur sahâbi Abdullah b. Mes'ûd'un önde gelen talebelerinden biridir. Hz. Ömer, Ali, Huzeyfe, Selmân, Âişe ve daha birçok sahâbiden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Şa'bî ve Mesrûk gibi muhaddisler hadis öğrenmiştir. Vâdiaoğulları mescidinde imamlık yapması sebebiyle Vâdî diye de anılan Ebû Meysere sika bîr ravi olarak nitelendirilmiştir. Rivayetleri İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i dışında *Kütüb-i Sitt'e*'de nakledilmiştir. Sıffin savaşına Hz. Ali'nin safında katılan Ebû Meysere hicrî 63 (683) yılında Kûfe'de vefat etmiştir. Abdullah Aydınlı, "Amr b. Şurahbîl", *DİA*, İstanbul 1991, III. 92.
- 5 İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre ilk nâzil olan vahiy *esteizû bi's-semû'l-âlim* formundaki istiaze ile besmeledir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 78.
- 6 Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I. 80.

Hız. Âişe'den gelen ve Buhârî tarafından nakledilen başka bir rivayette, Hız. Peygamber'e ilk olarak cennet ve cehen-nemle ilgili ayetler içeren bir mufassal surenin⁷ nazil olduğu belirtilmiştir.⁸ Bu rivayetteki bilgi, ilk nazil olan Kur'an vah-yinin Alak 1-5. ayetler olduğuna delil teşkil eden meşhur Hız. Âişe hadisine ters düştüğü için, bazı âlimler bahis konusu rivayetteki *evvelü mâ nezel* ibaresinin başında mukadder bir min edatı bulunduğunu ve dolayısıyla ibaredeki kasdın, "İlk nazil olan ayetlerden biri" (*min evveli mâ nezel*) şeklinde olduğunu ileri sürmüştür.⁹

Evvelü mâ nezel meselesiyle ilgili üç farklı görüşten ilk iki-si Buhârî ve Müslim ittifakıyla nakledilen rivayetlere dayan-masına rağmen bazı kaynaklarda âlimlerin çoğunluğunun bu konudaki görüş ve tercihleri hususunda birbiriyle çelişen bil-gilere yer verilmiştir. Mesela Sa'lebî (ö. 427/1035), "Çoğunluk ulema ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğu gö-rüşündedir." (*ve-alâ hâzâ ekserü'l-ulemâ*) demiş;¹⁰ buna mu-kabil Zemahşerî (ö. 538/1144), "Müfessirlerin ekseriyetine göre Fatıha suresi ilk nazil olan Kur'an vahyidir." (*ve-ekserü'l-müfessirine alâ enne'l-fâtihate evvelü mâ nezel*) şeklinde bir bilgi vermiştir.¹¹ Buna karşılık İbn Hacer (ö. 852/1449), "Bü-yük âlimler (eimme) ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayet-ler olduğu görüşündedir. Zemahşerî'nin çoğunluğa atfettiği

7 Mufassal kelimesi Ulûmu'l-Kur'an literatüründeki teknik anlam ve kulla-nımıyla, Kur'an'da Kâf veya Hucurât suresiyle başlayıp Nâs ile sona eren kısa surelerin ortak adını ifade eder. Kendi içinde tıvâl (uzun), evsât (orta) ve kusâr (kısa) diye üç gruba ayrılan bu surelerin mufassal diye adlandı-rılması, birbirinden sık sık besmele ile ayrılması veya bünyesinde men-suh ayetlerin az bulunması gibi sebeplerle açıklanmıştır (Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 199-200). Çeşitli hadislerde "mufassal sure" tabiri yer almakla birlikte (Mesela bkz. Buhârî, "Ezan" 60, 98, 106; Müslim, "Müsâfirin" 275-276; Tirmizî, "Salât" 111-113), bu tabirin ilgili hadislerdeki ravilere mi yoksa bizzat Hız. Peygamber veya sahabe'ye mi ait olduğu meselesi titiz bir araştırmaya muhtaçtır.

8 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 6.

9 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 80.

10 Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 2004, VI. 496.

11 Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977, IV. 270.

görüşe gelince, ilk Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğunu söyleyenlere nispetle bu görüş çok ama çok küçük bir azınlık (*ekallü mine'l-kalîl*) tarafından benimsenmiştir." demiştir.¹² Diğer bazı müfessirler ise mezkûr görüşlerden hiçbirini çoğunluğa izafe etmemiştir. Mesela Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) şöyle demiştir: "Müfessirler bu surenin (Alak suresi) ilk nazil olan vahiy olduğunu iddia ettiler; diğerleri ise ilk nazil olan Kur'an vahyinin Fatihâ olduğu, ikinci sırada ise Kalem suresinin yer aldığı fikrini benimsediler." (*zeame'l-müfessirûne enne hâzihi's-sûrete evvelü mâ nezele mine'l-kur'ân ve-kâle âharûn el-fâtihatü evvelü mâ nezele sümme sûretü'l-kalem*).¹³

Râzî'nin Alak suresi 1-5. ayetleri ilk Kur'an vahyi olarak kabul eden müfessirler için "zeame" kelimesini kullanması dikkat çekicidir. Arap dilinde, zannî olan ya da şüphe ve tereddüde kapı aralayan görüş ve düşünceleri ifade için kullanılan za'm/zu'm kelimesinin Türk dilindeki en uygun karşılığı "iddia" olsa gerektir.¹⁴ Bize öyle geliyor ki Râzî evvelü mâ nezel konusundaki iki farklı görüşü aktarırken bilinçli olarak "zeame" kelimesini seçmiş ve bu kelime seçimiyle her iki görüşün de doğru olma ihtimali kadar yanlış olma ihtimaline de dikkat çekmek istemiştir.

(1) Alak Suresinin İlk Üç veya Beş Ayeti

Özellikle müteahhir dönem Ehl-i Sünnet ulemasının ka-hir ekseriyetince tercih edilen bu görüşün dayanağı, daha

12 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethû'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad 2000, VIII. 912.

13 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, XXXII. 14.

14 Râğib el-İsfahânî (ö. 502/1108[?]) za'm/zu'm kelimesini, "Yalan/yanlış olma ihtimaline açık bir görüş serdetmek." (*hükâyetü kavlin yekünü ma-zinneten li'l-kızb*) şeklinde izah etmiş ve ardından, "Bu yüzdendir ki za'm kelimesi Kur'an'da geçtiği her yerde, savundukları görüşlerin bu kelimeyle ifade edildiği kimseleri (kâfirler/müşrikler) zem makamında kullanılmıştır." demiştir (Ebû'l-Kâsım Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 312). Buna paralel olarak bazı dilciler za'm/zu'm kelimesini "yalanın örtük ifadesi" (*kinâyetün anî'l-kızb*) diye açıklamış, Hattâbî (ö. 388/998) gibi bazı âlimler ise "za'm/zu'm yalanın vasıtası/vesilesidir (*matîyyetü'l-kızb*)" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Allâme el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Beyrut 2009, IV. 343.

önce de belirtildiği gibi Buhârî ve Müslim'in hadis mecmualarında çeşitli varyantlarıyla nakledilen Hz. Âişe rivayetidir. Buhârî'nin Bed'ü'l-vahy bölümünde Yahyâ b. Bükeyr-Leys b. Sa'd-Ukayl b. Hâlid-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr yoluyla tahrir ettiği rivayette Hz. Peygamber'in ilk Kur'an vahyini alış tecrübesi şöyle anlatılmıştır:

Rasûlullah'ın (s.a.v.) yaşadığı ilk vahiy tecrübesi uyku halinde gördüğü sadık rüya(lar) idi. Öyle ki onun gördüğü her rüya sabah aydınlığı gibi açık seçik şekilde tahakkuk ederdi. Derken, Rasûlullah yalnızlık ve inziva halinden hoşlanır oldu. Bu süreçte Hira mağarasında inzivaya çekilir, azağı tükenip eşinin yanına dönünceye değin günler/geceler boyu orada tefekkürle (tehan-nüs) meşgul olurdu. Sonra eşi Hatice'nin yanına döner, azağını tedarik edip yeniden mağarada inzivaya çekilirdi. Neden sonra, Rasûlullah Hira mağarasında iken ona emr-i hak geldi. Dahası, ona melek geldi ve "Oku!" dedi. Rasûlullah, "Ben okuma bilmem!" diye karşılık verdi.

[Rasûlullah bu esnada yaşananları şöyle anlattı]: Melek beni kavradı ve takatim kesilinceye kadar sıktı. Ardından beni serbest bıraktı ve bir kez daha "Oku!" dedi. Ben yine "Okuma bilmem!" diye karşılık verdim. Melek beni ikinci defa kavrayıp takatim kesilinceye kadar sıktı. Ardından beni serbest bıraktı ve yine "Oku!" dedi. Ben bu defa da, "Okuma bilmem!" diye karşılık verdim. Bunun üzerine melek beni üçüncü kez kavrayıp takatim kesilinceye kadar sıktı. Ardından serbest bıraktı ve "Oku! Yaratan rabbinin adıyla... O rab ki insanı bir kan pıhtısından meydana getirdi. Oku! Senin rabbin çok büyük kerem sahibidir." (Alak 96/1-3) dedi.

Rasûlullah bu tecrübenin ardından yüreği çarpar halde mağaradan ayrıлып eşi Hatice'nin (r.a.) yanına geldi. Ardından, "Üzerimi örtün, üzerimi örtün!" dedi. Onun üstünü örttüler; derken korku ve titremesi geçti ve sakinleşti. Ardından Rasûlullah yaşadığı bu tecrübeyi Hatice'ye anlattı ve "Vallahî! Bana bir şey olacak diye korktum." dedi (...)¹⁵

Müslim bu rivayetin bir varyantını Ebû't-Tâhir Ahmed b. Amr-İbn Vehb-Yûnus b. Yezîd-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr tarikiyle, diğer bir varyantını da Muhammed b. Râfi'

Abdürrezzâk es-San'ânî-Ma'mer b. Râşid-İbn Şihâb ez-Zührî-Urve b. Zübeyr tarikiyle nakletmiştir. Abdürrezzâk ise (ö. 211/827) aynı rivayeti Meğâzî bölümünde Ma'mer b. Râşid, İbn Şihâb ez-Zührî ve Urve b. Zübeyr tarikiyle nakletmiştir.¹⁶ Müslim ve Abdürrezzâk'ın naklettiği rivayetlerde Buhârî rivayetinden farklı olarak Alak suresi ilk beş ayetin nüzulünden söz edilmiştir. Diğer taraftan Buhârî ve Müslim rivayetlerinde Hz. Peygamber'in ilk Kur'an vahyini uyanık halde iken telakki ettiği belirtilmiştir. Buna mukabil Hz. Âişe rivayetinin İbn İshâk (ö. 151/768) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) tarafından nakledilen şu varyantında uyku halinden söz edilmiştir:

Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Ben uyur halde iken Cibril/Cebrail geldi, "Oku!" dedi. Ben "Ne okuyayım?" diye karşılık verdim. Bunun üzerine Cebrail beni kavrayıp nefesim kesilinceye kadar sıktı. O kadar ki canım çıkacak sandım. Cebrail ikinci defa, "Oku!" dedi. Ben bu defa da, "Ne okuyayım?" diye karşılık verdim. Cebrail beni tekrar nefesim kesilinceye kadar sıktı. O an canım çıkacak sandım. Cebrail üçüncü defa yine "Oku!" dedi. Cebrail'in sıkmasından kurtulmak için, "Ne okuyayım?" diye sordum. Bunun üzerine Cebrail, "Oku! Yaratan rabbinin adıyla... O rab ki insanı kan pıhtısından meydana getirdi. Oku! Rabbin çok büyük kerem sahibidir. O rab ki kalemle öğretti; dahası insana bilmediği şeyleri öğretti" (Alak 1-5) ayetlerini okudu. Ayetleri okuyup bitirince yanımdan ayrılıp gitti. Ben de uykudan uyandım ve o ayetler sanki bir kitap/kitabe (yazılı metin) gibi kalbime/zihnime nakşedilmişti.¹⁷

16 Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 2000, V. 216-218.

17 Bu rivayetin devamında Hz. Peygamber'in kendi durumuyla ilgili birtakım endişelere kapıldığından, "Acaba ben şair veya mecnun mu oluyorum?" diye düşünmeye başladığından, Kureyş'in kendisi hakkında böyle ithamlarda bulunması hâlinde buna dayanamayacağından, şair veya mecnun diye anılmaktansa kendisini bir kayalıktan aşağı atıp hayatına son vermenin çok daha hayırlı olacağından söz eden bir pasaj yer almaktadır. Bu pasajın devamında, zihninden bu düşünceleri geçirdiği sırada Hz. Peygamber'in gökten bir ses işittiği, başını yukarı çevirdiğinde Cebrail'i insan suretinde gördüğü ve tam bu esnada Cebrail'in, "Ey Muhammed! Sen Allah'ın elçisisin. Ben de Cebrail'im." dediği, bütün bunlar olup bitirken bulunduğu yere adeta çakılıp kaldığı, gözünü semadan başka bir yere çeviremediği, nereye baksa Cebrail'i gördüğü gibi olaylar anlatılmaktadır. Daha sonraki bölümlerde ise Hz. Peygamber'in bu hadiseyi Hz. Hatice'ye anlattığı, ardından Hz. Hatice ile Varaka'nın yanına git-

Hız. Peygamber, diğler bazı rivayetlere göre hem uyku halinde iken Cebrail'in geldiğini hem de cennet ipeğinden mamul olan ve üzerinde yazılı bir metin bulunan bir yaygı getirip kendisine "Okul!" diye hitap edildiğini bildirmiştir. Hız. Âişe rivayetinde ilk Kur'an vahyinin Hız. Peygamber uyanık halde iken geldiğinin belirtilmesi, diğler bazı rivayetlerde ise uyku halinden söz edilmesi bir tearuz olarak değlerlendirilebilir. Ne var ki İbn Seyyidinnâs'a (ö. 734/1334) göre burada tearuz söz konusu değildir. Çünkü Cebrail'in Hız. Peygamber hem uyanık hem de uykuda iken gelmiş olması mümkündür. Dahası, Cebrail'in Hız. Peygamber uyku halinde iken gelişi, uyanık haldeki gelişine hazırlık mesabesindedir.¹⁸

İbn Akile'nin (ö. 1150/1737), "Bunu sadece el-Kâzerûnî'nin siretle ilgili eserinde gördüm." dediğı başka bir rivayette Cebrail'in Hız. Peygamber'e ilk kez gelişi çok çarpıcı bir tasvirle anlatılmıştır. Şöyle ki Cebrail Hız. Peygamber'e arka tarafından gelmiş ve ayağıyla onu dürtmüştür. Bunun üzerine Hız. Peygamber yattığı yerden doğrulup oturmuş, ardından sağına soluna bakmış, fakat kimseyi görememiştir. Derken, Cebrail bir kez daha ayağıyla dürtüp, "Kalk, ey Muhammed!" diye seslenmiştir. Hız. Peygamber tam o esnada bir de ne görsün, adamın biri önü sıra yürüyor, kendisi de onu takip ediyor. Derken, Cebrail Safa kapısından çıkmış, Safa ile Merve arasında iken bütün yeryüzünü ayağının altına almış, başı göğze uzanmış, iki kanadı ise doğudan batıya bütün dünyayı kaplamıştır. Bu sırada Hız. Peygamber Cebrail'in yemyeşil kanatları üzerinde, kırmızı yakuttan mamul olan geniş bir yaygı bulunduğunu fark etmiş ve yaygının üzerinde "lâ ilâhe illallah muhammedün rasûlullah" ibaresi yazılı imiş... Diğler bazı rivayetlerde ise Cebrail'in Hız. Peygamber'e ilk gelişinde iki kanadının altında cennet örtülerinden bir örtü ile geldiğı, o ör-

tiğı yolunda bilgiler aktarılmaktadır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 2004, I. 167-170; Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 2004, I. 188-192. Bu rivayet bazı farklılıklarla Taberî (ö. 310/923) tarafından da nakledilmiştir. Bkz. Ebû Cafer et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, Kahire trs., II. 300-301.

18 Ebû Abdillâh İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Şârika 2006, I. 170.

tüyle Hz. Peygamber'i örttüğü, sonra birkaç kez "Oku!" deyip Alak suresinin ilk beş ayetini okuduğu, daha sonra ayağıyla toprağı eşeleyip su çıkardığı, o suyla abdest alıp namaz kıldığı ve bu vesileyle abdest ve namazı Hz. Peygamber'e de öğrettiği belirtilmiştir.¹⁹

Bütün bunların dışında, Cebrail'in ilk gelişinde Hz. Hatice'den söz ettiğini bildiren rivayetler de mevcuttur. Ezrâkî'nin (ö. 250/864) *Ahbârü Mekke*'sinde yer alan bir rivayete göre Hz. Hatice Hira mağarasında bulunan Hz. Peygamber'e azık getirmek için yola çıkar. O sırada Cebrail Hz. Peygamber'in yanına gelir ve şöyle der: "Ey Muhammed! İşte Hatice yanında azıkla birlikte senin yanına geliyor. Allah sana "Hatice'ye benim selamımı söyle." diye emrediyor ve yine onu cennet köşküyle müjdelemeni istiyor. O cennet ki orada ne kargaşa ve huzursuzluk ne de yorgunluk vardır." Hz. Hatice mağaraya gelince Hz. Peygamber, "Ey Hatice! Cebrail bana geldi. Allah sana selam söyledi ve yine sana cennette köşk müjdesi verdi." der. Hatice de, "Allah selamdır. Selam Allah'tandır. Cebrail'e de selam olsun." diye karşılık verir."²⁰

Görüldüğü gibi ilk vahiy tecrübesinin nasıl gerçekleştiği hususunda rivayetler oldukça farklı ve zengin bir muhtevaya sahiptir. Ancak sonuçta Alak suresinin ilk üç veya beş ayetinin ilk Kur'an vahyi olduğu noktasında pek çok rivayet birleşmektedir. Yeri gelmişken belirtelim ki Şii kaynaklarda da hâkim gö-

19 İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, I. 171-172.

20 Ebû'l-Velid Muhammed el-Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, Beyrut 2003, II. 818. Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesinde gördüğü varlığın gerçekten melek olup olmadığı hususunda ilginç ifadeler içeren bir rivayeti de kısaca zikretmek gerekir. Okurken, "Ağlasak mı gülssek mi" diye düşünmekten kendimizi alamadığımız bu rivayetteki ifadelerle göre Rasûlullah Hz. Hatice'nin yanında iken Cebrail gelir. Bunun üzerine Rasûlullah, "Ey Hatice! İşte bu Cebrail, bana geldi." der. Hz. Hatice de, "Peki, şu anda onu görüyor musun?" diye sorar. Rasûlullah, "Evet, görüyorum!" diye cevap verir. Daha sonra Rasûlullah Hz. Hatice'nin sağ ve sol tarafına, hatta kucağına oturur ve her defasında da Cebrail'i görür. Ta ki Hz. Hatice başörtüsünü çıkarır ve Rasûlullah'a, "Peki, şimdi de onu görüyor musun?" diye sorar. Rasûlullah, "Hayır!" diye karşılık verir. Bunun üzerine Hz. Hatice, "Sana gelen o varlık şeytan değil melektir." der. Bkz. İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, s. 177-178.

rüş bu istikamettedir. Mesela Küleyni'nin (ö. 329/941) Câ'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) naklettiğine göre Hz. Peygamber'e gelen ilk Kur'an vahyi besmele ve Alak suresinin ilk ayetleridir.²¹ Buna paralel olarak Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067), "Müfessirlerin çoğu bu görüştedir." demiş,²² Tabersî (ö. 548/1154) de, "Müfessirlerin çoğuna göre ilk nazil olan ayetler Alak suresinin ilk beş ayetidir." şeklinde bir bilgi vermiştir.²³ Nasır Mekârim eş-Şirâzî gibi bazı çağdaş Şii müfessirler ise Alak suresi ilk beş ayetin Kur'an'dan ilk nazil olan ayetler olduğu noktasında müfessirlerin icmaından söz etmişlerdir.²⁴

Özetle, Alak suresi 1-5. ayetler hususunda Şii kaynaklarda da Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen Hz. Âişe rivayetine benzer rivayetler zikredilmiştir. Fakat bu rivayetler Hz. Âişe'den değil İbn Abbas, Muhammed Bâkır, Cafer es-Sâdık gibi isimlerden nakledilmiştir.²⁵ Bununla birlikte Ebû Cafer et-Tûsî gibi bazı Şii müfessirler evvelü mâ nezel rivayetinin Hz. Âişe'den menkul olduğuna da işaret etmişlerdir.²⁶

(2) Müddessir Suresinin İlk Ayetleri

Buhârî ve Müslim'in Yâhya b. Ebî Kesîr'den naklettikleri rivayetteki ifadelere göre Hz. Peygamber'e nazil olan ilk Kur'an vahyi Müddessir suresinin ilk üç ayetidir. Bu rivayetin bir varyantındaki ifadeler şöyledir: Yahya b. Ebî Kesîr, "Ebû Seleme b. Abdîrrahmân'a ilk nazil olan Kur'an vahyi hakkında sordum." dedi. O da, *yâ eyyühe'l-müddessir* diye cevap verdi. Bunun üzerine, "Ama [insanlar] ilk Kur'an vahyinin

21 Ebû Cafer el-Küleyni, *Usûlü'l-Kâfî* (Mevsûatü'l-Kütübî'l-Erbe'a içinde), Beyrut 2008, II. 654.

22 Ebû Cafer Muhammed et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., X. 378.

23 Ebû Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, X. 317.

24 Nâsır Mekârim eş-Şirâzî, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhî'l-Münzel*, Beyrut 2007, XV. 414.

25 Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, II. 430; Abdualî b. Cum'a el-Huveyzî, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, Beyrut 2001, VIII. 241-242; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008, III. 560; Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, I. 59, X. 190.

26 Tûsî, *et-Tibyân*, X. 378.

Alak suresinin ilk ayetleri olduğunu söylüyor.” dedim. Ebû Seleme de şöyle karşılık verdi: “Ben Câbir b. Abdullah’a sordum ve bu arada tıpkı senin bana söylediğin gibi, “İlk nazil olan Kur'an vahyi Alak suresinin ilk ayetleri değil mi?” dedim. Câbir de, “Ben sana Rasûlullah'ın bize söylediğini söylüyorum.” dedi ve ekledi: “Rasûlullah bana şunları anlattı: Hira mağarasında idim, orada tefekkürle meşguliyetimi tamamladıktan sonra dağdan aşağıya indim. Vadide bulunduğum sırada [bana] nida edildi. Dört bir tarafıma baktım, fakat hiçbir şey göremedim. Ardından başımı kaldırıp göğe baktım, orada bir şey gördüm. Hemen Hatice'nin yanına geldim ve “Üzerimi örtün, üzerime soğuk su serpin.” dedim. İşte bu sırada *yâ eyyühe'l-müddessir kum fe-enzir ve rabbeke fe-kebbir* [Müddessir 74/1-3] ayetleri nazil oldu.”²⁷

Bu rivayetin bir diğer varyantında da şu ifadelere yer verilmiştir: Yahya dedi ki: “Ebû Seleme'ye, ‘İlk defa hangi ayetler nazil oldu?’ diye sordum. O, *yâ eyyühe'l-müddessir* diye cevap verdi. Bunun üzerine, “Ama bana ilk Kur'an vahyinin *ikra' bismi rabbikellezî halak* olduğu söylenmişti.” dedim. Bu defa Ebû Seleme şöyle dedi: “Ben Câbir b. Abdullah'a, ‘İlk Kur'an vahyi nedir?’ diye sordum; o da, *yâ eyyühe'l-müddessir* diye cevap verdi. Bunun üzerine, “Ama bana ilk nazil olan ayetlerin *ikra' bismi rabbikellezî halak* olduğu söylenmişti.” dedim. Bunun üzerine Câbir, “Ben sana Rasûlullah'ın söylediğini söylüyorum.” diye karşılık verdi ve ekledi: [Vaktiyle] Rasûlullah bana şunları söylemişti: “Hira mağarasında idim; orada tefekkürle meşguliyetimi tamamladıktan sonra dağdan aşağıya indim. Vadide bulunduğum sırada [bana] nida edildi. Dört bir tarafıma baktım; tam o esnada bir de ne göreyim, o [melek] gökle yer arasındaki bir tahtın üzerinde oturuyor. Bu hadisenin ardından derhal Hatice'nin yanına geldim ve “Üzerimi örtün; üzerime soğuk su serpin!” dedim. İşte o sırada bana *yâ eyyühe'l-müddessir kum fe-enzir ve rabbeke fe-kebbir* ayetleri nazil oldu.”²⁸

27 Buhârî, “Tefsir” 74/1.

28 Buhârî, Tefsir” 74/3.

Görüldüğü gibi bu iki rivayete göre ilk nazıl olan Kur'an vahyi Müddessir suresinin 1-3. ayetleridir. Ancak aynı rivayetin diğer bazı varyantlarında bu ayetlerin nüzulü fetret-i vahy (vahyin kesilmesi) hadisesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu çerçevede ya Hz. Âişe'den gelen ve ilk Kur'an vahyinin Alak suresinin ilk ayetleri olduğu bilgisini içeren meşhur rivayetin sonuna, "Sonra bir süre vahiy kesildi." (*ve-fetere'l-vahyü fetreten*) cümlesi eklenmiş ve ardından Câbir rivayeti nakledilmiş²⁹ ya da Ebû Seleme ve Câbir rivayetlerine *ve-hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy* (o, vahyin kesilmesi hakkında konuşuyordu) şeklinde bir ara cümle ilave edilmiştir. Ancak bu ara cümledeki "hüve" zamiri bir rivayette Hz. Peygamber'e, diğer bir rivayette Câbir'e atfen zikredilmiştir. Mesela, Buhârî'nin Yahyâ b. Bükeyr'den naklettiği rivayete göre Câbir b. Abdullah, "Rasûlullah'ı işitim ki -o sırada Rasûlullah fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu." (*semi'tü'n-nebiyye ve hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy*) veya "Rasûlullah -ki o esnada fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu- şöyle buyurdu." (*kâle rasûlullah ve hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy*) demiştir.³⁰ Buna mukabil yine Buhârî'nin naklettiği İbn Şihâb rivayetinde Ebû Seleme'nin, "Câbir b. Abdillâh şöyle dedi -ki o fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu-..." (*enne câbirebne abdillâhi'l-ensârî kâle ve-hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy*) ifadesine yer verilmiştir.³¹

İbn Hacer bu son rivayetin muallâk formunda olmasıyla ilgili muhtemel bir itirazı, "Hadis her ne kadar talik şeklinde/ suretinde olsa da aslında öyle değildir. Kim bu hadisi muallâk olarak değerlendirirse hata etmiş olur." diye bertaraf etmeye çalışmış, bu arada "Yahya b. Ebî Kesîr rivayeti, ilk defa Alak suresinin başındaki ayetlerin vahyedildiği, Müddessir suresinin başındaki ayetlerin nüzul itibarıyla Alak 96/1-3. ayetlerden sonra geldiği bilgisine ters düşmesi hasebiyle bu konu müşkillik arzeder ve hatta birileri çıkıp söz konusu rivayete istinaden ilk Kur'an vahyinin Müddessir suresinin başındaki

29 Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy" 3; "Tefsir" 96/1.

30 Buhârî, "Tefsir", 74/4.

31 Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3.

ayetler olduğu hususunda kesin konuşabilir.” tarzındaki ifadelerin ardından, “Hâlbuki İbn Şihâb ez-Zührî’den gelen ve Câbir b. Abdillâh’a atfen, “O, fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu.” ifadesini içeren rivayet -ki sahih rivayet de budur- söz konusu işkâli ortadan kaldırmıştır.” diyerek meseleyi kendince hall ü fasl etmiştir.³²

(3) Fatihâ Suresi

Beyhakî, Sa’lebî, Vâhidî gibi muhaddis ve müfessirler ile İbn İshâk ve Belâzûrî (ö. 279/892) gibi siyer-meğâzi ve nesep âlimlerince nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber’e nazıl olan ilk Kur’an vahyi Fatihâ suresidir. Mürsel olarak nakledilen, senedindeki ricalin sika olduğu belirtilen bu rivayet şöyledir:

Rasûlullah eşi Hatice’ye, “Ben inziva halinde iken bir ses işittim. “Vallahi, bunun [kötü bir] iş olmasından korktum.” dedi. Hatice, “Allah korusun. [Korkma,] Allah senin başına kötülük getirmez. Çünkü sen emaneti sahibine teslim eden, akrabalık hukukunu gözeten ve hep doğru söz söyleyen bir kimsesin.” diye karşılık verdi. Derken, Hatice, Rasûlullah’ın bulunmadığı bir sırada yanına gelen Ebû Bekr’e bu hadiseyi anlattı ve “Ey Atik! Muhammed ile birlikte Varaka’ya gidin.” dedi. Rasûlullah içeri girince Ebû Bekr onun elini tuttu; ardından, “Haydi, Varaka’ya gidip görüşelim.” dedi. Bu arada Rasûlullah, “Sana bu meseleyi kim anlattı?” diye sordu. Ebû Bekr, “Hatice!” diye cevap verdi. Sonra Varaka’ya gittiler ve olup biteni anlattılar. Rasûlullah “Ben inziva halinde iken arkamdan ‘Ey Muhammed! Ey Muhammed!’ diye bir ses duydum. Bundan dolayı korkup kaçtım.” diye anlattı. Bunun üzerine Va-

32 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, I. 38. İbn Hacer’in işkâl konusu olan rivayetle ilgili bir diğer yorumuna göre bu rivayetin ravisi olan Yahyâ b. Ebi Kesîr ile hocası ilk Kur’an vahyiyle ilgili olarak Cebraîl’in Hira’da gelip Alak suresinin ilk ayetlerini indirdiği bilgisine ve Hz. Âişe hadisindeki sair muhtevaya muttali olmamış, dolayısıyla meselenin bu boyutunu atlamışlardır. Yahut bu rivayette bahsi geçen Hira mağarasında inzivaya çekilme hadisesi, ilk vahyin geldiği Ramazan ayında değil başka bir ayda gerçekleşmiştir (Bkz. İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, VIII. 865). İbn Hacer Duhâ suresinin de bir süre vahiy kesildikten sonra nazil olduğu yönündeki rivayetlere de dikkat çekmiş ve “Fetretten sonra nazil olan ilk sure Müddessir mi yoksa Duhâ mı?” şeklindeki muhtemel bir istifhamı, “Duhâ suresine sebeb-i nüzul teşkil eden fetret-i vahiy, Müddessir suresiyle ilgili fetretten farklıdır.” ifadesiyle gidermeye çalışmıştır. İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, VIII. 907.

raka, “[Eğer böyle bir hadiseyle tekrar karşılaşırsan, böyle davranma. Sana o ses geldiğinde, dur ve ne söylendiğine kulak ver. Daha sonra bana gel ve anlat.” dedi. Zaman sonra Rasûlullah yalnız olduğu bir esnada, kendisine şöyle seslenildiğini işitti: “Ey Muhammed! De ki: Bismillâhirrahmânirrahim. Elhamdülillahi rabbi'l-âlemin er-rahmâni'r-rahim... veleddâlin.”³³

Fatiha suresiyle ilgili başka bir rivayet Übey b. Ka'b'dan nakledilmiştir. Sahih olduğu belirtilen bu rivayete göre Hz. Peygamber, “Fatiha ilk nazil olan Kur'an vahyidir.” (*evvelü mâ nezele mine'l-kur'ân*) demiştir.³⁴ Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin de “İlkin Fatiha suresi nazil oldu.” dediği kaydedilmiştir. Bunun yanında İbn Abbas'tan gelen bir haberde, Hz. Peygamber'in Mekke'de tebliğ faaliyetine başlayıp besmele ve Fatiha'yı okuyunca, Kureyş'in “Allah ağzını kırsın [ağzın kırılsın, inşallah]” diye beddua ettikleri bildirilmiştir.³⁵ Zemahşerî ise Alak suresinin tefsirine girişte, “Müfessirlerin çoğunluğuna göre ilk nazil olan vahiy Fatiha suresidir.” demiştir.³⁶ Bazı Şii kaynaklarda da Fatiha suresinin ilk nazil olan ayetler olduğu yönünde bilgilere yer verilmiştir. Tabersî'nin (ö. 548/1153) Saîd b. el-Müseyyib ve Hz. Ali'den naklettiği bir rivayette, Hz. Peygamber Mekke döneminde nazil olan ilk Kur'an vahyinin Fatiha suresi olduğunu söylemiştir.³⁷

Üç Farklı Görüşün Telifi

Evvelü mâ nezel meselesiyle ilgili üç görüşten ilk ikisinin Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen rivayetlere dayan-

33 Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*, Beyrut 1988, II. 158. Ayrıca bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 498-499; Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994, I. 58; İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 176-177; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Kahire 1959, I. 105-106.

34 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 20.

35 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 19; VI. 498.

36 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 766.

37 Tabersî bu rivayeti Ahmed ez-Zâhid'in *el-İzâh* adlı eserinden nakletmiştir. Bkz. Muhammed Hâdi Ma'rifet, *el-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum 2011, I. 158.

ması, gerek kaynak gerek sıhhat itibariyle aynı değere sahip olan iki farklı görüşün birbiriyle çatışmasına yol açmıştır. Bu durum zorunlu olarak Alak ve Müddessir surelerinin ilk ayetleriyle ilgili iki görüş arasında telif ihtiyacını doğurmuştur. Suyûti, Hz. Âişe ile Câbir b. Abdillâh'tan gelen iki rivayetin birkaç şekilde telif edilebileceğini söylemiştir: (1) Câbir b. Abdillâh'a, "İlk inen Kur'an ayetleri hangisidir?" diye sorulan soru, tam veya bütün hâlinde vahyedilen ilk sureye daîrdir. Dolayısıyla Câbir'in bu soruya verdiği cevap Alak suresinin tamamı nazil olmadan önce bir bütün halinde inen ilk surenin Müddessir suresi olduğunu belirtmeye yöneliktir. (2) Câbir'in ilk nazil olan ayetlerle ilgili ifadesindeki maksat, mutlak anlamda öncelik (evveliyet) değil fetret-i vahiyden sonrasına mahsus bir önceliktir. (3) Câbir rivayetinde sözü edilen öncelik (evveliyet) inzâr emrine mahsustur. Bazıları bu hususu, "Alak suresi 1-5. ayetler nübüvvet bağlamında, Müddessir suresi 1-3. ayetler ise risalet bağlamında ilk nazil olan Kur'an vahiyleridir." diye ifade etmişlerdir. (4) Câbir rivayetinde sözü edilen öncelikten maksat, vahyin nüzulünden önce vuku bulan bir hadise üzerine gelen ilk ayetlerdir. Nitekim Müddessir suresinin ilk ayetleri, Hz. Peygamber'in Hira'da yaşadığı ilk vahiy tecrübesinden duyduğu korku üzerine eve gelip örtüye bürünmesi üzerine nazil olmuştur. Alak suresinin ilk ayetleri ise herhangi bir nüzul sebebi olmaksızın doğrudan doğruya (ibtidâen) nazil olmuştur. (5) Câbir, "Müddessir suresi ilk nazil olan Kur'an vahyidir." derken, bunu Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetten hareketle değil kendi içtihadıyla söylemiştir. Bu yüzden, ilk Kur'an vahyinin Alak suresinin başındaki ayetler olduğu bilgisini içeren Hz. Âişe rivayetinin Câbir b. Abdillâh rivayetine mukaddem kılınması gerekir.³⁸

Nevevî (ö. 676/1277) bu konuda bir adım daha ileri giderek Hz. Âişe hadisindeki bilginin mutlak doğru olduğunu söylemiş, bu arada ilk olarak *yâ eyyühe'l-müddessir* ve devamındaki birkaç ayetin nazil olduğuna ilişkin görüşü zayıf, hatta batıl diye nitelendirmiştir. Müddessir suresinin başındaki ayetle-

38 Suyûti, *el-İtkân*, I. 78-79. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, VIII. 865.

rin evvelü mâ nezel olması, Nevevî'ye göre de fetret-i vahiyden sonraki evveliyete mütealliktir. Bunun delili ise Müslim'in İbn Şihâb ez-Zührî-Ebû Seleme b. Abdîrrahmân tarikiyle Câbir b. Abdillâh'tan naklettiği rivayetteki *kâle rasûlullâhî ve hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy* ifadesidir. Çünkü bu ifade Hz. Peygamber'in "Bana ilk olarak Müddessir suresindeki ayetler nazil oldu." sözünün vahyin kesilmesinden sonraki ilk nüzulle ilgili olduğunu gösterir. Hâsılı, "Gerçekte mutlak olarak ilk inen ayetler Alak suresinin başındaki ayetlerdir. Fetret-i vahiyden sonra ilk nazil olan Kur'an vahyi ise Müddessir suresinin ilk ayetleridir. Kimi müfessirlerin, 'İlkin Fatıha suresi nazil oldu' görüşüne gelince, bu görüş tamamen batıldır. Vallâhu a'lem."³⁹

Bu izahat modern dönem Sünnî âlim ve araştırmacılar nezdinde de genel kabul görmüştür. Mesela Zürkânî, Müslim'in İbn Şihâb ez-Zührî-Ebû Seleme b. Abdîrrahmân tarikiyle naklettiği rivayetteki *kâle rasûlullâhî ve hüve yühaddisü an fetreti'l-vahy* ifadesine atıfla şunları söylemiştir: "Câbir ilkin Müddessir suresinin başındaki ayetlerin nazil olduğu hususunda Hz. Peygamber'den -ki o fetret-i vahiyden söz etmektedir- işittiği bilgiyi esas almıştır. Anlaşılan o ki Câbir Hz. Peygamber'in fetretten önce gelen vahiyle ilgili söylediklerini duymamış, hâliyle fetret öncesinde meleğin Hira mağarasında Rasûlullah'a gelip -Hz. Âişe rivayetinde belirtildiği üzere- Alak suresi 1-5. ayetleri indirdiği bilgisine muttali olmamıştır. Bu yüzden de Müddessir suresinin ilk ayetlerinden önce hiçbir ayet nazil olmadığı yönünde bir içtihadta bulunmuş, fakat bu içtihadında yanılmıştır. Alak suresinin ilk ayetleriyle ilgili deliller Câbir'in bu konudaki içtihadında yanıldığını ortaya koyar niteliktedir. Bilindiği üzere nas içtihadı mukaddemdir. Yine bilindiği üzere delil ihtimallere açık olduğunda bu tür bir delille istidlal sakıt olur. Şu halde Müddessir suresiyle ilgili görüş geçersiz olur; Alak suresi 1-5. ayetlerle ilgili ilk görüş sübut bulur."⁴⁰

39 Ebû Zekertyyâ en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî (el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc)*, Beyrut trs., II. 207.

40 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Beyrut 2005, I. 95.

Sonuç olarak, Ehl-i Sünnet ulemasının üç farklı görüşle ilgili genel değerlendirmesi şu şekilde özetlenebilir: (1) Mutlak manada ilk nazil olan Kur'an vahyi Alak suresi 1-5. ayetlerdir. (2) Müddessir suresinin ilk ayetleri fetret-i vahiyden sonraki dönemde ilk olma özelliğine sahiptir. (3) Fatiha ise bir bütün halinde nazil olan ilk suredir.

Çağdaş Şii araştırmacıların görüşleri de bu istikamettedir. Muhammed Hâdî Marifet'in değerlendirmesine göre evvelü ma nezel konusundaki üç farklı görüş arasında esasa müteallik bir tenakuz yoktur. Bu sebeple, söz konusu görüşler pekâlâ telif edilebilir. Şöyle ki Alak suresinin ilk üç veya beş ayeti Hz. Peygamber'in nübüvvetini müjdelemek için nazil olmuştur. Bundan bir süre sonra yine aynı çerçevede Müddessir suresinin ilk ayetleri nazil olmuştur. Fatiha ise ilk tam sure olarak nazil olmuştur.⁴¹

Bütün bu görüşlerin ardından şunu belirtmek gerekir ki Hz. Âişe'den gelen ve Buhârî tarafından nakledilen farklı bir rivayet, mutlak manada ilk nazil olan vahyin Alak suresinin ilk ayetleri olduğuna ilişkin hâkim görüşü tartışılır hale getirmektedir. Çünkü bu rivayette Hz. Peygamber'e ilk olarak cennet ve cehennemle ilgili ayetler içeren bir mufassal surenin vahyedildiği belirtilmektedir.⁴² Rivayetin zahiri, İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi, ilk nazil olan Kur'an vahyinin Alak suresi 1-5. ayetler olduğunu bildiren Hz. Âişe hadisine ters düşmektedir. Her iki rivayet de Buhârî tarafından nakledildiği için, sübut açısından birini diğerine tercih etmek zor görünmekte, bu yüzden de "mufassal sure" tabirinin geçtiği rivayetteki evvelü mâ nezele ibaresinin başına -daha önce de zikri geçtiği üzere-, bir min edatı takdir etmek ve böylece ibareye "ilk nazil olan surelerden biri" manası yüklemek gerekmektedir. Nitekim İbn Hacer de problemi bu yolla çözmeyi yeğlemiş, bunun yanında söz konusu mufassal surenin Müddessir suresi olma ihtimalinden de söz etmiştir.⁴³

41 Ma'rifet, *et-Temhîd*, I. 159.

42 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 6.

43 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IX. 51. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 80.

Görüş Tercihinde Sahihlik Ölçütü

Buraya kadar aktarılan bilgilerden anlaşılmış olacağı üzere, ilk nazil olan Kur'an vahyiyle ilgili üç farklı görüşten hangisinin daha sahih ve sağlam olduğu hususunda rivayet ve sübut ölçütü esas alınmıştır. Bu ölçüt çerçevesinde Buhârî ve Müslim tarafından nakledilen rivayetlere dayalı iki görüş Fatıha suresiyle ilgili görüşe tercih edilmiştir. Zira Fatıha suresiyle ilgili görüşün rivayet delili hem Buhârî ve Müslim'in hadis mecmualarında kaydedilmemiş, hem de mürsel olarak nakledilmiştir. Haliyle bu rivayet Alak ve Müddessir sureleriyle ilgili rivayetler karşısında ihticaca elverişli görülmemiş; ancak büsbütün heder de edilmemiş, Mecelle'deki "kelamın i'mali ihmalinden evladır." kuralını hatırlatan bir şekilde, "Fatıha bir bütün halinde ilk nazil olan suredir." te'vilıyla değerlendirme yoluna gidilmiştir.

Zürkânî bu konuyla ilgili olarak, "Fatıha suresiyle ilgili hadis, senedindeki sahâbî ravinin düşmesi sebebiyle mürseldir. Bu yüzden bed'ül-vahiy konusunda Hz. Âişe hadisi ile muaraza edecek kuvvette değildir. Çünkü Hz. Âişe hadisi Hz. Peygamber'e dayanması hasebiyle merfudur. Sonuçta Fatıha suresinin ilk Kur'an vahyi olduğuna ilişkin görüş batıl olur, Alak suresiyle ilgili ilk görüş sübut bulur."⁴⁴ demiştir. Hâlbuki Hz. Âişe rivayeti de mürseldir (sahabe mürseli). Nitekim Nevevî, "Hz. Âişe hadisi bir sahabe mürselidir. Çünkü Hz. Âişe ilk vahiy tecrübesine bizzat tanıklık etmiş değildir. Bilakis bu hadisseyi ya Rasûlullah'tan veya bir sahabiden işitmiştir." demiş, ama bunun ardından da, "Biz sahabe mürselinin Ebû İshak el-İsferâyîni hariç diğer bütün ulema nezdinde hüccet olduğunu ortaya koymuştuk." ifadesini eklemiştir.⁴⁵ Sahabe mürselinin makbul ve hüccet kabul edilmesinin temel gerekçesi, sahabenin topyekûn udûl/adil sayılmasıyla ilgilidir. Ebû İshak el-İsferâyîni (ö. 418/1027) gibi bazı âlimlerin sahabe mürselini hüccet saymamaları ise, "Sahabeyi topyekûn udûl kabul etmediklerinden değil, sahabenin söz konusu hadisleri tâbiûndan veya sahâbî olduğu sabit olmayan kişilerden almış

44 Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 96.

45 Nevevî, *el-Minhâc*, II. 197.

olmaları ihtimalinden dolayıdır.” şeklinde izah edilmiştir.⁴⁶ İçlerinde Nevevî ve İbn Hacer gibi meşhur isimlerin de yer aldığı hadisçilerin çoğu, “isnadında, sahâbî olan ravisi veya diğer ravilerinden biri zikredilmeyen hadis” şeklinde tanımlanan mürsel rivayetleri hüccet saymaya pek sıcak bakmazken, topyekûn udûl oldukları kabulünden hareketle sahabe mürselini makbul ve hüccet kabul etmeleri ciddi şekilde tartışılması gereken bir meseledir. Ancak burada şu kadarını söyleyelim ki sahabe mürseliyle ilgili hâkim anlayış, en azından bize göre hadis usûlündeki zayıf halkalardan biridir.

Hadis usûlüyle ilgili bu kısa istitrattan sonra, Hz. Âişe rivayetinin râcih kabul edilmesiyle ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse, evvelü mâ nezel konusunda Câbir rivayetinin ikinci sıraya yerleştirilmesine gerekçe kılınan *ve hüve yühaddisü an fetretî'l-vahy* ibaresi çok büyük ihtimalle bir idraktır. Bu ara cümlelerin ravi tasarrufuyla metne dâhil edildiğinin göstergesi ise “hüve” zahirinin bir rivayette Hz. Peygamber’e, diğer bir rivayette Câbir b. Abdillâh’a raci kılınmasıdır. Bize öyle geliyor ki Câbir rivayetine böyle bir anahtar cümlelerin dâhil edilmesi, evvelü mâ nezel konusunda Alak suresiyle ilgili rivayetin tercihe şayan görülmesidir.⁴⁷ Câbir rivayetine böyle bir ara/anahtar cümle eklenmediği takdirde bu rivayetin racih, Hz. Âişe rivayetinin mercuh kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü

46 Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara 1985, s. 92.

47 Söz konusu cümlelerin ravilerden birine ait olma ihtimalinin yanında bir müstensih'e ait olma ihtimali de söz konusudur. Çünkü hadis tarihinde bir hadisin/haberin aslı metnine müstensih ifadesinin dâhil edildiği vakidir. Mesela, Müslim'in İman bölümünde kaydettiği bir hadiste, “necîû nahnü yevme'l-kıyâmeti an keza ve an keza unzur ey zalike fevka'n-nâs” şeklinde bir ibare geçmektedir. Ahmed Davudoğlu bu ibareyi, “Bizler kıyamet günü filan yerden ve filan yerden geleceğiz. Bak (yani bu insanların üstündedir)” şeklinde çevirmiştir; ancak gerek ibarenin kendisinden gerek çevirisinden ne denilmek istendiğini anlamak mümkün değildir. Bunun içindir ki Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi bazı âlimler bu hadis metninin ravi ve/veya müstensih tarafından bir şekilde değiştirildiğine işaret etmiştir. Bkz. Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul trs., II. 701-702; Mehmet Emin Özafşar, “Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXIX, (1999), s. 302-303.

Hız. Âişe ilgili rivayette bizzat yaşayıp görmediğı bir olayı nakletmekte, diğeri rivayette ise Câbir'in, "Ben size Rasûlullah'tan işittiklerimi söylüyorum." şeklinde bir ifadesi geçmektedir. İşte tam bu noktada, Câbir rivayetine, "Rasûlullah fetret-i vahiy hakkında konuşuyordu." gibi anahtar bir cümle eklemek ve böylece düğümü çözmek gerekmektedir. Peki, böyle bir cümle niçin Hız. Âişe rivayetine değil de Câbir rivayetine eklenmiştir? Bunun kuvvetle muhtemel sebebi, Hız. Âişe rivayetindeki muhtevanın daha çarpıcı/dramatik bulunmasıdır. Çünkü rivayetteki anlatıma göre Hız. Peygamber ilk Kur'an vahyini alırken Cebrail'le fiziki temas gibi olağanüstü bir tecrübe (hissî mucize) yaşamıştır. Hâlbuki Müddessir suresinin ilk ayetleriyle ilgili Câbir b. Abdillâh rivayetlerinde bu denli müthiş ve olağanüstü tecrübenin zikri geçmemekte, en fazla Rasûlullah'ın başını kaldırıp yukarı baktığında kendisini ür-küten bir varlık gördüğünden söz edilmektedir.⁴⁸

- 48 Bu noktada Hız. Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili iki farklı rivayetten söz etmek, anlatmaya çalıştığımız hususun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Meşhur rivayete göre Hız. Ömer Rasûlullah'ı öldürmek için yola çıkmış, yolda karşılaştığı Nuaym b. Abdillâh'tan kız kardeşi Fâtıma ile kocası Said b. Zeyd'in de Müslüman olduklarını öğrenmiş, bunun üzerine onların evine yönelmiş, eve geldiğinde kız kardeşi ve eniştesini sigaya çekmiş, bu arada kız kardeşinin İslâm'ı kabul hususundaki cesur tavır karşısında kalbi yumuşamış ve oracıkta hemen Müslüman olmuştur (Bkz. Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001, III. 248. Beyhâkî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II. 219). İkinci rivayete göre ise Hız. Ömer bir gece Kabe'ye gitmiş, orada Hız. Peygamber'in namaz kıldığını görünce Kabe örtüsünün altına saklanmış. Ardından Hız. Peygamber'e yaklaşmış ve onun dilinden sadır olan Hâkka 69/41-46. ayetlere kulak vermeye başlamıştır. Bu arada Kur'an ve Hız. Peygamber'le ilgili şüphelerine söz konusu ayetlerde tek tek cevap verildiğini fark ederek hayrete kapılmış ve İslâm'ı kabul hususunda kalbi yumuşamaya başlamıştır. Daha sonra Hız. Peygamber'i takip etmiştir. Hız. Peygamber eve girmeden önce onu fark edip, "Hayırdır, Ömer!" diye sorması üzerine Hız. Ömer, "Allah'a, resûlüne ve onun Allah katından getirdiklerine iman etmeye geldim." diye karşılık vermiş, Hız. Peygamber de, "Ey Ömer! Allah sana hidayet nasip etti." diyerek göğsünü sıvazlamış ve imanda sebat için ona dua etmiştir (Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, Beyrut trs., I. 17). İlk rivayet *Kütüb-i Sitte* ve *Kütüb-i Tis'a* kapsamındaki hiçbir hadis mecmuasında geçmemesine rağmen mütevatir haber seviyesinde kabul görmüştür. Buna karşılık İbn Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsne'd*'inde yer alan ve Hız. Ömer üzerine çalışmalar yapan araştırmacılar tarafından da tercihe şayan bulunan ikinci rivayet pek dikkat çekmemiştir. Bize göre bunun temel sebebi, ikinci rivayette çok çarpıcı ve menkûbevi bir hadi-

Gelinen bu noktada bir kez daha belirtmek gerekir ki evvelü mâ nezel konusunda Hz. Âişe rivayetinin Câbir rivayetine tercih edilmesi ve bunun için de Câbir rivayetinin bazı varyantlarına fetret-i vahiyle ilgili bir ara cümle eklenmesi, bize göre ilk Kur'an vahyinin nüzulünü hissî mucize bağlamına yerleştirme arzusuna işaret etmektedir. Böyle bir arzu ve isteg'in İslam ilim ve kültür tarihindeki akış içerisinde ümmetin geneline sirayet ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim siyer literatüründeki Hz. Peygamber profilinin ilerleyen zaman içerisinde olağandan olağanüstüne doğru evrildiği, bu bağlamda Hz. Peygamber'in nesebi, nübüvvet öncesi hayatı, irhâsât haberleri, mucizeler ve şemâil gibi belli başlı konulara dair bilgilerin hızla artış gösterdiği bilinmektedir. Bu husus dikkate alındığında, ilk Kur'an vahyiyle ilgili üç görüşten özellikle Hz. Âişe rivayetine mebni görüşün niçin tercih edildiği ve bu tercihin müteahhir dönemlerde ittifakla benimsenen görüş haline geldiği meselesi az çok vuzuha kavuşmuş olur.

Bu tespit ve değerlendirmemizi daha ikna edici kılmak için, irhâsât haberlerinin siyer kitaplarındaki artışına dikkat çekici bir örnek vermek yerinde olacaktır. Siyer araştırmacılarının tespitlerine göre İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'sinde Hz. Peygamber'in doğumu esnasında meydana gelen hadiseler bağlamında yalnızca bir olağanüstü olaydan söz edilirken, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sında altı, Şemsüddin eş-Şâmî'nin (ö. 942/1535) *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)* adlı eserinde yirmi adet olağanüstü olay zikredilmiştir. Bu genişlemeye paralel olarak Müslümanlardaki peygamber tasavvurunda da abartılı tazim istikametinde ciddi bir değişim gerçekleşmiştir. Gerçi siyer ve meğazi alanındaki çalışmalara öncülük eden Urve b. Zübeyr (ö. 93/712), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve İbn İshâk (ö. 151/768) gibi isimlerin aktardıkları rivayetlerde de yer yer tazim temayülüne rastlamak mümkündür; ancak yine de erken dönem siyer malzemesinde Kur'an'ın

seden söz edilmemesidir. İlgili rivayetler hakkında geniş değerlendirme için bkz. Mehmet Azimli, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmiyyât*, cilt: 6, sayı: 1 (2003), s. 173-183.

ortaya koyduğu peygamber tasavvurundan pek fazla kopulmamıştır. Mesela, Zühri'nin rivayetlerinde Hz. Peygamber'in hayatı sade, gerçekçi ve abartmalardan uzak bir üslup içerisinde takdim edilmekte, daha da önemlisi, Hz. Peygamber'in nebîlik ve beşerîlik vasıflarıyla ilgili olarak Kur'an'da ortaya konan ve esas itibarıyla onun Allah'tan vahiy alması dışında normal insan davranışları sergileyen biri olduğunu vurgulayan perspektife aykırı unsurlara yer verilmediği dikkat çekmektedir. Buna mukabil bilhassa İbn Sa'd'dan itibaren şemâil edebiyatının siyere girmesiyle birlikte abartılı ve yüceltmeci tavrın da yaygınlık kazanmaya başladığı müşahede edilmektedir. Sözgelimi İbn Sa'd'ın *et-Tabakâ't*ındaki tasvirlerle göre Hz. Peygamber fizikî olarak nev-i beşerin en güzeli ve en mükemmelidir. Onun teri misk gibi kokar, cinsel gücü kırk erkeğine denktir. Hz. Peygamber'in şemâliyle ilgili özellikler İbnü'l-Cevzi'nin (ö. 597/1201) *el-Vefâ*'sında daha ileri bir noktaya götürülür. Öyle ki Hz. Peygamber'in misk gibi kokan teri esans olarak kullanılmak üzere şişelere bile doldurulur. Ebü'l-Abbâs eş-Şümünî'nin (ö. 872/1468) *Müzîlu'l-Hafâ* adlı eserinde -ki bu eser Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ* adlı eserinin şerhidir- ise Hz. Peygamber'in cinsel gücünün kırk erkeğine denk olması, cennet ehlinde kırk erkeğine denklik şeklinde açıklanır ve bu erkeklerin her birinin cinsel gücünün yetmiş dünya erkeğinin gücüne denk olduğu vurgulanır. Buna göre Hz. Peygamber'in cinsel gücü iki bin sekiz yüz dünya erkeğinin gücüne denk olmaktadır.⁴⁹

Özetle ifade etmek gerekirse, çok erken tarihlerden itibaren gittikçe artan oranda yüceltmeci ve savunmacı anlayış siyer yazıcılığında da etkin biçimde varlığını hissettirmiştir. Buna bağlı olarak geç dönem siyer kitaplarında kurgu ile gerçek birbirine mezcedilmiş hâle gelmiştir. Hz. Peygamber'in hayatını anlama ve anlamlandırmada Kur'anî perspektif büyük ölçüde gölgede kalmıştır. Siyer alanındaki bu değişim, Hz. Peygamber'le ilgili bazı hususların Kur'an ile muahhar döne-

49 Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Mîlet ve Nihal*, cilt: 4, sayı: 3 (2007), s. 135-136. Mehmet Özdemir bu makalesinde 40x70'i sehven iki yüz seksen diye belirtmiştir. Ancak doğrusu iki bin sekiz yüz olmalıdır.

me ait bir siyer kitabının karşılaştırmalı okunmasıyla tespit edilebilir. Yine bu değişim erken ve geç dönemlere ait iki ayrı siyer kitabının karşılaştırmalı biçimde okunmasıyla da teşhis edilebilir. Bu tarz bir okuma, Peygamber asrına yaklaşıldıkça siyer kitaplarındaki muhtevanın oldukça sadeleştiği, bu asırdan uzaklaşıldıkça muhtevanın abartılı anlatımlarla kabarıklığı gerçeğini de gösterir.

Siyer malzemesinin genişlemesinde muhtelif faktörler rol oynamıştır. Bunlardan biri İslam dünyasında erken tarihlerden itibaren yaşanan nübüvvet tartışmalarıdır. Kur'an'da müşriklerin mucize taleplerine olumlu cevap verilmemesinden hareketle Hz. Peygamber'e Hz. Musa ve Hz. İsa'nın hissî mucizelerine benzer mucizelerin verilmediği şeklinde bir kanaate ulaşmak mümkün olmakla beraber, bilhassa Ehl-i kitapla girilen nübüvvet tartışmaları çerçevesinde, mucizesiz peygamber fikrinin yadrganması ve bilhassa İslam'a karşı yazılan reddiyelerde Hz. Peygamber'in hissî mucize göstermediğinden dem vurulması gibi sebeplerden olsa gerektir ki siyer kaynaklarında erken tarihlerden itibaren mucizeler yer almaya başlamış ve zamanın ilerlemesine bağlı olarak mucize sayısında önemli artışlar meydana gelmiştir. Örneğin ayın yarılması mucizesi, İbn Sa'd dâhil önceki siyer kitaplarında mevcut değildir. Eğer tespitimiz doğruysa bu mucize Buhârî vasıtasıyla siyer malzemesine girmiştir. Sevr mağarasında örümceğin ağ örmesi ise ilk kez İbn Sa'd tarafından zikredilmiştir.⁵⁰

Siyerle ilgili bu değerlendirmeleri hatırdı tutarak yeniden asıl konuya dönersek, ilk nazil olan vahiyle ilgili görüşleri tercihte dikkat çekici olan husus, sahih/sağlam kabul edilen rivayetteki bilginin muhtevası ve iç tutarlılığından ziyade ilgili rivayetin hangi kaynakta/kaynaklarda zikredildiğine itibar edilmiş olmasıdır. Daha açıkçası, rivayetteki esahhiyet ölçütü, yazının başında İbnü's-Salâh'a atıfla belirtildiği üzere Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmiş olmasına teka-

bül eder.⁵¹ Buna göre bir hadisin sıhhati, içinde yer aldığı kitabın/eserin karizmatik hüviyetine bağlılık arz eder. Oysa Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) açıkça ifade ettiği gibi bir hadisin sıhhat ve sağlamlık derecesi (*kuvvatü'l-hadîs*) içinde yer aldığı kitaba göre değil, en azından isnadındaki ricalin tetkikine (*en-nazar ilâ ricâlih*) göre belirlenir.⁵² Kaldı ki herhangi bir kitapta nakledilen hadis, o kitabın musannifi olan kişinin belirlediği kriterlere göre sahihtir. Bu anlamdaki sahihlik mutlak bir vasıf olmasa gerektir.

Bunun içindir ki meşhur Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), akşam namazından önce iki rekat nafilî namaz kılmanın mendup olup olmadığı meselesinde, İbnü's-Salâh ve takipçileri tarafından hadis usûlünde genel bir prensip haline getirilen esahhiyet ölçütünü "dayatma" (tahakküm) olarak nitelendirmiş ve ardından şunları eklemiştir: Buhârî ve Müslim hadislerinin daha sahih oluşları, söz konusu hadislerin bu iki muhaddisin gözettikleri şartlara uyuyor olmasından başka bir ölçüte dayanmaz. Farz edelim ki aynı şartlar başka kitaptaki bir hadisin ravilerinde de mevcuttur; böyleyken yine de Buhârî ve Müslim'deki hadislerin en sahih olduğunu söylemek baskı ve dayatmanın ta kendisi olsa gerektir. Ayrıca Buhârî ve/veya Müslim yahut her ikisi belli bir ravinin söz konusu şartları taşıdığı hükmüne varmış olsa bile bu hükmün olgusal gerçeklikle birebir örtüşmesi mutlak değildir. Bunun olgusal gerçekliğe aykırı olması da pekâlâ mümkündür. Nitekim Müslim kendi kitabında cerhe konu olan ve/veya kusurdan azadeliği müsellemlenmeyen birçok raviden nakilde bulunmuştur. Keza Buhârî'nin kitabında da cerhe konu olan birçok ravinin hadisi mevcuttur. Binaenaleyh, raviler konusunda iş dönüp dolaşıp ulemanın onlar hakkındaki içtihadına bağlanmakta ve konu burada noktalanmaktadır. Ravilerde aranan şartlarda da aynı durum söz konusudur. Şöyle ki herhangi bir muhaddis bir şartı öne sürerken diğeri aynı şartı yok hükmünde sayabilmekte (ilga), bu da birinin

51 İbnü's-Salâh, *Ulûmul-Hadîs*, s. 28.

52 Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâidü't-Tahdîs*, Beyrut 2006, s. 84.

rivayet ettiği hadiste bulunması gereken şartın diğerinde bulunmaması gibi bir sonuca müncer olmaktadır. Keza bir muhaddisin filanca raviyi zayıf kabul etmesine mukabil diğerinin onu sika kabul etmesi de aynı sonucu doğurmaktadır.⁵³

İbnü'l-Hümâm'ın burada dikkat çektiği sübjektiflik sorunu hadis kitaplarına atfedilen sahihlik değeri için de söz konusudur. Bu hususu daha açık ve anlaşılır biçimde ortaya koymak için, Buhârî'nin Kur'an'dan sonraki en sahih/sağlam kaynak olarak kabul edilen hadis mecmuasının otorite kazanma süreci hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. Öncelikle belirtelim ki Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* diye meşhur olan bu eserine atfedilen mutlak sahihlik vasfı Ehl-i sünnet dünyasında kütüb-i sitte kavramlaştırmasının teşekkül ve tekemmül ettiği hicrî altıncı-yedinci yüzyıllarda hâsıl olmuştur.⁵⁴ Gerçi daha hicrî dördüncü asırda Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) sahih hadislerin ilk defa Buhârî ve Müslim tarafından tasnif edildiğini söylemiş;⁵⁵ ancak onun bu görüşü gerek kendi asrında gerek daha sonraki asırda genel kabul görür hale gelmemiştir. Üstelik Hâkim en-Nisâbü'rî'nin bu sözü söylediği döneme kadar Buhârî'nin tartışılmaz bir hadis otoritesi olarak görüldüğünden söz etmek de pek mümkün değildir. Hadis araştırmacılarının tespitlerine göre hadis sahasında ilk defa "el-eimmetü's-sitte" (altı imam) tabirini kullanan İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) Hâkim en-Nisâbü'rî'nin bu konuyla ilgili fikrini pekiştirmiş, böylece Buhârî ve Müslim hakkındaki zihniyet değişimine öncülük etmiştir. Çünkü o, mevzu hadislerle ilgili eserinde "hadis hırsız" diye cerh edip hadisini uydurma saydığı bir ravinin (Abbâd b. Ya'kûb er-Revâcenî) rivayetine sırf Buhârî'de yer aldığı için sahih diyebilmiştir. İbnü'l-Kayserânî'nin ardından Beğavî (ö. 516/1122) gibi bazı

53 Kemâlüddin Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, Beyrut trs., I. 445.

54 Kütüb-i Hamse ve Kütüb-i Sitte kavramlaştırması hakkında geniş bilgi için bkz. Musa Bağcı, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 2, sayı: 2 (2007), s. 123-159.

55 Ebû Abdillâh Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Medhal fî İlmî'l-Hadis*, Halep 1932, s. 4.

de, bir bütün hâlinde nazil olmuştur. Söz konusu dönem risaletin ilk yılları olarak tarihlendirilebilir. Gerçi bu dönem siyer kitaplarında “gizli davet” tabiriyle belirtilir; fakat bu tabir sanıldığı gibi davetin gizli kapaklı yapılmasını değil daha ziyade yakın akraba ve güvenilir arkadaş çevresine yönelik olması anlamına gelir. Kaldı ki Alak 96/1-5. ayetleri ilk Kur’an vahyi kabul eden müfessirler, surenin 6-19. ayetinin bir süre sonra Ebû Cehl hakkında nazil olduğunu açıkça belirtmişler ve bu bağlamda surenin ilk kısmıyla sonraki kısmı arasında geçen zamanı “ba’de müddetin” (bir müddet sonra) ibaresiyle belirtmişlerdir. Bu ibare söz konusu sürenin kısa olduğunu, en azından üç yıl kadar uzun olmadığına işaret etmektedir. “Gizli davet” diye ifade edilen dönemin üç yıl gibi bir süreyi kapsamadığını gösteren bir diğer delil, erken Mekke döneminde nazil olduğu kabul edilen bütün surelerde farklı üslup ve ifade kalıplarıyla şirk inancı ve müşrikleri zemmeden çok sayıda ayetin bulunmasıdır. Bu ayetler Hz. Peygamber ile müşrikler arasındaki mücadelenin tahmin edilenden çok daha erken bir evrede başladığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Alak suresinin başındaki ayetlerde Allah’ın “el-insan”ı kan pıhtısından yarattığından söz edilmesi, Hz. Peygamber’in önde gelen müşriklerle mücadelesi dikkate alındığında, ölümünden sonra dirilişi inkâr eden zihniyete, “Sizi bir damla sudan meydana getiren Allah ölüm sonrasında diriltmeye de kadirdir.” şeklinde bir mesaj -ki “el-insan”ın alak ve nutfeden yaratıldığını bildiren diğer pek çok ayette bu mesaj gayet sarıhtır- vermeye matuftur. Söz konusu ayetlerdeki bir diğer mesaj ise istigna, istikbar, tuğyan gibi tavırlarından dolayı müşriklere acizlik ve bayağılıklarını hatırlatmaktır. Bu itibarla, Alak suresi bir bütün olarak Ebû Cehl özelinde kâfir insan tipini ilzam noktasında yoğunlaşmaktadır. Hâlbuki Fatiha suresi çeşitli ayetlerde *ed-dîn* veya *ed-dînü’l-kayyım* gibi kelime ve tabirlerle ifade edilen sabit ve tarih-üstü dine atıf yapmakta ve aynı zamanda Kur’an’ın en temel konularını öz ve özet olarak bünyesinde barındırmaktadır. Tabiatıyla ilk Kur’an vahyi olarak bir manifesto hüviyeti taşımaktadır.

Giriş

Modern dönem Kur'an ve tefsir araştırmalarındaki genel yaklaşıma göre İsrâiliyyât, bilhassa rivayet ağırlıklı tefsir edebiyatındaki müzmin sorunların başında gelir. İsrâiliyyât teriminin ortaya çıkışı, zaman içerisinde izafi anlamlar kazanması ve ciddi bir tefsir problemi olarak algılanması gibi meselelere geçmeden önce, modern dönemde bu konuya tahsis edilen ilmi çalışmalardaki genel bakış açısı hakkında genel bilgi vermek, bunun için de öncelikle "İsrâiliyyât"tan ne anlaşıldığı ve nasıl tanımlandığı gibi birkaç husus üzerinde durmak gerekir. Başta Yahudilik olmak üzere Hristiyanlık, Mecûsîlik gibi diğer dinler ve kültürlerden İslam tefsir ve hadis kaynaklarına giren bilgiler ve haberler İsrâiliyyât diye ifade edilir. İsrâiliyyât, Hz. Yakub'un ikinci adı veya lakabı olan "İsrâîl" (Allah'ın kulu?) kelimesiyle¹ nisbet ismi oluşturan "İsrâiliyye"nin çoğuludur. Ahmed Emîn (ö. 1954) gibi bazı çağdaş araştırmacılar Yahudi kaynaklı bilgiler ve haberler için "İsrâiliyyât", Hristiyan kaynaklı bilgiler ve haberler için "Nasrâniyyât" terimlerini kullanmışsa da,² çeşitli din ve kültürlerden İslam kaynaklarına giren bilgi ve rivayet malzemesinin tümünü tağlib yoluyla İsrâiliyyât diye ifade etmek yaygınlık kazanmıştır. Hatta bazı Müslüman araştırmacılar, hicrî birinci asırdan itibaren, İslam dinine sokulan yanlış fikir ve inançlar, özellikle Yahudiler ve Hristiyanlara ait inançlar ve efsaneler için İsrâiliyyât teriminin kullanıldığından söz

1 Mustafavî'ye göre "İsrâîl" (Yisrâîl) kelimesinin İbrancaki anlamı Arapçadaki "esr" kelimesine tekabül eder. Buna göre İsrâîl, "Allah'ın denetim ve gözetim altında tuttuğu, kendisine bağlı kıldığı kimse" demektir ve dolayısıyla Arapçadaki "abdullah" kelimesine yakın bir anlam örgüsüne sahiptir. Allâme el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Kahire-Beyrut 2009, I. 93.

2 Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, Kahire trs., s. 161.

etmiştir.³ Modern Batı'daki çalışmalarda ise İsrâiliyyât orta-çağ tefsir ve tarih literatüründe, Kitâb-ı Mukaddes'le bağlantılı konularla ilgili rivayet ve bilgi malzemesini ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır.⁴

Hadis ve rivayet mecmualarının yanı sıra Müslüman müelliflerin klasik dönemlerde telif ettikleri genel tarih, din ve kültür tarihi, coğrafya, kozmogoni, kozmoloji, zooloji gibi alanlara ait eserlerde de İsrâiliyyât kapsamında değerlendirilen sayısız bilgi ve haber mevcuttur. Gerek bu tür bilgi ve haberleri, gerekse bunların kaynaklarını ifadede *ahbâr*, *kasas*, *hikmet*, *ulûmu'l-evâil*, *el-kütüb*, *el-kütübü'l-kadîme*, *el-kütübü's-sâlife*, *kütübü'l-kussâs*, *sahâifü ehli'l-kitâb* gibi kelimeler ve tabirler de kullanılmıştır. Mesela Zehebî (ö. 748/1348) İsrâiliyyât konusunda akla gelen ilk isimlerden biri olan Yemenli tâbiî Ebû Abdillâh Vehb b. Münebbih'i (ö. 114/732) *ahbarî* ve *kasasî* diye nitelendirmiş, bu arada Vehb'in mûsned tarzındaki rivayetlerinin çok az olduğunu, bilgisinin büyük ölçüde İsrâiliyyât ve Ehl-i Kitap metinlerine dayandığını belirtmiştir.⁵

İsrâiliyyât tefsirden hadise, fıkıhtan fiten ve melâhime kadar çok farklı alanları ilgilendiren bir konudur. İsrâilî olarak değerlendirilen rivayet malzemesi genellikle İsrailoğulları'na gönderilen peygamberler, bu peygamberlerin günahkârlara yaptıkları uyarılar ve ilahi cezalar, zahid kimselerin söz ve davranışları ile bu kimselerin mazhar olduğu manevi lütuflara dairdir. Batılı bazı araştırmacılara göre ise İsrâiliyyât peygamberler, halifeler, idareciler, saltanatların çöküşü, mehdi inancı, kıyamet alametleri gibi fiten ve melâhimle ilgili hususları da kapsar. Ancak tefsir kitapları İsrâiliyyât'ın sıkça zikredildiği metinler olduğundan bu alandaki tartışmalar büyük ölçüde tefsir sahasında yapılmıştır. Söz konusu tartışmalar

3 Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadis*, Kahire 1990, s. 13-15; Remzî Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fî Kütübî't-Tefsîr*, Beyrut 1970, s. 73.

4 Roberto Tottoli, "Origin and Use of the Term İsrâ'iliyyât in Muslim Literature", *Arabica*, XLVI, Leiden 1999, s. 193.

5 Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, Beyrut 1982, IV. 544-545.

İslam kaynaklarındaki İsrâilî nitelikli bilgi ve rivayet malzemesinin uydurma olup olmadığı, mütedavil kutsal metinlerde yer alıp almadığı, özellikle tâbiûn neslinden Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/653) ve Vehb b. Münebbih'in rivayetleri ile bu isimlerin güvenilirliği gibi meseleler yanında İsrâiliyyât naklinin caiz olup olmadığı meselesi üzerinde yoğunlaşmıştır.⁶

İsrâiliyyât'ın daha çok tefsir bağlamında ele alınıp tartışılmasının bir diğer önemli sebebi, Kur'an kıssalarının önemli bir kısmının İsrailoğulları ve onların peygamberleriyle ilgili olması, dolayısıyla söz konusu kıssaların tefsirinde Yahudi kaynaklarına başvurma ihtiyacının duyulması ve doğrudan ya da dolaylı olarak bu kaynaklardan nakillerde bulunulmuş olmasıdır. Modern dönemde tefsir ve hadiste İsrâiliyyât meselesiyle ilgili müstakil çalışmalar yapan Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, Remzi Na'nâa ve Muhammed İbn Şehbe gibi Müslüman müelliflerin konuyla ilgili ortak yaklaşımları dikkate alındığında, İsrâiliyyât'ın kapsamına başta Yahudilik olmak üzere Hristiyanlık, Mecûsilik gibi farklı din ve kültürlerden İslam kaynaklarına giren ve genellikle hurafe (efsane, esâtir) türünden olduğu kabul edilen haberlerin yanı sıra münafıklar, zındıklar, oryantalistler ve misyonerler gibi isimlendirmelerle anılan farklı çevrelerin İslam karşıtı söylemlerini de dâhil etmek gerekir.

Bu çevrelere ait söylemler genelde İslam'ın ve Kur'an'ın Yahudi kaynaklı olduğu iddiası, özelde ise Ehl-i Sünnet kelmesindeki ulûhiyet ve ismet-i enbiya anlayışına ters düşen merviyyat ekseninde yoğunlaşır. Buna göre denebilir ki Abraham Geiger'in *Judaism and Islam*'ı, Charles C. Torrey'in *Jewish Foundation of Islam*'ı, Abraham Katsh'in *Judaism in Islam*'ı, Julian Obermann'in *Islamic Origins: A Study in Background and Foundation* gibi oryantalistik çalışmalardaki fikrî muhteva esas itibarıyla İsrâiliyyât'tır. Keza tefsir kitaplarında Ahzâb 33/37. ayet münasebetiyle aktarılan, kimi müfessirlerce Hz. Dâvûd, iki hasım ve doksan dokuz koyun/kadın meselesiyle ilgili Sâd 38/21-25. ayetlerle irtibatlandırılan Hz. Peygamber

ve Zeyneb bint Cahş izdivacına dair bazı rivayetler⁷ ile Garânîk hadisesiyle ilgili haberler de İslam düşmanlarınca uydurulan, oryantalistler tarafından Hz. Peygamber ve Kur'an aleyhinde kullanılan bir İsrâiliyyât'tır.⁸ Hâsılı, İsrâiliyyât konusuyla ilgili bir makaledeki ifadelerle göre, "Yahudilik, Hristiyanlık veya diğer dinlere ait olup da İslâmî eserlere sokulan bilgiler arasında Yahudilere ait olanlar daha fazla ağırlık teşkil ettiğinden bu bilgilere İsrâiliyyât denmiştir. Bununla birlikte İslam düşmanlarının aslı astarı olmayan şeyleri İslam dinini karalamak maksadıyla tefsir ve hadis kitaplarına dâhil etmeleri de İsrâiliyyât kapsamına girer. Bunlar, İslam düşmanlarının kötü niyetli olarak Müslümanların inançlarını bozmak gayesiyle uydurduğu haberlerdir. Garânîk masalı, Zeyneb bint Cahş kıssası ve Hz. Peygamber'in onunla evlenmesi ile ilgili asılsız haberler bu tür İsrâiliyyât örneklerini teşkil eder."⁹

İsrâiliyyât'ın tanım ve kapsamının bu denli genişletilip pejoratif bir anlam yüklenmesinin büyük ölçüde modern döneme özgü olduğu söylenebilir. Gerçi klasik dönemlerde özellikle İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) İsrâiliyyât algısı da benzer mahiyettedir. Yani İslam geleneğindeki inanç ve ahlak prensipleriyle bağdaşmaz nitelikteki haber, bilgi ve fikir setinin genel olarak İsrâiliyyât diye kategorize edilmesi İbn Kesîr'in eserlerinde de tespit edilebilir; lakin onun özgüvene dayalı İsrâiliyyât karşıtlığına zeyl olarak modern dönem İslam dünyasında çok belirgin bir apolojetik üslup eklenmiştir. Bu üslup, İslam dünyasının içinden yükselen ve kelâmî ortodoksiye ters düşen söylemlerden çok, dışarıdan, yani Batı'dan İslam dünyasına yöneltilen ithamlara dikkat kesilmiş ve bunları çürütmeyi kendine temel hedef edinmiştir. Bu husus bazı oryantalistlerce de dile getirilmiştir. Mese-la, Norman Calder, İsrâiliyyât teriminin İslâmî literatürde,

7 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 116.

8 Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzûât fî Kütübî't-Tefsir*, Kahire 1987, s. 5, 323; Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 14.

9 Atilla Yargıcı, "Tefsirlerde İsrailiyyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: 11, sayı: 15 (2006), s. 53-54.

bu terimle ifade edilen bilgi ve rivayet malzemesinin gerçek kökenine dair bir anlam taşımadığını, bilakis söz konusu malzemeye teolojik muhalefetin bir simgesi olarak İsrâiliyyât teriminin çok kere özensiz biçimde ve polemik amaçlı kullanıldığını belirtmiştir.¹⁰

Oryantalistik çalışmalardaki hemen her fikir ve iddiayı en başından İslam'a ve Müslümanların kutsallarına açık bir saldırı olarak algılama ve sıfır toleranslı bir reddiyeci tavır takınma refleksi, aslında İslam dünyasının son birkaç yüzyıldır Batı karşısında yaşadığı çok boyutlu (askerî, siyasi, fikrî, felsefî, ilmî) mağlubiyet krizinin ve bu krizin yarattığı kızgınlık ve aynı zamanda aşırı alınganlık hâlinin bir yansımasıdır. Bunun yanında, Batı dünyasıyla kurulan entelektüel ilişki bağlamında son dönemde gündeme gelen tarihsel eleştiri yöntemi ve bu yöntemin dinî metinlere tatbikiyle ilgili fikirlerin/tekliflerin de İsrâiliyyât'ın ciddi bir tefsir problemi olarak algılanması ve bu konuda toleranssız tavır takınılması noktasında hatırı sayılır rol oynamıştır. Hâlbuki geçmiş dönemlerde İsrâiliyyât tefsirde merkezî önem arz eden bir mesele olarak algılanmamıştır.¹¹

İsrâiliyyât meselesi bağlamında çağdaş İslam dünyasının genel Batı ve oryantalizm karşıtlığının yanında daha özel olarak Yahudilik ve Siyonizm karşıtlığından da söz etmek ve İsrâiliyyât'a yönelik menfi tutumun daha ziyade bu ikinci karşıtlıkla ilgili olduğuna dikkat çekmek gerekir. Nitekim birçok çağdaş Arap yazar Yahudilik ve Siyonizm karşıtlığı üzerine müstakil eserler telif etmiştir. İzzet Derveze'nin (ö. 1984) *el-Udvânu'l-İsrâiliyyi'l-Kadîm ve'l-Udvânu's-Sihyûniyyi'l-Hadîs, el-Cüzûru'l-Kadîme li Ahdâsi Benî İsrâîl ve'l-Yehûd, Kıssatü'l-Gazvi's-Sihyûniyye* gibi eserleri bu telif türünün örneklerindendir. Yahudilik ve Siyonizm karşıtlığının İsrâiliyyât konusuna yansımalarını Reşid Rıza (ö. 1935), Ahmed Emîn (ö. 1954) ve Mahmûd Ebû Reyze (ö. 1970) gibi Müslüman mü-

10 Tottoli, "Origin and Use of the Term İsrâ'iliyyât", s. 193.

11 İsmail Albayrak, "Re-Evaluating the Notion of İsrâ'iliyyât", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14 (2001), s. 86-87.

elliflerin özellikle Ka'b el-Ahbâr'ın Yahudi kökenli olmasına atıfla Hz. Ömer'in öldürülmesinde rol oynadığı, hatta ilk siyonist olduğu gibi değerlendirmelerde görmek mümkündür.¹² Bu sebeptendir ki R. Tottoli İsrâiliyyât teriminin çağdaş İsrail devletinin kurulmasıyla ilişkili olarak yeni bir anlam kazandığından ve Ahmed Bahâuddîn'in *İsrâiliyyât vemâ ba'de'l-Udvân* (Kahire 1967), Âişe Abdurrahmân'ın *el-İsrâiliyyât fî'l-Ğazvî'l-Fikrî* (Kahire 1975) gibi kitaplarda bu yeni anlamıyla kullanıldığından söz etmiştir. Tottoli'nin bu tespiti doğrudur; zira Âişe Abdurrahmân anılan eserinin, "İtiraf etmeliyim ki izleğinde ortaya koyduğum mantıksal kurgumun şüphe götürür olmasından dolayı bu çalışmayı yayınlama hususunda uzun zaman tereddüt ettim." ifadesiyle başlayan giriş kısmında İsrâiliyyât kavramını İsrail devleti, Siyonizm, Yahudilerin çağdaş dünyanın başına ördüğü çoraplar ve Filistin'in işgali gibi meselelerle irtibatlı bir kavram olarak kullanmıştır.¹³

Bu husus bazı Müslüman yazarlarca da zımnen dile getirilmiş ve konuyla ilgili olarak şöyle denilmiştir: "Klasik İslam kaynakları İsrâiliyyât problemine özel ilgi göstermemiş, bu tür rivayetlere sadece ihtiyaç halinde yer vermiştir. Fakat bir taraftan Avrupa'da aydınlanma hareketinden itibaren metafizik konuların eleştirel ve bir anlamda pozitivist yaklaşımla ele alınmaya başlanması, diğer taraftan şarkiyatçıların İsrâiliyyât yoluyla İslam'a tenkitler yöneltmesi üzerine Müslüman âlimler temel kaynakları yeniden gözden geçirmeye başlamış ve ilk olarak İsrâilî bilgileri yoğun biçimde ihtiva eden vaaz ve irşad kitaplarını ele alıp eleştiriye tabi tutmuşlardır."¹⁴

Ne var ki İsrâiliyyât konusunda öfkeyle kalkan çağdaş Müslüman araştırmacılar, Ahzâb 33/37. ayetin tefsirinde

12 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)*, Beyrut 1999, IX. 39; Mahmûd Ebû Rey-ye, *Edvâ ale's-Sünneti'l-Muhammedîyye*, Beyrut trs., s. 147-149; Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, s. 161; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisîn*, Riyad 1984, s. 181-183; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 167-183; Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 74-82; Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 100-105.

13 Âişe Abdurrahmân, *el-İsrâiliyyât fî'l-Ğazvî'l-Fikrî*, Câmîatü'l-Karaviyyîn: Mağrib 1975, s. 13-22.

14 Hatiboğlu, "İsrâiliyyât", *DİA*, XXIII. 197.

görüleceği gibi, “Hz. Peygamber, Zeyd ve Zeyneb bint Cahş kıssasını İslam düşmanları uydurdu.” demek ve böylece söz konusu ayeti tam da o kıssadaki muhteva paralelinde izah eden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Taberî (ö. 310/923) ve daha birçok müfessiri “İslam düşmanları” kategorisine dâhil etmek gibi büyük bir zararla oturmuşlardır. Kuşkusuz, oryantalistler Garânik kıssası ve Hz. Peygamber’in Zeyneb bint Cahş ile evliliğiyle ilgili mervîyyatı Kur’an ve Hz. Peygamber aleyhinde kullanmışlardır; fakat onlar bu rivayet malzemesini uydurmamış, aksine bizim ilk el kaynaklarımızdan tedarik etmişlerdir. Bu noktada, “Söz konusu rivayetler İslam düşmanlarınca uydurulup sahâbîler ve tâbîlere izafe edilerek neşredilmiş, müfessirler de bu konuda gevşek davranıp bu rivayetleri eserlerine dercetmişlerdir.” denilebilir. Tarihî tecrübeye gerçekten böyle olmuş olsaydı meseleyi halletmek kolaydı; “Zındıklar uydurmuş” denir ve işin içinden çıkılırdı. Lakin Ahzâb 33/37. ayetin tefsirinde görüleceği gibi, çağdaş Müslüman müelliflerin asılsız sayıp bir çırpıda reddettikleri Hz. Peygamber ve Zeyneb bint Cahş izdivacıyla ilgili malum hadise birçok büyük müfessir tarafından *ve-tuhfî fî nefsike* ifadesinin izahı olarak kaydedilmiştir. Buna göre başta Mukâtil ve Taberî olmak üzere diğer birçok müfessir hakkında İslam düşmanı veya zındık gibi ithamlarda bulunmak gerekir. İsrâiliyyât konusunda öfkeyle kalkıp zararla oturmak derken anlatmaya çalıştığımız şey, “kendi ayağımıza kurşun sıkmak” diye de tabir edebileceğimiz bu ironik durumla ilgilidir.

İsrâiliyyât Kelimesinin Terimleşme Süreci

Öncelikle belirtelim ki Müslümanlar arasında İsrâiliyyât kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığı ve hangi dönemde terimsel anlam kazandığı hususunda kesin bilgi mevcut değildir. Bazı şarkiyatçılara göre İsrâiliyyât kelimesinin kullanımı hicrî 2. yüzyılın başlarına kadar uzanır. Vehb b. Münebbih’e (ö. 114/732) *Kitâbü’l-İsrâiliyyât* adlı bir eserin nispet edildi-

ği bilgisine istinaden¹⁵ kelimenin tâbiûn devrinde kullanıldığı söylenebilir. Lakin gerek bu eserin gerek “Kitâbü’l-İsrâiliyyât” isimlendirmesinin Vehb b. Münebbih’e aidiyeti kesin değildir. Bu sebeple İsrâiliyyât kelimesinin ilk defa Vehb b. Münebbih tarafından kullanıldığı hususunda kesin konuşmak pek isabetli olmasa gerektir.

İsrâiliyyât kelimesinin ağırlıklı olarak Yahudi kültürüne ait bilgi ve rivayet malzemesine veya bu malzemenin türüne atıfta bulunması dikkate alındığında, bu kelimenin birçok rivayette geçen “el-kitâb” ve “kütüb” terimleriyle yakın bir anlam örgüsüne sahip olduğu söylenebilir.¹⁶ Aslında “el-kitâb” ve “el-kütüb” kelimeleri Tevrat’a işaret eder. Çünkü Tevrat kelimesi gerek Kur’an’da, gerek birçok rivayette Hz. Musa’ya inzal edilen vahiyleri muhtevi kutsal metnin adı olmaktan -ki hiçbir ayette “Biz Musa’ya Tevrat’ı verdik!” şeklinde bir beyan mevcut değildir- öte, Hz. Peygamber dönemindeki Hicaz Yahudilerinin kutsal kitaplarını ifade eden genel bir isim olarak zikredilmiştir.¹⁷ Aynı şekilde, birçok selef âlimi de Ehl-i kitaba ait kutsal metinleri ifade maksadıyla Tevrat kelimesini kullanmıştır (*enne kesîran mine’s-selefi yutlikûne’t-tevrâte alâ kütûbi ehli’l-kitâb...*).¹⁸ Bu kullanımda Tevrat hem onların elinde bulunan metlûv vahiy metnini hem de bundan daha umumi olarak başka kutsal metinleri ifade eden bir kelimedir. Tıpkı Kur’an kelimesinin kimi zaman özel olarak bizim kitabımızı ifade edecek tarzda, kimi zaman da “huffife alâ dâvûde’l-kur’ân” hadisinde olduğu gibi¹⁹ Kur’an-ı Kerim’den başka bir şeye atıfla kullanılmasında olduğu gibi...²⁰ Ahmed

15 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, İstanbul 1971, II. 1390; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Ârifîn*, İstanbul 1951, II. 501.

16 Ali Kuzudişli, “el-Kütüb’den ‘İsrailiyat’a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yoluğu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 16, sayı: 1 (2012), s. 131-164

17 Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara 2010, s. 107-110.

18 Ebû’l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Cize 1997, VIII. 531.

19 Hadiste geçen “el-kur’ân” kelimesi bildik anlamıyla Kur’an değil, “okumak” manasındadır. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethû’l-Bârî*, Riyad 2000, VIII. 504.

20 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII. 531.

Emîn de Müslümanların Tevrat kelimesini çok kere Yahudi gelenekteki kutsal kitapları ifade edecek biçimde kullandıklarını, Yahudilerin de zaman zaman bu tarz bir kullanıma sahip olduklarını belirtmiştir.²¹

Erken dönem İslam literatüründe İsrâiliyyât kelimesinin Ehl-i kitap kaynaklarına atıfla aktarılan rivayetler ile bu rivayetlerin menşeyini ifade maksadıyla kullanıldığı da söylenebilir. Nitekim İbn İshâk (ö. 151/768) kadının kaburga kemiğinden yaratılmasıyla ilgili olarak naklettiği haberin kaynağını “Tevrat ehli kitâbilerden bize ulaşan bilgiye göre” (*fi-mâ beleğânâ an ehli'l-kitâbi min ehli't-tevrât*) diye tasrih etmiştir.²² Aynı şekilde, Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) denizler, nehirler, atlar ve diğer canlı-cansız varlıkların ilginç özellikleriyle ilgili mitolojik rivayet malzemesine gönderme yaparak kullandığı “ahbâr” (*el-ahbâr min ahabâri benî isrâîl*) ve “İsrâiliyyât” gibi kelimeler de (*ve-hiye lâhikatün bi'l-isrâiliyyât mine'l-ahbâr*) esas itibarıyla söz konusu haberlerin/rivayetlerin menşeyini belirtmeye yöneliktir.²³ Dolayısıyla bu kullanımda İsrâiliyyât kelimesi olumlu ya da olumsuz manada değer yüklü değildir. Bununla birlikte, Mes'ûdî denizlerdeki canlıların harikuladeliğiyle ilgili bazı haberleri zikretmekten sarf-ı nazar ettiğini belirtmiş, hatta bu haberler hakkında, “Bunlar Ehl-i hadisin Haşviyye zümresine ait hurafelerdir.” demiş, ardından söz konusu haberlerin mütevatir olmadığını, bu yüzden de kesin bilgi ifade etmediği gibi kendisiyle amel edilmesini gerektirmediğini de söylemiştir. Bu ifadelerinin ardından söz konusu haberlerde anlatılan hususların gerçekten olup bittiğine dair zorunluluk ve imkânsızlık yargısında bulunulmayıp mümkün kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeken Mes'ûdî²⁴ atlarla ilgili olarak müstakil eser yazan İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi bazı müelliflerin konuyla ilgili her haberi

21 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire trs., I. 346.

22 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, I. 267, III. 566; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrut 1983, I. 79.

23 Ebû'l-Hasen el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, nşr. Charles Pellat, Beyrut 1966, II. 370, 371-372.

24 Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, I. 144-145, II. 371-372.

gelişigüzel biçimde aktarmış olmalarından duyduğu memnuniyetsizliği dile getirmiş ve bu haberlerin İsrâiliyyât kapsamına dâhil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu arada İsrâiliyyât türü haberleri kendi eserinde zikretmesinin, bunları doğru kabul ettiğinden değil, geçmiş dönemlerdeki insanların görüş ve düşüncelerini kayıt altına alma ve bu sayede kültürel mirası gelecek kuşaklara aktarma fikrinden kaynaklandığını söylemiştir.²⁵

Bütün bu ifadeler, Mes'ûdî'nin İsrâiliyyât diye nitelendirdiği bilgi ve haberlerin güvenilir olmadığı, dolayısıyla bu haberlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği hususunda bir farkındalık ve duyarlılık oluşturma çabasına hamledilebilir ve bu bağlamda, İsrâiliyyât kelimesinin daha geç dönemlerde kazanacağı terimsel anlam temelinin Mes'ûdî tarafından atıldığı söylenebilir. İsrâiliyyât diye ifade etmemekle birlikte Makdisî (ö. 355/966) de bu tür rivayetler karşısında mesafeli bir tavır takınmış ve bu tavrıyla çağdaşı Mes'ûdî ile aynı çizgide yer almıştır. Mesela, yeryüzünün yaratılışıyla ilgili hikâyeler bağlamında Makdisî Müslüman kıssacılara ait kitaplarda çok sayıda problemli anlatının mevcut olduğundan söz etmiş, Vehb b. Münebbih'in Hz. İsa'ya atfettiği bir rivayetle ilgili olarak da şunu söylemiştir: "Bunlar avâm-ı nâsın pek sevdiği kıssalardır. Şayet bunlar Ehl-i kitabın uydurması veya kıssacıların tezviratı kabilinden olmayıp gerçekten sahihse, tümüyle temsil ve teşbih türündedir."²⁶

Mes'ûdî'den sonra Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) ve Ebû Bekr et-Turtuşî (ö. 520/1126) gibi âlimler de İsrâiliyyât kelimesini kullanmışlardır. Mesela, Gazâlî *İhyâu Ulûmî'd-Dîn* adlı eserinde, *fi'l-İsrâiliyyât*, *ruwiye fi'l-İsrâiliyyât*, *zekera ba'du'l-ulemâ fi'l-İsrâiliyyât* gibi klişe ifadelerle yer vermiş,²⁷ fakat bu ifadelerle teknik bir terim olarak İsrâiliyyât hakkında müspet-menfi bir değerlendirme yapmaktan öte, bir ri-

25 Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, I. 145.

26 Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, Bağdat trs., II. 47, 50.

27 Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, Endonezya trs., IV. 34, 52, 277, 336, 352, 365.

vayet türüne ve bunun menşesine işaret etmiştir. Tottoli'nin değerlendirmesine göre de Gazâlî kelimeyi teknik ve sistematik anlamda kullanmamıştır.²⁸ Ebû Bekr et-Turtuşî'nin *Sirâcü'l-Mülûk*'unda da İsrâiliyyât *ruviye fi'l-isrâiliyyât* ve *fi'l-isrâiliyyât* gibi ifadelerle bir rivayet türünü ifade bağlamında kullanılmış,²⁹ bunun yanında *ve-min a'cebi mâ ruviye fi'l-isrâiliyyât* ifadesinde olduğu gibi, bu rivayet malzemesinde tuhaf/garip karşılanan hususlar da vurgulanmıştır. Çok belirgin olmamakla birlikte bu vurgu İsrâiliyyât malzemesine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini ima eder.³⁰

Bu ihtiyatlı ve mesafeli tavır, Turtuşî'nin görüş ve düşüncelerinden önemli ölçüde etkilendiği bilinen Mâlikî müfessir Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde daha belirgin hale gelir; hatta İsrâiliyyât büyük ölçüde olumsuz içermeyle terimleşir. Birçok kez *ruviye fi'l-isrâiliyyât*, *fi'l-isrâiliyyât* gibi değer yükü hafif ifadeler kullanılan İbnü'l-Arabî³¹ Enbiya 21/77-78. ayetin tefsirinde, Allah'ın Kur'an'da zikrettiği geçmiş ümmetler, peygamberler, onların sözleri ve fiilleriyle ilgili ifadelerin en güzel ve en doğru anlatımlar olduğunu söyler, ardından "Bu kıssalar İsrâiliyyât'ta değiştirilmiş bir şekilde anlatılmış, asılsız eklemeler ya da asıl maksadı bozacak çıkarmalar yapılarak aktarılmıştır." şeklindeki normatif cümleleri ekler. Ayrıca, Kasas 28/27-28. ayetler münasebetiyle rızası alınmadan kız çocuğunun evlendirilip evlendirilmeyeceği hususunda İmam Mâlik'in (ö. 179/795) görüşünü aktaran İbnü'l-Arabî kendi mezhep imamının bu ayetlerle ihticac/istidlal tarzıyla ilgili olarak, "Bu ayetle ihticacı, İmam Mâlik'in İsrâiliyyât'a güvendiğini/esas aldığını gösterir." demekle,³² aslında bu malzemeye peşin güvenilirlilik atfetmemek gerektiğini de ifade etmiştir. Buna göre İsrâiliyyât genel olarak problemli yahut en azından mevsukiyeti ispata muhtaç bir bilgi ve rivayet türüdür. Bu yüzden,

28 Tottoli, "Origin and Use of the Term İsrâ'iliyyât", s. 196.

29 Ebû Bekr et-Turtuşî, *Sirâcü'l-Mülûk*, Kahire 1994, s. 69, 715.

30 Turtuşî, *Sirâcü'l-Mülûk*, s. 715.

31 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, III. 40, 249.

32 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III. 506.

Enbiya 21/77-78. ayetlerle ilgili aktarılan İsrâiliyyât'ta olduğu gibi, diğer bütün İsrâiliyyât malzemesinde de Kur'an'ın zahirine uygun düşenler sahih, ters düşenler batıl, doğru ya da yanlış olduğunu tespit hususunda Kur'an'da açık beyan/hüküm bulunmayan rivayetler ise her iki ihtimale de açık kabul edilmelidir.³³

İsrâiliyyât kelimesinin olumsuz manada terimleşmesinde belirleyici rol hiç kuşkusuz İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve talebesi İbn Kesîr'e aittir. İbn Teymiyye *Mecmûatü'r-Resâil* adlı eserinde, Âdem'e birtakım harfler inzal edilip edilmediği, ona sahife verilip verilmediği meselesini tartışırken, Âdem'e sahife ve kitap verildiği yönündeki rivayetlerin asılsız olduğunu, Ehl-i kitap geleneğinde naklî bir aslı bulunsa dahi Kur'an'da ve sahih hadislerde bunu doğrulayacak bilgi bulunmadığını belirtir. Bu sebeple, söz konusu haberler kendisine inanılması gerekmeyen İsrâilî hadisler (*el-ehâdisü'l-İsrâiliyyât*) cümlesinden olup bunları hüccetsiz olarak tasdik caiz değildir. Çünkü Rasûlullah, "Ehl-i kitabın size aktardığı rivayetleri ne tasdik, ne tekzip edin." demiştir.³⁴ Öte yandan, İsrâiliyyât senetsiz olduğunda kendisiyle hüküm sübut bulmaz. Buna mukabil, sahih olduğu bilinen bir İsrâilî haber istişhad kabîlinden zikredilebilir.³⁵

İbn Teymiyye *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesinde daha net bir çerçeve çizer. Burada "İsrâilî hadisler itikatta değil, istişhadda zikredilir." der ve bunların üç kategoride değerlendirilebileceğini söyler: (1) Elimizdeki nasların doğru olduğuna tanıklık etmesi hasebiyle sahih olduğunu bildiğimiz İsrâiliyyât; (2) Elimizdeki nasslara ters düşmesi hasebiyle yalan/asılsız olduğunu bildiğimiz İsrâiliyyât; (3) Elimizdeki nasların müspet ya da menfî olarak hakkında konuşmadığı türden İsrâiliyyât. Bu üçüncü grup İsrâiliyyât'a inanılmaz ama yalan da sayılmaz. Bunların naklinde cevaz hükmü geçerlidir;

33 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III. 265.

34 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992, III. 383.

35 İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, III. 451.

fakat muhteva olarak pek çoğunda hiçbir dinî fayda yoktur. Daha açıkçası, Ashab-ı Kehf'in isimleri ve sayısı, köpeklerinin rengi, Hz. Musa'nın asasının hangi ağaçtan olduğu, Allah'ın Hz. İbrahim için dirilttiği kuşların isimleri gibi Kur'an'ın müphem bıraktığı hususların tespit ve tayininde mükelleflerin dünya ve ahiretlerine yönelik hiçbir fayda yoktur.³⁶

Bu değerlendirmeler Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin Enbiya 21/77-78. ayetin tefsirinde ortaya koyduğu İsrâiliyyât tasavvurunun görece daha sistematik şeklidir. Ancak şu da bir gerçek ki İbnü'l-Arabî'den itibaren İsrâiliyyât menfi bir anlam kazanma yoluna girmiş, bu yolda İbn Teymiyye menfilığın altını çizmiş, bir sonraki aşamada İbn Kesîr hocası İbn Teymiyye'nin yaklaşımını hem perçinlemiş hem de daha teknik ve sistematik hale getirmiştir.³⁷ Tefsirinin giriş kısmında İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr*'deki ifadelerini aynıyla nakleden İbn Kesîr Kâf suresinin başındaki kâf harfinin yeryüzünü çepeçevre kuşatan ve "Kaf Dağı" diye adlandırılan bir dağ olduğu yolundaki selef rivayetlerine dair şunları söylemiştir:

Rivayete göre bazı selef âlimleri kâf harfinin bütün dünyayı kuşatan ve Kâf Dağı diye adlandırılan bir dağa işaret ettiğini söylemişlerdir. Öyle görünüyor ki -en doğrusunu Allah bilir- bu görüş İsrâiloğulları'ndan alınmış bir hurafedir. Belli ki bu hurafeyi nakleden kimseler, tasdik ve tekzip edil(e)meyen türden İsrâilî haberlerin Ehl-i kitaptan nakledilmesinin caiz olduğu kanaatine sahiptir. Bana göre bu ve benzeri haberler İsrâiloğulları içindeki bazı zındıkların uydurmalarıdır. Onlar bu tür haberlerle insanların dinî inançlarını ifsat etmektedirler. Rasûlullah [daha dün deneyecek kadar yakın bir geçmişte ahirete intikal etmesine], üstelik onca büyük âlim, hadis hafızı ve ilim önderinin mevcudiyetine rağmen İslam ümmeti bünyesinde onun adına birtakım hadisler uydurulduğu gerçeği dikkate alındığında, İsrâiloğulları'na mensup o zındıkların çok uzun bir zaman dilimi içerisinde kendi ümmetlerinin başına ne çoraplar ördüklerini varın siz düşünün. Kaldı ki İsrâiloğulları ümmetinde münekkit hadis hafızları yok dene-

36 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000, XIII. 163-164.

37 Daha geniş değerlendirme için bkz. Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002, s. 170-174.

cek kadar azdır. İsrâiloğulları içki içer, içlerindeki âlimler [kutsal metinlerdeki] ifadeleri asıl anlamlarından çarpıtarak yorumlar (tahrif), Allah'ın kitaplarını, ayetlerini değiştirirlerdi (tebdil). Evet, Şâri [Rasûlullah], "İsrailoğulları'ndan rivayette bulunabilirsiniz; bunda beis yok!" demiş, fakat bu konudaki cevazı aklın kabul edilebilirliğine hükmettiği şeylere mahsus kılmıştır. Aklen muhal görülüp batıl olduğuna hükmedilen, zann-ı galiple de yalan olduğu bilinen hususlara gelince, cevaz hükmü bu hususlarda geçerli değildir. Hâl böyleyken, ilk dönemlerdeki pek çok müfessir ile sonraki kuşaklardan bir grup âlim yüce Kur'an'ın tefsirinde Ehl-i kitaba ait metinlerden birtakım hikâyeler nakletmiştir. Hâlbuki bu müfessirler Kur'an tefsirinde Ehl-i kitap haberlerine/rivayetlerine muhtaç değildir.³⁸

Tefsir sahasındaki bu tutumuna paralel olarak *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinin girişinde, arş ve kürsünün yaratılışından kâinattaki diğer bütün varlıkların meydana gelişine, Âdem'in yaratılış keyfiyetinden diğer peygamberlerin kıssalarına, Hz. Peygamber'in siretinden fiten ve melâhime kadar çok farklı konularda nakillere yer vereceğini, İsrâiliyyât kapsamında ise sadece Şâri'in (Hz. Peygamber) izin verdiği ölçüde, yani Kur'an ve Sünnet'e uygun olmak kaydıyla nakilde bulunacağını belirten İbn Kesir, tasdik ve tekzib edilebilir nitelikte olmayan, naslarımızda kısa ve/veya müphem olarak zikredilip İsrâili rivayetlerde geniş ve sarih biçimde serimlenen hususlarla ilgili olarak da kısaca şunu söylemiştir: "Aslında bu tür rivayetleri aktarmak faydadan hali olsa da biz aktaracağız; fakat bunu aktarmamız ihtiyaçtan veya güvenilir olduğundan değil, [farklı bir] motife yer vermek kabilinden-dir. Güvenilecek ve esas ittihaz edilecek kaynak, Kur'an ve Rasûlullah'ın sahih sünnetinden ibarettir."³⁹

Bu ifadeler ışığında İsrâiliyyât kelimesinin terimsel açıdan en olgun ve aynı zamanda en olumsuz manadaki ilk kullanımının İbn Kesir'e ait olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) rivayet ağırlıklı tefsir kitaplarındaki bilgi malzemesinin kaynağıyla ilgili görüşlerinin de aynı pa-

38 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 221.

39 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I. 5-6.

ralelde olduğunu söylemek gerekir. İbn Haldûn'a göre erken dönemlerdeki ulemanın nakle dayalı tefsir kitaplarında riva-yetlerin sağlam-zayıf, makbul-merdud kategorileri açısından tenkit edilmeksizin derlenmesinin temel sebebi, Arapların ilâhî kitap/vahiy kültürüne ve bilgisine sahip olmayan bir toplum olmasıdır. Bu toplumun baskın karakteri göçebelik ve ümmîliktir. Onlar, beşerî merakı celbeden mükevvenatın va-roluş sebepleri, yaratılışın başlangıcı ve varlık âleminin sırları gibi konularda bilgi sahibi olmak istediklerinde, kendilerinden önce vahiy kültürüne sahip olan Yahudiler ve Hristiyanlara başvurup onların bilgilerinden istifade ediyorlardı. Ne var ki o dönemde Araplarla aynı muhiti paylaşan Tevrat ehli de göçebe olarak yaşıyor, dolayısıyla Ehl-i kitabın avam zümresi ne biliyorsa onlar da o kadar şey biliyordu. Tevrat ehlinin çoğu Yahudiliği benimseyen Himyer Arapları idi. Bu Yahudi Arapların bilgisi [daha ziyade] yaratılış, olağanüstü hadiseler, gelecekte ortaya çıkacak fitneler gibi konulara dairdi. Ka'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selâm gibi isimler Tevrat ehlinin önde gelen âlimlerindendi. Tefsir kitapları işte bu isimlerin hilkat, fiten, melâhim ve benzeri konularda naklettikleri rivayetlerle dolduruldu. Bu haberler ve rivayetler şer'î ahkâmla ilgili olmayıp sahihliği tespit edilmesi halinde kendisiyle amel edilmeyi gerektiren türden de değildi. Müfessirler bu konuda gevşek davrandılar ve tefsir kitaplarını bu tür nakillerle doldurdular. Bu nakillerin kaynağı, daha önce de belirttiğimiz gibi, çölde göçebe olarak yaşayan Tevrat ehli kitâbilerdi. Bu zümre söz konusu nakilleri sahihlik açısından tahkik/tenkit edebilecek donanıma da sahip değildi.⁴⁰

İstîtrat kabilinden belirtmek gerekir ki İbn Haldûn'un Arap yarımadasındaki Yahudilerle ilgili değerlendirmesi, yani "Araplarla aynı muhiti paylaşan Tevrat ehli de göçebe olarak yaşıyor, dolayısıyla Ehl-i kitabın avam zümresi ne biliyorsa onlar da o kadar şey biliyordu." şeklindeki ifadesi tartışmaya açıktır. Çünkü birçok rivayet, Kur'an'ın nazil olduğu dönem-

40 Ebû Zeyd Velîyyüddîn İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 2001, II. 554-555.

deki Hicaz Yahudilerinin yazılı kutsal metinlere sahip olduğuna tanıklık etmektedir.⁴¹ Bunun yanında Medine'deki Yahudilerin Tevrat üzerinde çalışmalar yaptıkları, Beytül-Midrâs (Bet [ha] Midraş) diye adlandırılan bir müesseseye sahip oldukları da bilinmektedir. Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) İbn Ömer'den naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber Beytül-Midrâs'ı ziyareti sırasında kendisine getirilen Tevrat'ı bir yastığın üzerine koymuş ve "Ben sana ve seni inzal edene iman ettim." demiştir.⁴² Hz. Peygamber'in Beytül-Midrâs ziyaretinden Âl-i İmrân 3/23. ayetin tefsiri münasebetiyle de söz edilmiş, ayrıca Bakara 2/97. ayetin tefsirinde nakledilen rivayetlerde Hz. Ömer'in Beytül-Midrâs'ta Yahudilerle tartıştığı bilgisine yer verilmiştir.⁴³

Diğer taraftan İsrâiliyyât'la ilgili olarak ilk vehlede akla gelen sahabe ve tâbiûn âlimlerinden Abdullah b. Selâm, Abdullah b. Amr b. Âs, Ka'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi isimlerin de kitâbî bilgi sahibi olduklarına dair çok sayıda nakil mevcuttur. Mesela, Abdullah b. Amr b. Âs, Yermük savaşında Ehl-i kitaba ait birçok yazılı metin elde etmiş, kimi rivayetlerde ise onun Tevrat'ı okuduğu belirtilmiştir.⁴⁴ Yine çeşitli rivayetlerde Abdullah b. Selâm'ın Tevrat ve Talmud'u babasından okuduğu, Ka'b el-Ahbâr'ın da babasından kalan Tevrat ve diğer dinî kitapları okuduğu,⁴⁵ Vehb b. Münebbih'in ise önceki kitaplara vâkıf olduğu yönünde bilgilere yer verilmiştir.⁴⁶

Bütün bu veriler gerek Hz. Peygamber devrindeki Medine Yahudilerinin, gerekse İsrâiliyyât naklinde kaynak gösterilen sahâbî ve tâbiî âlimlerin eski kutsal metinlere az çok vukufiyetlerinin bulunduğunu, bilgi birikimlerinin salt kulaktan dolma denebilecek nitelikte olmadığını söylemeyi mümkün kılar. Bu vesileyle İbn Haldûn'un İsrâiliyyât kelimesini kul-

41 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, Beyrut trs., s. 125-133.

42 Ebû Dâvûd, "Hudûd" 25.

43 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 478, III. 217-218.

44 Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Beyrut trs., I. 42; a. mlf., *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III. 86; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 146-147.

45 Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire 2001, VII. 445-446; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III. 489-494.

46 Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat trs., I. 85-86.

lanmaksızın tam da bu kelimenin atıfta bulunduğu rivayet malzemesine yönelik değerlendirmelerinin çağdaş dönemdeki İsrâiliyyât karşıtlığına önemli bir referans kaynağı oluşturduğu da belirtilmelidir.

İsrâiliyyât kelimesinin klasik tefsir edebiyatındaki menfi muhtevalı kullanımı İbn Kesir'de çok belirgin hâle gelmekle birlikte, ondan sonraki müfessirlerin bu konudaki tavırları daha ılımlı olmuştur. Mesela, hicrî 9. asır müfessirlerinden Bikâî (ö. 885/1480) Tevrat ve İncil'den nakilde bulunduğu gerekçesiyle eleştirilmiş, o da bunun üzerine söz konusu kaynaklardan nakilde bulunmanın cevazına dair *el-Akvâlü'l-Kavîme fî Hükmî'n-Nakl mine'l-Kütübi'l-Kadîme* adlı bir müstakil eser yazmıştır.⁴⁷ Bikâî, Tevrat ve İncil'le istihadda bulunmayı tecviz etmeyenlere karşı başta, "[Ey Yahudiler!]' Mademki iddianızda dürüst ve samimisiniz, o halde Tevrat'ı getirin ve açıp okuyun bakalım." (Âl-i İmrân 3/93) gibi ayetler olmak üzere Hz. Peygamber'in Tevrat'la istiştatta bulunduğu dair rivayetler ile birçok sahabenin Ehl-i kitaptan bilgi alıp nakilde bulunmuş olmasını delil göstermiştir.⁴⁸ Suyûtî (ö. 911/1505) ise *el-İtkân*'da İsrâiliyyât bahsine yer vermediği gibi, *ed-Dürrü'l-Mensûr*'da sayısız İsrâilî rivayeti tenkide tabi tutmadan zikretmekte beis görmemiştir.

Buna mukabil son yüzyıllara gelindiğinde bazı âlimler İbn Kesir'in yaklaşımını ihya edici bir tavır sergilemişlerdir. Bu âlimlerden biri Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'dir (ö. 1176/1762). Dinî düşüncede ıslahçı görüşleriyle tanınan, hatta Kur'an ve Sünnet akılcılığına yönelik vurgusu ve bidatçiliğe karşı duruşuyla İbn Teymiyye çizgisine, vahdet-i vücud ve âlem-i misal gibi fikirlere bağlılığıyla Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) çizgisine yakın duran ve bu iki farklı çizgiyi kendi düşünce dünyasında uzlaştırabilen Dihlevî *el-Fevzü'l-Kebîr* adlı eserinde İsrâiliyyât meselesini Kur'an kıssalarında icmalî olarak anlatılan hususları tafsil bağlamında ele almış ve müfessirin

47 Ebû'l-Hasen Burhânüddin el-Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, Kahire 2006, XXII. 444.

48 Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, I. 272-274.

lüzum arz ettiği kadarıyla tafsilde bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Dihlevî İsrâiloğulları'nın kurban etmekle mükellef kılındıkları hayvanın sığır mı yoksa öküz mü olduğunu tayin ve tavzihe çalışmanın lüzumsuz işle iştigal olduğunu söylemiş, hatta bir adım daha ileri giderek, "İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmak dinimize giren bir desisedir." demiş ve ardından, "Ehl-i kitabı ne tasdik ne de tekzip edin!" hadisinin temel bir kaide olduğuna dikkat çekmiştir. Dihlevî'ye göre bu temel kaide şu iki şeyi gerektirir: (1) Kur'an'ın kısaca atıfta bulunduğu bir kıssaya dair nebevi bir beyan bulunduğu anda Ehl-i kitaptan nakilde bulunulmaz. (2) Zaruret söz konusu olduğunda Ehl-i kitaptan nakil, zaruret miktarınca takdir olunur.⁴⁹

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr çizgisini yansıtan bu görüşler Dihlevî'den sonra Sıddîk Han el-Kannevcî (ö. 1307/1890) tarafından da benimsenmiştir. XIX. yüzyılda Hint alt kıtasında kurumsal yapıya kavuşmuş bir fikir hareketi olarak ortaya çıkan Ehl-i hadis ekolünün -ki bu ekol başlangıçta Şah Veliyyullah'ın görüşleri doğrultusunda Kur'an ve Sünnet'i esas alarak Müslümanların problemlerine çözüm getirmeyi hedeflemiş, fakat zaman içerisinde fıkıh mezhepleri ve tasavvufu bidat ve hurafe kaynağı olarak görmek gibi bir istikamete yönelmiştir- öncülerinden biri olan Kannevcî sık sık İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*'inden nakillerde bulunduğu *Fethü'l-Beyân* adlı tefsirinde İsrâiliyyât'a yer vermemeye ihtimam göstermiştir.

Selefi düşünce bünyesinde oluşup olgunlaşan İsrâiliyyât karşıtlığını Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde de görmek mümkündür. Kelâmî konularla ilgili ayetlerin yorumunda İbn Teymiyye selefililiğine paralel bir anlayışı benimseyen Âlûsî bazı ayetlerin izahında İsrâilî nakillerden istifade etmek veya Hârût-Mârût kıssasıyla ilgili rivayette görüleceği gibi bu tür nakillerin İsrâilî kaynaklı olduğunu belirtip işarî çerçevede yorumlamaya yönelmekle -ki

49 Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, çev. M. Sofuğolu, İstanbul 1980, s. 105-107.

bu tutum bazı araştırmacılara göre bir çelişkidir.⁵⁰ birlikte, özellikle ismet-i enbiya fikriyle bağdaşmayan İsrâilî rivayetleri sıkı biçimde eleştirmiştir. Bu minvaldeki eleştiriler modern dönem selefilikte güçlenerek devam etmiş ve Muhammed Abduh (ö. 1905), Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), Reşid Rıza (ö. 1935), Ahmed Mustafa el-Merâğî (ö. 1952) gibi müfessirlerce çok güçlü bir İsrâiliyyât karşıtı söylem geliştirilmiştir. Mesela Kâsımî *Mehâsinü't-Te'vîl*'in mukaddimesinde şunları zikretmiştir:

Sözün özü, Yahudiler ve Hıristiyanların kutsal kitapları kendilerine ait görüşler mesabesindedir. Bu kitaplara bütünüyle itimat edilemez. Zira söz konusu kitaplardan bugüne değin hep yalan-yanlış bilgiler, çelişkiler ve hakikat ile hurafenin telfiki gibi şeyler zuhur edegelmiştir. Ehl-i kitabın kutsal metinleri bizim kültürdeki kıssa kitaplarına benzer. Bu kitaplarda Kur'an ve Sünnet'e atıflar mevcuttur, fakat muhtevada yalan-yanlış şeyler ile geçmiş ümmetlerden iktibas edilmiş görüşler de memzuftur.⁵¹

Son dönemde Mısır'daki Menar ekolüne benzer şekilde Hint Alt kıtasındaki tanınmış müfessirlerden Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Hamidüddin el-Ferâhî (ö. 1930), Ebû'l-Kelâm Azad (ö. 1958), Mevdudi (ö. 1979), Emin Ahsen Islâhî (ö. 1997) gibi isimler de İsrâiliyyât'a karşı menfi tavır takınmışlar; fakat bu konuda en güçlü ve belirleyici tavır Muhammed Abduh ile talebesi Reşid Rıza tarafından ortaya konulmuştur.⁵² Aslında İbn Teymiyye ve İbn Kesîr yaklaşımını bir nevi güncelleyen Reşid Rıza İsrâiliyyât'ı tenkit etmekle kalmamış, bunları rivayet eden Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Yahudi asıllı ravileri maksatlı olarak dini bozma teşebbüsüyle itham edip haklarında çok ağır ifadeler kullanmıştır. Hatta kimi zaman komplo teorisi denebilecek türden kurgular yapmış ve bu kurgularda Arap düşmanlığı vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Mesela, A'râf 7/107. ayetin tefsirinde şunları söylemiştir:

50 Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 347.

51 Cemâleddin el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, Kahire 2003, I. 53.

52 Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an*, s. 175-177.

İbadete düşkün bir kişi olduğu yönünde rivayetler mevcutsa da Vehb b. Münebbih hakkındaki şahsi kanaatim tam manasıyla olumsuzdur. Zann-ı galibime göre Vehb mensubu olduğu Fars kavmine derin sevgi besleyen bir kişiydi. Oysa Farşlılar İslam'a ve Araplara öteden beri tuzak kurmakla uğraşan, yanı sıra gerek rivayet gerek Şifilik yoluyla bu Müslüman Arap toplumunun bünyesine desiseler sokmaya çalışan bir toplumdur... Bana göre İsrâîlî Ka'b el-Ahbâr da Vehb b. Münebbih gibidir. Tâbiün kuşağına mensup olan bu zatlar hiçbir menkul ve makul temele dayanmayan tuhaf şeylerle ilgili sayısız rivayette bulunmuşlardır. Bu iki zatın mensup olduğu toplumlar, İran topraklarını fetheden ve aynı zamanda Yahudileri Hicaz'dan sürgüne gönderen Müslüman Arap milletine komplolar düzenlemekten geri durmayan toplumlardır. Öyle ki ikinci halifeyi (Hz. Ömer) katleden kişi, kendi halkının gizli bir teşkilatı tarafından gönderilmiş/görevlendirilmiş bir Farşlı idi. Üçüncü halife Hz. Osman'ın katilleri ise Yahudi Abdullah b. Sebe'nin desiseleriyle ayartılmış kimselerdi. Erken dönem İslam dünyasındaki bütün siyasi karmaşalar ve rivayet temelli yalanların kökeni Sebe'yye teşkilatı ile Farşlılara ait komitalara dayanır.⁵³

Reşid Rıza İsrâîliyyât konusunda toleranssız ve tahammülsüz bir tavır takınmasına rağmen birçok ayetin yorumunda Tevrat'tan nakillerde bulunmuş, kimi zaman Müslüman müfessirlere ait rivayetleri Tevrat'taki bilgilerle karşılaştırmış ve hatta bu bilgileri İslam kaynaklarındaki bilgilere tercih etmiştir. Zehebî bu tutumu hayret verici tutarsızlık olarak değerlendirmiştir.⁵⁴ Bu mesele bir tarafa, Reşid Rıza'nın eleştirel ifadelerinde en dikkat çekici husus, İsrâîliyyât karşıtlığı bağlamında izhar edilen dinî hassasiyete, İslam ve Müslümanlıkla bir nevi özdeş kıldığı Arap toplumunu savunmak adına İsrâiloğulları ve İranlıları tenkit içerikli bir etnik hassasiyetin de eklenmiş olmasıdır. Buradaki etnisite vurgusu aslında yirminci asrın başlarında çok güçlü bir dalga haline gelen milliyetçilik ve ulus devlet fikrinin yansımasıdır. Bu yansımanın bir diğer göstergesi Reşid Rıza'nın *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı eserinde Suûdîlik ve Vehhabiliğe arka çıkması, hilafet tartışmaları bağlamında da halifelik makamının Osmanlı ve İstanbul'dan alınarak Araplar, Türkler ve Kürtlerin

53 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX. 39.

54 Zehebî, *el-İsrâîliyyât*, s. 181-190.

bir arada yaşadığı Musul gibi bir yere taşınması teklifinde bulunmuş olmasıdır.⁵⁵

Reşid Rıza'nın Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'e yönelik ithamlarla gerekçelendirmeye çalıştığı İsrâiliyyât karşıtlığı Ahmed Emîn tarafından da benzer bir üslupla savunulmuş,⁵⁶ bilahare Mısırlı yazar Mahmûd Ebû Reyze (ö. 1970) -ki bu zatın Reşid Rıza tarafından kurulan *Medresetü'd-Da've ve'l-İrşâd* adlı enstitüden mezun olması manidardır- tarafından tabir caizse şirazesinden çıkarılmıştır. Reyze hadislerde İsrâiliyyât ve Mesîhiyyat eleştirisi bağlamında Ka'b el-Ahbâr'ı İslam dinini tahrip etmek maksadıyla Hz. Ömer devrinde kurulan ve öncelikle halifeyi şehid eden gizli teşkilatın ileri gelen bir üyesi,⁵⁷ hatta Tottoli'nin aktarımına göre ilk Siyonist ajan olarak göstermiştir.⁵⁸

İsrâiliyyât karşıtı modern söylem Muhammed Ebû Şehbe, Muhammed Hüseyin ez-Zehabi ve Remzi Na'nâa gibi isimler tarafından müstakil eserlere konu olmuş ve bu eserlerde İsrâiliyyât Reşid Rıza, Ahmed Emîn ve Ebû Reyze'nin komplo teorisine kadar götürdüğü kısımları hazfedilmekle birlikte, tümünden olumsuz bir yaklaşımla ele alınmıştır. Aynı yaklaşım ülkemizdeki çalışmalara da yansımıştır. Mesela, İsmail Cerahoglu bu konuyla ilgili muhtevayı Zehebi'den iktibaslarla oluşturmuş, Abdullah Aydemir de yine Zehebi ve Remzî Na'nâa'ya ait çerçeve içinde konuyu ele almış, ardından klasik tefsir kitaplarındaki İsrâiliyyât malzemesini başlıklar altında tasnif etmiş, fakat sonuçta yeni denebilecek hemen hiçbir şey söylememiştir. Zehebi ve Na'nâa'nın İsrâiliyyât'la ilgili eserlerindeki muhteva Türkiye'deki diğer birçok çalışmada da hemen hemen aynıyla tekrar edilmiştir. Bu çalışmalar-daki bilgi, görüş ve değerlendirmeler Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ndeki (DİA) "İsrâiliyyat" maddesinde de özetlenerek nakledilmiş, fakat meseleye farklı bir açıdan yak-

55 Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, Kahire 1994, s. 85-86.

56 Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, s. 161-162, 201-202, 205.

57 Mahmûd Ebû Reyze, *Edvâ ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Beyrut trs., s. 147-149.

58 Tottoli, *Biblical Prophets*, s. 181.

laşmanın imkânı, İsrâiliyyât karşıtlığının temel gerekçesi gibi önemli hususlar bu çalışmada da es geçilmiştir.⁵⁹

Tottoli, son dönemdeki İsrâiliyyât çalışmalarının nitelik-sizliğiyle ilgili olarak şöyle demiştir: “Remzi Na’nâa İsrâiliyyât konusunda etraflı bir çalışma yapmaya koyulmuş, fakat konuyu tam manasıyla ele alıp değerlendirmeye muvaffak olamamıştır. [Kanımca] İsrâiliyyât’a dair modern çalışmalarda yeni sayılabilecek hiçbir şey mevcut değildir; bununla birlikte İsrâiliyyât malzemesinin reddedilmesi, [tefsirle ilgili] eserlerinde bu malzemeye yer veren bazı ünlü ortaçağ müelliflerinin de reddedilmesi gibi bir sonuç verdiğini imler.”⁶⁰

İlk ve Orta Dönem Tefsir Geleneğinde İsrâiliyyât Algısı

Bu başlık altında öncelikle belirtmek gerekir ki sahabe, tâbiûn, tebe-i tâbiûn kuşaklarında İsrâiliyyât Kur’an tefsirinin olmazsa olmaz bir parçası gibi algılanmış ve bilhassa kıssalar bağlamında sıkça kullanılmıştır. Tefsire dair görüşleri günümüze ulaşan ilk üç nesildeki âlimler arasında İsrâiliyyât’la ilişki açısından öncelikle Abdullah b. Abbas ile Ebû Hüreyre zikredilir ve bu iki sahâbiye Abdullah b. Amr b. el-Âs, Abdullah b. Selâm, Temîm ed-Dârî gibi isimler eklenir. Tâbiûn neslinden Ka’b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih, tebe-i tâbiûnden ise Kelbî, İbn Cüreyc, Mukâtil b. Süleyman, Muhammed b. Mervan Süddî (Süddî es-Sağır) ve İbn İshâk gibi isimler zikredilir.⁶¹

59 Müslümanlara ait çalışmalar arasında Mısırlı araştırmacı Yusuf el-Atyâr’ın *el-Bidâyâtü'l-Ülâ li'l-İsrâiliyyât* adlı eserindeki bakış açısı kısmen istisna kabul edilebilir. Atyâr bu eserinde İsrâiliyyât kültürünün İslâm’ın zuhuruyla bir anda ortaya çıkmadığı, bilakis bu kültürün köken olarak Yahudilerle içli dışlı olan Arapların kültürel ikliminde alt yapısının bulunduğu meselesi üzerinde durmuş ve bu tezini delillendirmek için de Kitâb-ı Mukaddes’in İslâm öncesi dönemde Arapçaya tercüme edilmesine atıfta bulunmuştur. Atyâr’ın bu yaklaşımı bazı araştırmacılar tarafından İslâm’ı müsteşriklerin bakış açısına uygun biçimde ele almak şeklinde değerlendirilmiştir. Bkz. Hıdır Özcan, “İslâm’ın Yahûdî Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar”, *İLAM Araştırma Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1 (1998), s. s. 165

60 Tottoli, “Origin and Use of the Term İsrâiliyyât”, s. 209.

61 Zehebi, *el-İsrâiliyyât*, s. 55-93; Na’nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 123-197.

İlk Müslüman nesillerin Kur'an tefsirinde naklettikleri İsrâiliyyât daha ziyade geçmiş peygamberler ve ümmetler ile kâinatın ve insanın yaratılışı, Âdem ve eşinin cennetteki hayatları, İblis-Âdem-Havva üçlüsünün yaşadıkları, cennetten kovulup yeryüzüne düşüşleri, Kâbe'nin inşası, Nuh'un gemisi ve tufan hadisesi, Hârût-Mârût, Tâlût-Câlût, Tâbût-Sekîne gibi çeşitli konularla ilgilidir. Bütün bu konularla ilgili rivayetler arasında gerek klasik dönem Sünnî kelamî sistemindeki Allah tasavvuruna, gerek ismet-i enbiya fikrine ters düşen birçok husus bulunmakta, yine bu rivayetlerde çağdaş aklın hurafe olarak değerlendirdiği anlatımlar da çok önemli bir yer tutmaktadır. Örnek vermek gerekirse, haberî sıfatlar ile arş ve kürsî gibi kavramlarla ilgili muhtelif ayetlerin tefsirine dair rivayetlerde Allah konkre bir varlık gibi betimlenmiş, Yûsuf 13/24. ayetteki *ve-hemme bîhâ* ifadesi ise İbn Abbas, Mücahid, Saîd b. Cübeyr gibi sahâbi ve tâbiî âlimlerce pornografik denebilecek tarzda izah edilmiştir.⁶² Öte yandan, müteahhir dönem Ehl-i sünnet kelimindeki ismet-i enbiya fikriyle bağdaşmaz nitelikteki İsrâili rivayetler Hz. Dâvûd, iki hasım, doksan dokuz koyun/kadın meselesi ve Hz. Süleyman'ın tahtının üzerine ceset bırakılması gibi konularla ilgili ayetlerin tefsirinde de zikredilmiştir.

Modern dönemde akıl ve mantık dışı kabul edilen İsrâiliyyât'a gelince, buna örnek olarak Âdem'in cennetten yeryüzüne düşüşüyle ilgili anlatımlar ile Mâide 5/12. ayet bağlamında aktarılan Âc b. Unûk tasvirleri zikredilebilir. Tefsir, hadis ve kısas-ı enbiya kitaplarında Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen bir rivayete göre Âdem boy ve ağırlık açısından devasa bir insandır. O kadar ki Âdem'in başı gökyüzüne değmekte, sikletinden dolayı da yeryüzü adeta inlemektedir. Bu yüzden gök ve yer Allah'a şikâyetle bulunmuş, bunun üzerine Allah Âdem'in başına eliyle basarak onun boyunu yetmiş kuçak kadar kısaltmış, hâliyle ağırlığı da o nisbette azalmıştır.⁶³

62 Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004, III. 364; Kurtubî, *el-Câmi'*. IX. 110.

63 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1983. I. 135. Benzer bir rivayet için bkz. Ebû İshâk es-Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, Beyrut 2004. s. 33-34.

Yine aynı kaynaklardaki rivayetlere göre Üc b. Unûk 3.300 veya 23.333 arşın boyunda bir devdir. Bu dev günde iki büyük fil yemekte, elini uzatıp denizin derinliklerindeki balıkları yakalamakta ve onları güneşe tutarak kızartmakta, susadığında ise ağzını dayadığı nehrin akıntısını kesmektedir. Denizler yükseldiğinde ancak onun topuklarına kadar çıkmakta, ağıladığında gözlerinden akan yaşlar bir nehir oluşturmaktadır.⁶⁴

Tanah'ın Tekvin kitabındaki Nefilim (iri cüsseli adamlar) ile Tesniye'deki Başan ülkesinin Amori kralı Og anlatısıyla⁶⁵ örtüşen, aynı şekilde Talmud ve Midraşlardaki Og tasvirleriyle de benzeşen Üc b. Unûk rivayetleri geç dönemlerde İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi âlimler tarafından, "Peygamberler ve onlara uyanlarla alay etmek için Ehl-i kitabın zındıkları ile İsrâiloğulları tarafından uydurulmuş masallar" diye tenkit edilmiştir.⁶⁶

Sahabe, tabiün ve tebe-i tâbiünün Kur'an tefsirinde İsrâiliyyât'ı rahatlıkla kullanması, hem erken dönem İslam ilim ve kültür geleneğinin diğer din ve kültürlerle ilişkisine hem de bu dönemdeki Müslümanların Ehl-i kitap algısına ışık tutması bakımından önemlidir. İsrâiliyyât konusundaki rahat tavırdan anlaşıldığı kadarıyla erken dönem İslam âlimleri tefsirde başka din ve kültürlerle ait bilgilerin kullanılmasında sakınca görmemişlerdir. Burada ciddi bir özgüven söz konusudur ve bu özgüvenin oluşumunda Bakara 2/211, Yunus 10/94, Nahl 16/43, İsrâ 17/101, Enbiya 21/7. ayetlerde Ehl-i kitabın referans gösterilmesi, ayrıca Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide gibi birçok surede (Bakara 2/41, 91, 97; Âl-i İmrân 3/3; Nisa 4/47; Mâide 5/46, 48) Kur'an'ın kendinden önceki kitaplarla ilgili olarak musaddık (tasdik edici) diye nitelendirilmesi de kuşkusuz etkili olmuştur.

64 Ebû Muhammed el-Begâvî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, II. 20; Sa'lebî, *el-Kesf*, II. 424-425; a. mlf., *Arâisü'l-Mecâlis*, s. 214-216; Ebû'l-Hasen el-Kisâî, *Kısasü'l-Enbiyâ*, Leiden 1922, s. 233-235.

65 Tekvin, 6/4; Tesniye, 3/11.

66 İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münif*, Halep 1983, s. 77; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfua*, Beyrut 1971, s. 447-448.

Nahl 16/43 ve Enbiya 21/7. ayetlerdeki, “Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun!” ifadesi klasik tefsirlerde ağırlıklı olarak, “Ey müşrikler! Öteden beri melek değil, beşer peygamber gönderme sünnetimizi bilmiyorsanız, gidin bu gerçeği Ehl-i kitaba sorun!” şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁷ Bu ayetlerdeki mana ve mesaj, temelde müşriklerin Hz. Peygamber’in beşer olmasına yönelik sözde itirazlarına cevap mahiyetinde olmakla birlikte, Ehl-i kitabı bir referans mercii gibi konumlandırma stratejisine de atıfta bulunur. Mekke döneminde müşriklerin giderek güç ve yaygınlık kazanan itirazlarına karşı Ehl-i kitapla ittifak kurma veya kendilerinden destek alma stratejisine işaret eden ayetler de mevcuttur. Mesela, Müddessir 74/31. ayette mealen şöyle buyrulur: *“Biz cehennemde bekçi olarak sırf melekleri görevlendirdik ve onların sayısını, [“Biz çok kalabalığız; on dokuz meleğin hakkından geliriz.” diye alay eden] o kâfirler/müşrikler için sına/yanılma vesilesi kıldık ki böylelikle hem geçmişte vahye mazhar kılınanların [Yahudilerin] bilgileri sağlamlaşsın, hem de müminlerin imanları artsın [istedik]. Bu sayede Yahudiler ile müminler/Müslümanlar şüpheye düşmezler. Peygamber’e ve Kur’an’a inanma hususunda akılları karışık olanlar ile kâfirlikte karar kılanlar ise, ‘Allah’ın böyle bir misal vermesinin ne anlamı var!’ diye söylenirler.”*

Rivayetlere göre ticaret için Mekke’ye gelip giden Yahudiler bazı Müslümanlara cehennemdeki bekçi meleklerin sayısını Hz. Peygamber’in bilip bilmediğini sormuşlar, surenin otuzuncu ayeti bunun üzerine nazil olmuştur. Hz. Peygamber cehennem bekçilerinin sayısının ondokuz olduğunu söyleyince, bunun kendi kaynaklarındaki bilgiyle örtüştüğünü görmüş ve Kur’an’ın Allah katından geldiğine kani olmuşlardır. Bununla birlikte kendi dinlerini de terk etmemişlerdir. Bu arada müşrikler Yahudilerin Kur’an’daki bilgileri yalanlamalarını beklemişler, fakat bu beklentileri boşa çıkmıştır. Ebû Cehil gibi bazı müşrikler ise cehennemde ondokuz bekçi melek bulunduğunu bildiren ayetle ilgili olarak, “Biz

67 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII. 586-587.

sayıca çok kalabalığız; onların hakkından geliriz.” diye alay etmişlerdir.⁶⁸

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), cehennemde ondokuz bekçi meleğin görevlendirildiğini haber veren bu müteşabih ayetin Ehl-i kitabın yakîn sahibi olmasında nasıl bir rol oynadığı meselesiyle ilgili olarak, “Otuzuncu ayetteki bilgi, Ehl-i kitabın kutsal kitaplarında da mevcuttu. Rasûlullah bu konuyla ilgili olarak önceden tahsil ve tedris edilmiş bir bilgi olmaksızın Ehl-i kitap kaynaklarına muvafık bildirimde bulundu. Böylece Rasûlullah’ın ancak semavi vahiy sayesinde bu bildirimde bulunduğu ortaya çıktı ve Rasûlullah’a inanan kitâbilerin imanı arttı.” diye izah etmiştir.⁶⁹

Bütün bu rivayetler sahabe ve tâbiûn nesli ile Ehl-i kitap arasında dinî bilgi alışverişinin bulunduğunu, kitâbilerden

68 Bkz. İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, IV. 444.

69 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX. 181. Müddessir 74/30. ayetle ilgili olarak Tirmizî’nin (ö. 279/892) Câbir b. Abdillâh’tan naklettiği bir hadiste de şu ifadelere yer verilmiştir: “Kimi Yahudiler Rasûlullah’ın ashabından bazı kimselere, “Sizin peygamberiniz cehennem bekçilerinin sayısını biliyor mu?” diye sordular. Sahabiler, “Peygamberimize sormadan bir şey söyleyemeyiz.” diye karşılık verdiler. Derken bir adam Rasûlullah’ın yanına gelip, “Muhammed! Bugün senin arkadaşların [Yahudiler] karşısında yenik düştü.” dedi. Rasûlullah, “Nasıl ve ne sebepten yenik düştüler?” diye sordu. Adam, “Yahudiler onlara sizin peygamberiniz cehennem bekçilerinin sayısını biliyor mu?” diye sordu.” deyince Rasûlullah, “Peki bizimkiler ne cevap verdi?” buyurdu. Adam, “Senin arkadaşların, ‘Peygamberimize sormadan bir şey söyleyemeyiz’ diye karşılık verdiler.” dedi. Bunun üzerine Peygamber, “Bilgi sahibi olmadıkları bir konu hakkında kendilerine soru sorulunca, ‘Peygamberimize danışmadan bir şey diyemeyiz’ diyen kimseler [soru sahibi Yahudiler karşısında] yenik düşmüş sayılır mı? Kaldı ki o Yahudiler [vakti zamanında] kendi peygamberlerinden olmadık isteklerde bulunmuş, Hz. Musa’ya ‘Apaçık biçimde Allah’ı bize göster.’ diye demişlerdir. Allah’ın düşmanı o Yahudileri bana çağırın ki ben de onlara cennetteki toprağın -ki ‘dermek’ denilen o toprak yumuşak, pürüzsüz, adeta un gibidir- nasıllığı hakkında sorayım” buyurdu. Yahudiler gelince, “Ey Ebû’l-Kâsım! Cehennemdeki bekçilerin sayısı kaçtır?” diye sordular. Rasûlullah, “Şu kadar sayıdadır.” dedi ve ilkin on, ardından dokuz rakamına işaret etti. Yahudiler, “Evet, doğru!” dediler. Bu defa Rasûlullah, “Peki, şimdi siz söyleyin bakalım, cennet toprağı [dermek] nasıl bir şeydir?” diye sordu. Onlar bir an susup kaldılar; ardından, “Ey Ebû’l-Kâsım! Bir nevi ekmeklik un gibidir.” diye cevapladılar. Bunun üzerine Rasûlullah, “Ekmek de zaten [dermek gibi] undan yapılır.” dedi. Tirmizî, “Tefsir” 70.

bilgi almanın sakıncalı bir durum olarak algılanmadığını gösterir. Bunu destekleyen bir diğer delil de, Hz. Peygamber'e atfedilen, "İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmanızda sakınca yoktur." rivayetidir.⁷⁰ Bununla birlikte, İsrâiliyyât konusunda olumsuz bakış açısının giderek güçlendiği müteahhir dönemlerde bu rivayetten ziyade, "Ehl-i kitabın size naklettiği bilgileri ne tasdik ne tekzip edin." mealindeki rivayet esas alınmıştır. İbn Teymiyye bu bağlamda şunları kaydetmiştir:

Müslümanlar Vehb b. Münebbih, Ka'b el-Ahbâr gibi isimlerin geçmiş peygamberlerle ilgili olarak naklettikleri İsrâilî hadislerin İslam dininde bir umde kabul edilmesinin caiz olmadığı hususunda hemfikirdir. Bu konuyla ilgili tek cevaz imkânı, söz konusu rivayetlerin mütevatir nakille sübut bulması ya da bizzat Rasûlullah'tan menkul olmasıdır... Âdem'e yazılı bir metin vahyedildiği, (insanlık tarihinde) ilk yazı yazan kişinin İdris (a.s.) olduğu yönündeki rivayetler Kur'an'da ve sahih hadislerde aslı bulunmayan ve kendisine inanılması gerekli olmayan İsrâilî sözler (*el-ehâdisü'l-İsrâiliyyât*) türündendir. Bu rivayetlerin sıhhati ni tasdik ancak sağlam bir delille caizdir. Rasûlullah sahih bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Ehl-i kitap size bir şeyler anlattığında ne onları tasdik edin ne de tekzip edin. Zira ihtimal ki onlar size doğru şeyler anlatır, siz onu yalanlamış olursunuz. Yahut onlar size yalan yanlış şeyler anlatır, siz de onu tasdik etmiş olursunuz."⁷¹

Gözden kaçırılma ihtimaline karşı bir kez daha belirtelim ki erken dönem İslam tefsir geleneğinde İsrâiliyyât'ın kendine yer edinmesinde İslam'ın itikat, ahlak ve hukuk alanlarında Yahudilik ve Hristiyanlıktan çok daha mükemmel bir nizamla sahip olduğu inancına dayalı özgüven ve bununla çok yakından ilgili olarak özellikle Mekki ayetlerde Ehl-i kitaba müspet atıflarda bulunulması çok önemli bir rol oynamıştır. Mekke dönemindeki şartlar dikkate alındığında, Müslümanlar ile Ehl-i kitap arasında görece yakınlığın bulunduğu, hatta Ehl-i kitaba olumlu atıfların Müslümanlarda az çok destek hissi uyandırdığı tespitinde bulunabilir. Medine döneminde Yahudilerle ilişkilerin gerginleşmesi destek hissini köstek

70 Buhâri, "Enbiya" 50; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 159, 202.

71 İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, III. 383.

algısına dönüşmesi sonucunu doğurmuşa da ilk nesil Müslümanlar zaman, mekân, tarihsel ve toplumsal şartlardan bağımsız olan temel dinî-ahlakî değerler ve hakikatlerin Ehl-i kitaba ait dinî metinlerde yer aldığını öğrenip bunları kendi kültürlerinde paylaşmaktan rahatsızlık duymamışlar ve bu konuda komplekse de kapılmamışlardır. İsrâiliyyât naklinin caiz olup olmadığıyla ilgili muhtelif hadis rivayetleri⁷² muhteva açısından değerlendirildiğinde, Kur'an'ın nazil olduğu vassattaki toplumsal ve kültürel vakiya uygunluk noktasında, "İsrâiloğullarından rivayette bulunmanızda sakınca yoktur."⁷³ rivayetinin tercihe şayan olduğu hükmüne varılabilir.⁷⁴

Ehl-i kitabın ne tasdik ne tekzip edilmesi gerektiğini bil-diren hadis rivayetine gelince, bize göre gerek bu rivayette salık verilen tutum, gerek Hz. Peygamber'in Ehl-i kitaba ait bilgileri paylaşma konusunda Hz. Ömer'i pek tasvip etme-tavri Medine'deki Müslüman toplumun kimlik inşası ve özgün kimlik oluşturma amacına yönelik bir strateji olarak değerlendirilmelidir. Zira toplumsal kimliği inşa sürecinde farklı dinler ve kültürlerden, özellikle de kendilerini muhalif olarak konumlandırmış çevrelerden kültürel transferde bulunmak melezleşme denebilecek bir sonuç verir. Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e, bazı kaynaklarda da İbn Mes'ûd'a atfedilen, "Kim bir kavme benzerse, o kişi kendisine benze-meye çalıştığı kavimden [sayılır]." (*men teşebbehe bi-kavmîn*

72 Konuyla ilgili rivayetlerin birinde Hz. Peygamber'in, "İsrâiloğullarından nakilde bulunmanızda sakınca yoktur." (Buhârî, "Enbiyâ" 50; Tirmizî, "İlim" 11) ifadesi yer alır. İkinci bir rivayette, "Ehl-i kitaba herhangi bir konuda soru sorup bilgi talebinde bulunmayın. Zira ihtimal ki onlar size doğru bir bilgi verir, siz o bilgiyi yalanlarsınız yahut onlar size asılsız bir şey söyler, siz de kalkıp onu onaylarsınız." (İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 387, 470, 471) ifadeleri yer alır. Diğer bir rivayette ise, "Ehl-i kitabı ne tasdik ne tekzip edin; Biz, "[Allah'a ve bize indirilmiş olan vahye iman ettik." deyin." (Buhârî, "İtisâm" 25; "Tevhîd" 42, 51) ifadeleri mevcuttur.

73 Buhârî, "Enbiyâ" 50.

74 Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Münâvî (ö. 1031/1622) gibi bazı âlimler bu rivayeti, "Kıssa ve mev'iza türü bilgileri senetsiz bile olsa İsrâiloğullarından nakletmenizde sakınca yoktur..." anlamına gelebilecek tarzda izah etmişlerdir. Bkz. Zeynüddîn Muhammed el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, Beyrut 1995, III. 499.

fe-hüve minhüm) rivayetindeki⁷⁵ ihtar da yine aynı noktaya işaret etmektedir. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) tarafından hem metinsel bütünlüğünden hem de tarihsel bağlamından koparılarak giyim kuşamla ilgili hadisler bölümünde nakledilen bu rivayet gerçekte cihadla ilgilidir.⁷⁶ Ancak Hz. Peygamber'in iftarı geciktirmeme, tebettülden ve taylesan diye ifade edilen sarık sarma âdetinden men etme, cemaatle namaza davet için çan, boru çalma yönündeki teklifleri geri çevirme ve bilhassa giyim-kuşam konusunda Ehl-i kitap ve müşriklerden farklı olmayı tembihlemesiyle ilgili hadisler dikkate alındığında Ebû Dâvûd'un eksik naklettiği hadis rivayetinden çıkarılan "giyim-kuşam konusunda gayrimüslimlere benzememe" hükümünün en azından stratejik açıdan doğru bir hüküm istinbatı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

75 Ebû Dâvûd, "Libâs" 5.

76 "Kim bir kavme benzerse" hadisiyle ilgili müstakil bir çalışmada ulaşılan sonuçlara göre hadisin Ebû Dâvûd tarafından bağlamından koparılarak giyim kuşamla ilgili bölümde (Kitabü'l-libâs) rivayet edilmesi yanlış anlamaya yol açmıştır. Çünkü Ebû Dâvûd hadisin sadece bir kısmını bağımsız bir metin gibi aktarmış ve böylece hem hadisi bağlam dışı kullanmış, hem de hadisteki anlam bütünlüğünü bozmuştur. Buna mukabil Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) hadisi tam metin olarak, "Şeriki bulunmayan Allah'a kulluk edilinceye (tevhid inancı benimseninceye) kadar kılıçla cihad için gönderildim. [Ganimet] rızkım mızrağımın gölgesinde kılındı. Bana muhalefet edip karşı çıkanlara da zül/zillet ve rezil rûsva olmak takdir edildi. Kim bir kavme benzerse, o kimse kendisine benzeye çalıştığı kavimdendir." şeklinde rivayet etmiştir (İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 50, 92). Öte yandan Saïd b. Mansûr (ö. 227/842) ve İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) gibi bazı muhaddisler ile İmam Muhammed (ö. 189/805) gibi fıkıh âlimleri aynı hadisi cihad bölümünde nakletmişlerdir (Bkz. Ebû Osmân Saïd b. Mansûr, *es-Sünen*, Beyrut 1985, II. 143-144; Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Beyrut 1989, VI. 470-471; Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî, *Kitabu's-Siyerü'l-Kebîr*, Ankara 1989, I. 12). Gerek hadisin bütününden, gerek cihad bölümünde rivayet edilmesinden hareketle denebilir ki bu hadis çok büyük bir ihtimalle İslam ve Müslümanlara husumet besleyip savaş açanlara benzeme arzusunda olanları tehdit sadedinde varit olmuştur. Vürut sebebi ve tarihi bağlamı dikkate alındığında Hz. Peygamber bu hadisinde, "Kim bizimle savaşarak İslam düşmanlığı yapma konusunda düşmanlarımıza benzerse, o kişi de düşmanlarımız zümresinden olur. Biz nasıl düşmanlarımızı kılıç ve mızraklarımızla perişan etmişsek, onu da aynı şekilde perişan ederiz." mesajı vermiştir. Mirza Tokpınar, "Men teşebbêhe bi-kavmin fe-hüve minhüm' Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: 3, sayı: 2 (2005), s. 108.

Hız. Peygamber'in Ehl-i kitaba benzememe veya onlardan farklı olma konusundaki uyarılarıyla farklı din mensuplarına karşı kin veya düşmanlık ortaya koymadığı, aksine hedefine ulaşmak isterken, kendisine inananları dış etkilerden koruyup özgün bir sosyal kişilik kazandırmaya, tebliğ ettiği dini mesajların başka din ve kültürel geleneklerle karışmasını önlemeye çalıştığı aşikârdır. Başka din ve inanç gruplarına benzememe konusundaki ihtar haddi zatında Müslümanları "Biz" bilincine ulaştırmayı, benzeşme sonucunda doğacak kültürel ve toplumsal kimlik kaybını önlemeyi ve aynı zamanda hem Müslümanlar arasında bütünleşme hem de dinî-kültürel bağımsızlık sağlamayı amaçlamaktadır. Nitekim genellikle kabul edildiği üzere benzeşme olgusu kültürel etkilenmelerde çok önemli bir yere sahiptir ve bu anlamda etkilenme maddi kültür alanında çok kolay gerçekleşir. Bu hususlar dikkate alındığında, Hız. Peygamber'in söz konusu uyarılarının İslam kültürünü korumaya, kendine özgü kültürü olan yeni bir toplum kurmaya ve aynı zamanda Müslüman toplumu yabancı tesirlerden uzak tutmaya yönelik olduğu daha iyi kavranır.⁷⁷

İsrâiliyyât rivayetlerini değerlendirme ölçütlerine gelince, klasik dönemlerde bu konuyla ilgili temel ölçütlerden biri, hatıta birincisi rivayette sübutla ilgilidir. Nitekim genelde tefsir, özelde İsrâiliyyât türü rivayetler daha ziyade sübut açısından problemli kabul edilir. İbn Abbas'a nispet edilen tefsir rivayetleri bu alandaki problemin ciddiyetini göstermeye kâfidir. İbn Abbas'tan gelen sayısız tefsir rivayetindeki çelişkiler sebebiyle ilgili rivayetlerin tarikleri tek tek belirlenmiş, meşhur tarikler içinde Muaviye b. Salih-Ali b. Ebî Talha tarikinın en sağlam tarik olduğu tespit edilmiş, Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarihi ise en zayıf ve problemli tarik olarak değerlendirilmiştir.⁷⁸ Buna rağmen Ehl-i hadis ve selef düşüncesinin öncü ismi Ahmed b. Hanbel, "Üç şeyin aslı yoktur. Bunlar tefsir, melâhim ve meğazidir." demiştir. Bazı kaynaklarda bu sözün Ehl-i ki-

77 Tokpınar, "Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum" Hadisi Üzerine Bir İnceleme", s. 88-89.

78 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, Beyrut trs., I. 53-55.

taptan nakilde bulunmanın caiz olup olmadığı ve erken dönemlerde Ehl-i kitaptan nakledilen rivayetlerin nasıl ele alınması gerektiği meselesi bağlamında zikredilmiş olması⁷⁹ klasik dönemlerdeki İsrâiliyyât değerlendirmesinde Ehl-i hadise mahsus ilim ve ilimde sübut/sihhat anlayışının belirleyici rol oynadığını gösterir.

Diğer taraftan İbn Teymiyye ve İbn Kesir gibi selefi âlimlerin İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarını gerekçelendirme tarzı da Ehl-i hadis ekolünün ilim anlayışıyla örtüşür. Ehl-i hadise göre ilim aslında nakil (rivayet) veya daha spesifik olarak merfu, mevkuf, maktu gibi türleriyle hadis demektir. Bu anlamda ilmin sıhhati, muhtevadan ziyade nakil zincirinin sağlamlığına bağlıdır. Binaenaleyh, Kur'an tefsirine dair bir naklin/rivayetin sahih ve sağlam kabul edilmesi, öncelikle ve özellikle senedin herhangi bir illetle malul olmaması ve o senette yer alan ravilerin sika/güvenirlilik onayı almasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, tefsir kitaplarındaki rivayetlerin pek çoğunun senet ve ravi açısından onaylanması zordur. Ahmed b. Hanbel'in "Üç şeyin aslı yoktur." sözündeki üç şeyden birinin tefsir olması da buna atıfta bulunur. Daha açıkçası, İbn Hanbel, "Tefsirin aslı yoktur." derken, tefsir rivayetlerinin sağlam isnat zincirinden yoksun olduğunu kastetmiştir. İbn Teymiyye bu konuya dair şöyle demiştir:

Bilindiği gibi tefsire dair nakillerin çoğu, melâhim ve meğazi ile ilgili nakiller gibidir. Bu yüzden İmam Ahmed b. Hanbel "Tefsir, melahim ve meğaziye dair rivayetlerin isnadı yoktur." demiştir. Bu üç alanla ilgili rivayetler asılsız, yani isnatsız rivayet edilir. Dahası, bunlar çoğunlukla mürsel rivayetlerdir. Tıpkı Urve b. Zübeyr, Şa'bî, Zührî, Musa b. Ukbe, İbn İshâk ile bunları takip eden Yahya b. Saîd el-Emevî, Velid b. Müslim, Vâkîdî gibi meğazi müelliflerinin naklettikleri rivayetlerde olduğu gibi.⁸⁰

"Akaid konusunda Selef mezhebi/metodu ile müteahhir dönemlerdeki diğer mezhepler hakkındaki görüşünüz nedir? Doğru yoldaki mezhep bunlardan hangisidir? En doğ-

79 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 154; Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 1202.

80 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 154-155.

ru yol Ehl-i hadisin yolu mudur? Fırka-i nâciyeden maksat Ehl-i hadis midir?" gibi sorulara cevap verirken hemen her fırsatta Ehl-i hadisi yücelten ve selefin Ehl-i hadis olduğunu vurgulayan,⁸¹ özellikle Ahmed b. Hanbel ve Hanbeliliğe güçlü bir sadakat duygusuyla bağlı olan İbn Teymiyye'nin İsrâiliyyât konusunda menfi tavır takınmasında Ehl-i hadis ve selef çizgisini takip etmesinin yanında yaşadığı döneme damgasını vuran Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi büyük hadiseler de kuşkusuz etkili olmuştur.

İbn Teymiyye'nin bu iki büyük felaketle ilgili kaygıları sadece siyasi değil, aynı zamanda dinî ve ilmî içeriklidir. Bir fetvasında Moğol veziri ve tarihçisi Râşidüddîn'in görüşlerine atıfta bulunarak, onların Yahudilik, felsefe ve Râfızîliği mezcederek İslam'ı bozmak istediklerini belirtmiş, ayrıca Cengiz Han yasasına karşı Memlûkler'in şeriata sahip çıkmamaları halinde tarihten silineceklerine dikkat çekmiştir. İbn Teymiyye'nin dış saldırılardan Müslümanları koruma çabası kadar dinî kimliğin muhafazasına da önem verdiğini gösteren bir diğer husus, Haçlı seferlerinden sonra Şam diyarında zemin bulan Hristiyan örf, âdet ve kültürünün Müslümanlar üzerinde az çok tesir bırakması üzerine bu konuda sürekli uyarıda bulunup fetvalar vermiş olmasıdır. İlmî faaliyeti entelektüel bir ferdî çabadan öte, toplumsal rehberlik misyonunu ifa olarak görmesinden dolayı bilgiyi eylemle birlikte değerlendiren İbn Teymiyye, Haçlı seferlerinin yarattığı veya yaratması muhtemel inanç/fikir krizine ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in risaletinin bölgeselliğini iddia eden Hristiyan söylemine karşı müstakil eserler kaleme almıştır. Mesela, Sayda Piskoposu Pavlus'a nispet edilen bir risaleye reddiye olarak *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh* adlı geniş bir eser yazmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in şahsiyetini ve dindeki yerini koruyup ona hâlel getirmemenin bizzat İslam'ın muhafazasıyla eşdeğer bir vazife olduğu bilinciyle *Sârimü'l-Meslûl alâ Şâtimi'r-Rasûl* adlı bir eser yazmıştır.⁸²

81 Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, Kahire 1951, s. 7-8.

82 M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, İstanbul 2008, s. 35-38.

Ancak kitabın içeriğine bakıldığında İbn Teymiyye, tıpkı Reşid Rıza'nın İsrâiliyyât karşıtı söyleminde olduğu gibi, kendi görüşlerini temellendirmek adına Kitâb-ı Mukaddes'ten çokça alıntı yapmış ve bunları beşâirü'n-nübüvve bağlamında delil olarak kullanmıştır.⁸³

Bu noktada İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kesîr'in İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarında Müslümanlar ile Yahudiler ve Hristiyanlar arasında yaşanan tartışma, zıtlasma ve çatışmaların hatırı sayılır ölçüde rol oynadığı tespitinde bulunulabilir ve bu tespit İbn Kesîr'in "Zebîh İshak mı yoksa İsmail mi?" sorusuna cevap teşkil eden şu ifadeleriyle teyit olunabilir:

İlim elinden bazı kimseler zebîhin İshak olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüş bir grup selef âliminden, hatta bazı sahabilerden de nakledilmiştir. Oysa Kur'an ve Sünnet'te ifade edilen husus bu minvalde değildir. Kanımca söz konusu görüş Kitâbî (Yahudi) din adamlarından alınmış ve sağlam bir delilden yoksun olmasına rağmen kesin doğru [gibi] kabul edilmiştir.⁸⁴

Görüldüğü gibi İbn Kesîr Hz. İbrahim'in kurban edilecek evladının İshak olduğuna ilişkin görüşün Ehl-i kitap menşe'li ve aynı zamanda delilsiz olduğunu ileri sürmüştür. Hâlbuki bu görüş erken dönemlerde çoğunluk ulemanın görüşü olarak nakledilmiştir. Mesela, Nehhâs (ö. 338/950) çoğunluk âlimlerin "İshak" görüşünü benimsediğini söylemiş ve sahabeden Abbas b. Abdilmuttalib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdillâh, Hz. Ali, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer'i, tâbiûn ve tebe-i tâbiünden Saîd b. Cübeyr, Mucâhid, İkrime, Katâde, Atâ, Zührî, Süddî, Alkame, Şa'bî, Mesrûk, Mâlik b. Enes, Ka'b el-Ahbâr, Kâsım b. Ebî Bezze, Abdullah b. Ebî Hüzeyl, Mukâtîl gibi âlimleri de bu görüşü benimseyenler arasında zikretmiş,⁸⁵ ayrıca Taberî (ö. 310/923) zebîhin İshak olduğu görüşünde ısrar etmiştir.⁸⁶

83 Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesûh*, Riyad 1999, V. 5-318.

84 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 14.

85 Ebû Cafer en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, III. 431-432.

86 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 514-515.

Zebîh meselesindeki tercihinden de anlaşılmış olacağı üzere İbn Kesîr İsrâîliyyât'ı kabul ve ret hususunda nakli bilginin Yahudi din adamlarından gelmesini ve dolayısıyla sağlam bir delile dayanmamasını belirleyici ölçüt kılmuş, buna mukabil kimi zaman da Fahreddin er-Râzî gibi Sünnî müfessirlerin ismet-i enbiya fikriyle bağdaşmaz olarak görüp kesinkes reddettiği izahlara paralel görüş beyan etmekte sakınca görmemiştir. Bununla ilgili bir örnek vermek gerekirse, Sâd 38/33-34. ayetlerin erken dönem tefsir kaynaklarındaki izahına göre Hz. Süleyman soylu atları temaşa ederken namazı unutmuş ve bu durumu, "Atları sevmekle meşguliyetim rabbimi anmaktan beni alıkoydu." (*innî ahbebtü hubbe'l-hayri an zikri rabbî*) diye ifade etmiş, ardından da atların boyunlarını vurup bacaklarını kesmiştir (*fe-tafika meshan bi's-sûki ve'l-a'nâk*). Bu izah, "Bir Peygamber hayvanlara eziyet etmez, yok yere kendi malını da telef etmez..." gerekçesiyle Taberî tarafından pek isabetli görülmemiş,⁸⁷ Fahreddin er-Râzî tarafından da kesin bir dille reddedilmiştir. Buna mukabil İbn Kesîr birçok selef âlimince de tercih edilen mezkûr izahı isabetli bulmuş ve bu konuda Hz. Peygamber'in Hendek savaşı sırasında ikinci namazını kaçırmasına atıfta bulunmuştur.⁸⁸

Bu örnekten anlaşılacağı gibi İbn Kesîr nazarında İsrâîliyyât türü bir rivayetin kabulü hususunda temel ölçüt, ilgili rivayetteki muhtevanın İslam şariatında müspet bir karşılığının bulunması ve bunun Hz. Peygamber'e aidiyeti sübut bulmuş bir nakille teyit olunmasıdır. Şayet böyle bir nakil mevcutsa, bu nakil İsrâîlî rivayetin kabulü veya en azından reddedilmemesi hususunda hüccettir. Aksi halde söz konusu rivayet reddedilebilir. Örnek vermek gerekirse, Hz. Dâvûd, iki hasım ve doksandokuz koyun/kadın kıssasıyla ilgili olarak müfessirlerin İsrâîliyyât kaynaklı birçok rivayet naklettiğini belirten İbn Kesîr bu konuda Rasulullah'a aidiyeti sabit bir haber bulunmadığından söz etmiş, ardından "Gerçi İbn Ebî Hâtim bir hadis nakletmiştir; ama bu hadisin senedi prob-

87 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 579.

88 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 33-34.

lemlidir.” demiş ve sonunda şunu söylemiştir: “Senedi sağlam bir hadis bulunmadığına göre bu konuda yapılacak en doğru iş, Kur'an'ın zikrettiklerini okumakla yetinip, ilgili ayetlerde ne kastedildiğini Allah'a havale etmektir.”⁸⁹

Anlaşılan o ki İbn Kesîr, “Hz. Dâvûd, ordusundaki bir subayın karısını görüp ondan hoşlanmış ve bilahare o kadınla evlenmiş.” şeklinde sahih ve sağlam senetli bir hadis bulunsaydı, Hz. Dâvûd'un böyle bir iş yaptığından kuşku duymayacaktı. İmdi, bir kez daha belirtmek gerekir ki selefi düşüncede İsrâilî rivayetleri kabul ve ret hususunda temel ölçüt, ilgili rivayetlerdeki muhtevanın Hz. Peygamber'e aidiyeti sübut bulmuş bir nakille teyit edilip edilmemesidir. Şayet Hz. Peygamber'e aidiyeti müsellem kabul edilen nakildeki mana ve muhteva İsrâilî rivayetteki muhtevayla örtüşüyorsa, değerlendirme hükmü kabul, aksi halde rettir.

Bu konuda sahabeye ait sahih rivayetler de şüphesiz önemlidir; ancak bu rivayetler Hz. Peygamber'e ulaşmadığı takdirde mutlak kabul gerektirmez; bununla birlikte peşinen ret cihetine de gidilmez. Nitekim İbn Kesîr, Hz. Süleyman'ın sinandığını ve tahtının üzerine bir ceset bırakıldığını bildiren Sâd 38/34. ayetin tefsirinde Hz. Süleyman'ın yüzüğü etrafında yaşanan garip olayları muhtevi bir rivayetle -ki bu rivayete göre Şeytan (Cinnî), Hz. Süleyman'ın karısını aldatıp yüzüğü ele geçirmiş, ardından kendisini Süleyman olarak takdim edip halkı buna ikna etmiş, hatta Hz. Süleyman'ın eşleriyle, üstelik hayızlı oldukları dönemde cinsel ilişkiye girmiştir- ilgili olarak şunları söylemiştir:

Bu rivayetin İbn Abbas'a kadar uzanan isnat zinciri sağlamdır. Lakin görünen o ki İbn Abbas bu rivayeti -şayet ona aidiyeti sahihse- Ehl-i kitaptan öğrenip aktarmıştır. Hâlbuki Ehl-i kitap arasında Hz. Süleyman'ın peygamberliğine inanmayan kimseler mevcuttur. Hatta onu tekzip edenler de vardır. Bu siyakta Hz. Süleyman'la ilgili birtakım çirkin şeyler söylenegelmiştir. Bunların en çirkinini de Hz. Süleyman'ın eşleri hakkında söylenenlerdir. Hâlbuki Mücâhid ve diğer birçok selef âliminden nakle-

dilen meşhur rivayete göre o şeytan/cinnî Hz. Süleyman'ın eşleriyle cinsel ilişkiye girmemiş; bilakis Allah, nebisine bir lütuf ve şeref payesi olarak onun hanımlarını korumuştur. Bu kıssa Saîd b. el-Müseyyeb, Zeyd b. Eslem gibi bir grup selef âliminden uzun uzadıya nakledilmiştir; fakat bunlar tümüyle Ehl-i kitap hikâyeleridir. Allah en doğrusunu bilir.⁹⁰

Sünnî gelenekte İsrâiliyyât karşıtı söylemin en güçlü temsilcilerinden biri de hiç şüphesiz Fahreddin er-Râzî'dir. Ancak Râzî'nin İsrâiliyyât karşıtlığı öncelikle ve özellikle kelâmî kaygılarla ilgilidir. Öyle ki Râzî'ye göre herhangi bir tefsir rivayeti ne kadar sağlam tarikle nakledilirse nakledilsin, Sünnî-Eş'arî kelim sistemindeki Allah tasavvuru ile ismet-i enbiya fikrine aykırı bir muhtevaya sahip olduğu takdirde mutlaka reddedilmeli veya en azından te'vil cihetine gidilmelidir. Hatta ayetlerle ilgili lugavi-nahvi izahlar dahi bu iki konuyla ilgili kelâmî kabullere göre değerlendirilmelidir.

Râzî'nin bu yaklaşımı İsrâiliyyât karşıtlığını gerekçelendirme hususunda paradigma değişimine işaret eder. Daha açıkçası, Ehl-i hadis ve selefi düşüncede İsrâiliyyât değerlendirmesi temelde nakilde sübut ölçütüne dayanırken Ehl-i re'y ve mütekellimûn ekolünde kelâmî-itikâdî, hatta ideolojik kabuller esas alınmıştır. Bunun çarpıcı örneklerinden biri Râzî'nin Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman kıssalarına ilişkin tefsir rivayetlerini reddetmesi ve ret gerekçesidir. Râzî, “[Ey Peygamber!] Dâvûd ile davacı-davalı iki kişi arasında cereyan eden hadiseden haberin var mı?! Vaktiyle o iki kişi mabedin duvarına tırmanıp aniden Dâvûd'un huzuruna çıkıverdiler. Dâvûd onları birden karşısında görünce ürktü. Onlar, “Korkma! Biz iki davacıyız. Aramızda bir mesele var. Sen bizim bu meselemizi hak ve hakkaniyete uygun bir hükme bağla. Haksızlık

90 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 36. İbn Kesîr İsrâiliyyât'tan kabul ettiği bazı rivayetleri değerlendirirken kimi zaman da akla uygunluk ve aykırılık ölçütüne başvurmuştur. Sözgelimi, Fecr 89/7. ayette geçen İrem halkıyla ilgili abartılı tasvirleri bazı zındık Yahudiler tarafından uydurulmuş hurafeler olarak nitelendirmiş, ardından bu tasvirleri aktarma gerekçesini, “Müfessirlerin bu ayet münasebetiyle nakletmiş oldukları merviyatın pek çoğunun doğru olmadığına, bu konuda aldanılmamasına dikkat çekmek” şeklinde ifade etmiştir. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 508.

etme; bizi adaletli bir sonuca ulaştır.” dediler. O iki kişiden biri Dâvûd'a, “Bu adam benim samimi arkadaşım; onun doksan dokuz koyunu, benimse sadece bir koyunum var.”⁹¹ Hâl böyleyken, ‘Onu da bana ver.’ dedi ve gitti-geldi başımın etini yedi.” dedi. Dâvûd da şöyle karşılık verdi: “Bu adam senin tek koyununu kendi koyunlarının arasına katmak istemekle gerçekten sana haksızlık etmiş. Zaten aralarında sıkı ilişki bulunanların çoğu birbirlerine haksızlık ederler. Ancak iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler bundan müstesnadır ki böyle hakikatli insanlar da maalesef çok azdır.” mealindeki Sâd 38/21-25. ayetlerin tefsirinde şunları kaydetmiştir:

İnsanlar (Müslüman âlimler) bu kıssa hakkında üç görüşe sahiptir. (1) Bu kıssadaki ifadeler Hz. Dâvûd'dan büyük bir günah sâdır olduğuna işaret eder. (2) Kıssa Hz. Dâvûd'dan küçük günah sâdır olduğuna işaret eder. (3) Kıssa Hz. Dâvûd'dan büyük ya da küçük herhangi bir günah sâdır olmadığına işaret eder. Birinci görüş sahiplerinin söyledikleri özetle şudur: Dâvûd, Üriyâ adlı bir kişinin karısına âşık olmuş ve o kadınla evlenmek için birçok hileli yola başvurmuştur. Sonunda Üriyâ'nın ölmesini sağlamış ve böylece onun karısıyla evlenme imkânına kavuşmuştur. Daha sonra Allah Dâvûd'a bu vakıya benzer bir vakıa/meseleyle ilgili olarak birbirinden davacı iki adam kılığında iki melek göndermiştir. Melekler ihtilaflı meseleyi hükme bağlaması için Dâvûd'a arz etmişler. Dâvûd da mesele hakkında kendisinin hatalı olduğunu itiraf edecek biçimde bir hüküm vermiş ve bu vesileyle Üriyâ'nın karısıyla evlilik hususunda günah işlediğini anlayıp tövbe-istiğfara koyulmuştur.

Râzî'ye göre bu hikâye asılsızdır, bunun böyle olduğunu gösteren deliller şunlardır: (1) Bu hikâye (Hz. Dâvûd ve Üriyâ'nın karısıyla evlilik hikâyesi) alabildiğine fâsık ve

91 Bu ayetteki *na'ce* (koyun) kelimesi Arap dilindeki kullanıma göre kadından kinayedir. Dolayısıyla burada sözü edilen koyundan maksat kadındır. Bkz. Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, IV. 326; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, III. 460; Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 113.

günahkâr bir kişiye nispet edilse, o kişi bile bundan istinkâf eder. Yine Hz. Dâvûd'a nispet edilen davranış, bu hikâyeyi gerçek kabul eden rezil haşvî adamın bizatihi kendisine nisbet edilse, o da kendini bundan tenzih eder, hatta böyle bir davranışı kendine nisbet eden kişiye lanet de eder. Hâl böyleyken, akli başında bir insanın masum peygambere bu çirkin davranışı nisbet etmesi söz konusu olabilir mi? (2) Bu hikâyenin özünden iki sonuç çıkar. Birincisi Hz. Dâvûd'un haksız yere bir Müslümanı öldürtmesi, ikincisi ise öldürttüğü kişinin karısına göz dikmesidir. İlk husus dînen kabul edilebilir değildir... İkinci husus ise gerçekten nahoş bir şeydir. Çünkü Hz. Peygamber, "Müslüman kişi, kendi dilinden ve elinden diğer Müslümanların selamette olduğu kişidir." buyurmuştur. Oysa bu hikâyeye göre Üriyâ Hz. Dâvûd'dan ne canı ne de karısı hususunda sâlim olmuştur. (3) Allah bu kıssadan önce Hz. Dâvûd'u on sıfatla nitelemiş ve yine onu kıssadan sonra da pek çok sıfatla tavsif etmiştir. Bütün bu sıfatlar onun böyle bir çirkin fiil ve nahoş davranışla nitelenmesini nefyettirmektedir.⁹²

Râzî bu ifadelerinin ardından Hz. Dâvûd'la ilgili güzel sıfatların söz konusu hikâyedeki muhtevayı nasıl nefyettiğini anlatmaya başlamış ve uzun uzadıya izahattan sonra, "Zikrettiğimiz bütün bu gerçeklerden sübut bulduğu üzere söz konusu hikâyeye tümünden fasit ve batıldır." demiş, bu arada "Birçok büyük muhaddis ve müfessir bu hikâyeyi nakletmiştir. Peki, bunu nasıl izah edersin?" tarzındaki muhtemel bir itiraza da şöyle cevap vermiştir:

Katî deliller ile haber-i vâhid arasında çelişki ve çatışma vuku bulduğunda, katî delillere rücû edip onları benimsemek daha evlâdır. Kaldı ki berâet-i zimmet asıldır. Ayrıca tahrîm delili ile tahlîl delili tearuz ettiğinde tahrîm tarafı ağır basar. İhtiyat metodu da bizim görüşümüzün tercih edilmesini gerektirir. Yine biz kesinkes biliyoruz ki Hz. Dâvûd'a isnat edilen hadisenin gerçekten vuku bulmuş olması halinde Allah kıyamet günü bize, "Bu hadisenin teşhiri hususunda niçin gayret

göstermediniz?” diye sormaz, ama söz konusu hadisenin aslı esası olmadığı halde bunu gerçekten yaşanmış bir olay gibi anlatma durumunda bize çok büyük bir ceza terettüp eder. Hz. Peygamber, “(Bir meseleyi) güneş gibi açık seçik görüp bildiğin zaman o mesele hakkında şahitlikte bulun.” buyurmuştur. Oysa bu hikâyenin gerçekliğine dair ne kat’î ne de zannî bilgi mevcuttur. Tam tersine bizim elimizde hikâyenin asılsızlığına dair zikrettiğimiz onca sağlam delil mevcuttur. Bu sebeple, söz konusu hikâyenin gerçekten vuku bulmuşluğu hakkında şahitliğin caiz olmaması gerekir. Kaldı ki bütün müfessirler hikâyenin gerçekliği hususunda ittifak etmiş değildir. Bilakis hak ve hakikat peşinde koşan bir grup büyük ulemâ bunu reddedip yalan ve fasit olduğuna hükmetmiştir. Hem sonra müfessirler ve muhaddislerin görüşleri birbiriyle çatıştığında, bu görüşler tümünden sakıt olur ve geriye bizim zikrettiğimiz delillere rücu etmek kalır.⁹³

Râzî, Hz. Dâvûd’un tövbekâr olup af dilemesiyle ilgili Kur’an ifadelerini de şöyle yorumlamıştır: “Farzedelim ki Dâvûd kendisinden sudûr eden küçük bir hatadan (zelle) dolayı tevbe etmiştir. Ne var ki bize göre bu zelle Üriyâ’nın karısından dolayı sadır olmamıştır. İhtimal ki bu zelle, Hz. Dâvûd’un davacıyı dinleyip davalının ifadesini almadan önce davacı lehine hüküm vermiş olmasından ortaya çıkmıştır. Çünkü Hz. Dâvûd, “Bu adam senin tek koyununu kendi koyunlarının arasına katmak istemekle gerçekten sana haksızlık etmiş.” demiş, böylece delil ve şahit olmaksızın salt davacının iddiasına istinaden davalının haksız olduğuna hükmetmiştir. Bu yüzden de istiğfar edip tövbeye yönelmiştir. Hz. Dâvûd’un hüküm verme konusundaki uygulaması evla olanı terk kabilinden- dir. İşte bütün bu izahlardan açıklık kazandığı üzere, ilgili ayetlere böyle bir mana yüklediğimizde, bu mana Hz. Dâvûd’a herhangi bir günah atfetmeyi gerektirmez; bilakis ona en büyük taatleri isnat etmeyi gerektirir.”⁹⁴

93 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 168.

94 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 169; a. mlf., *İsmetü'l-Enbiyâ*, Kahire 1986, s. 111-119.

Sâd 38/33. ayetteki *fe-taḥḥa meshan bi's-sûki ve'l-a'nâk* ifadesiyle ilgili geleneksel izahları da yine ismet-i enbiya konusundaki kelâmî kabulünden hareketle değerlendirip reddeden Râzî, “Çoğunluk ulemaya göre ayetteki bu ifade, ‘Süleyman atların bacaklarını ve boyunlarını kesti’ anlamındadır. Âlimler, Hz. Süleyman’ın atları sevmekle meşguliyet yüzünden ikindi namazını kılmayı unuttuğunu, bunun üzerine Allah’a kurbîyet için atların bacaklarını ve boyunlarını kestiğini söylemişlerdir.” demiş, ardından çoğunluk ulemaya ait bu izahın birkaç açıdan kabul edilmez olduğunu izaha girişmiştir.

Râzî’nin gerekçeleri şöyle özetlenebilir: Bu ayetteki *mesh* kelimesi kesmek anlamına gelseydi, o zaman Mâide 5/6. ayetteki *vemseḥû bi-ruûsikûm* ifadesi de, “Başınızı mesh edin!” değil, “Kesin” demek olurdu. Akli başında birinin bu görüşe sahip çıkması mümkün değildir. Ayette *mesh* ile *seyf* kelimesi birlikte kullanılmış olsaydı, o zaman “Bacaklarını ve boyunlarını kesti.” denebilirdi; ama sadece *mesh* kelimesinden böyle bir anlam çıkmaz. Bu kelimeye “atların boyunlarını ve bacaklarını kesmek” manası verenler Hz. Süleyman’ın şu çirkin işleri yaptığında hemfikirdirler: (1) Hz. Süleyman namazı terk etmiştir. (2) Hz. Süleyman kendini ibadetten alıkoyacak kadar dünyevi işlerle meşguliyete ram etmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber, “Bütün kötülüklerin başı dünya sevgisidir.” demiştir. (3) Hz. Süleyman bu büyük günahı işledikten sonra tövbekâr olup Allah’a yönelmemiştir. (4) Hz. Süleyman âlemlerin rabbine, “O atları bana getir(in)...” diye hitap etme cür’eti göstermiştir. Bu tarz bir ifade akli başında bir kimsenin ancak değersiz hizmetçisine hitapta kullanacağı türdendir. (5) Hz. Süleyman bütün bu günahların yanısıra atların bacaklarını ve boyunlarını kesmiştir. Oysa rivayete göre Hz. Peygamber, yiyecek ihtiyacını karşılama durumu hariç, hayvanları öldürmeyi nehyetmiştir. Binâenaleyh bütün bunlar Hz. Süleyman’a isnad edilen bir dizi büyük günahdır. Oysa Kur’an ifadeleri bunların hiçbirine işaret etmemektedir. Ayrıca Hz. Süleyman’ın dünya nimetlerine düşkünlüğü ve bu

yüzden namazı terk etmesi gibi izahlar kıssanın sure içindeki bağlamına da ters düşmektedir.⁹⁵

İşte bütün bu gerekçelere binaen Râzî'ye göre hem ilgili ayetlerin lafzî yapısına, hem kıssanın sure içindeki bağlamına ve hem de isabetli mana takdirine en uygun izah şudur: "Hz. Muhammed'in dininde olduğu gibi İsrâiloğulları'nın dininde de at beslemek/yetiştirmek Hz. Süleyman için mendubtu. Sefere çıkma durumu hâsıl olunca Hz. Süleyman atların getirilip hazırlanması talimatını verdi ve 'Ben bu atları dünya sevgisinden ve nefsimin arzusundan değil, sırf Allah'ın emrin-den ve O'nun dinini güçlendirme isteğinden dolayı seviyorum' dedi. Ayetteki *an zikri rabbî* (rabbimin zikriden) ifadesinde kastedilen mana budur."⁹⁶

Ayetteki *fe-tafika meshan bi's-sûki ve'l-a'nâk* ifadesini, "Atların boyunlarını ve bacaklarını sıvazladı." şeklinde te'vil eden Râzî bu te'ville ilgili olarak da şunları söylemiştir: "Evet, ilgili ayetlerin lafzî yapısına birebir uygun düşen izah budur ki bu izah sayesinde söz konusu münker ve mahzurlu fiillerden hiçbirini Hz. Süleyman'a atfetmemiş oluruz. Hâl böyleyken insanlar (âlimler) nasıl oluyor da aklın ve naklin makbul saymadığı, üstelik delile müstenit olması şöyle dursun, şüphelerle de olsa kabul edilebilir bir tarafı bulunmadığı halde [Hz. Süleyman'ın at sevgisi yüzünden namazı kaçırdığı, ardından onların bacaklarını ve boyunlarını kestiği yolundaki] saçmalıkları kabul edebiliyorlar. Bu duruma gerçekten çok hayret ediyorum. Şayet 'Âlimlerin çoğu ayeti bu şekilde izah etmişlerdir. Peki, buna ne dersin?' diye bir itiraz gelirse bu itiraza karşı da bir çift sözüm var. İlk olarak, ayetteki lafızların cumhur ulemanın benimsediği izahlardan hiçbirine delâlet etmediğini söyleriz. Allah'a hamdolsun, ayetin bizim tercih ettiğimiz izaha uygun bir mana taşıdığı ortaya çıkmıştır ki bunun sarahatinden hiç kimse şüphe edemez. İkinci olarak, "Diyelim ki söz konusu ayet cumhur ulemanın tercih ettiği manaya delalet etmiyor; ama sonuçta onca âlim [senden] farklı bir şey

95 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 179-180.

96 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 180.

söylüyor. Peki, buna ne dersin?" itirazına karşı da şunu söylememiz icap eder: Birçok delil peygamberlerin masum olduğunu (ismet-i enbiya) göstermektedir. Hâlbuki bu ayetin tefsirinde zikredilen hikâyelerin ve haber-i vâhidlerin bunca sağlam delille boy ölçüşmesi söz konusu değildir. Hâl böyleyken, ilmî otorite açısından dikkate değer olmayan ve görüşlerine nazar-ı itibar olunmayan kimselerden menkul hikâyelerin söz konusu delillerle muaraza etmesi hiç mümkün değildir.⁹⁷

Görüldüğü gibi Fahreddin er-Râzî başta sahabe ve tâbiûn olmak üzere kendisinden önceki ulemanın büyük çoğunluğunca benimsenen görüşü çok kesin bir dille reddetmektedir. Hiç şüphesiz bu reddediş ismet-i enbiya konusundaki aşırını hassasiyetle ilgilidir. Bu konuda, "Peygamberler nübüvvet döneminde kasıtlı olarak büyük-küçük tüm günahlardan korunmuştur. Sehven günah işleme meselesine gelince, peygamberlerin bu tarz bir günah işlemeleri mümkündür." dedikten sonra peygamberlerin gûnahtan korunmuşluğuyla ilgili olarak, (1) Peygamberler bilerek-isteyerek günah işlemiş olsalardı, dünyada zemmi ahirette ikabı hak etme hususunda ümmetin günahkârlarından çok daha kötü bir hale düşerlerdi. Böyle bir şey batıl olduğuna göre onlardan günah sadır olması da batıldır. (2) Peygamberlerden günah sadır olsaydı Hucurât 49/6. ayetteki ifade mucibince onların şahitlikleri makbul sayılmazdı. (3) Peygamberlerden günah sadır olsaydı zecredilmeleri gerekirdi. (4) Peygamberlerden günah sadır olsaydı cehennem azabıyla cezalandırılma tehdidinin doğrudan muhatabı olurlardı gibi onbeş hüccet zikretmiştir.⁹⁸

Râzî hüccet diye öne sürdüğü bütün bu argümanlarında akıl yürütme mekanizmasını işletmiştir. Oysa Kur'an'da peygamberlerle ilgili olarak *nesiye*, *ğavâ*, *asâ*, (Tâ-hâ 20/115, 121) gibi fiiller ile kendi nefesine zulmetmek (A'râf, 7/23; Kasas 28/16) gibi ifadeler zikredilmiş ve bütün bu fiiller erken dönem tefsir kaynaklarında bilerek günah işleme manası-

97 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 180; a. mlf., *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 121-128.

98 Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 41-47.

na hamledilmiştir. Yine erken dönem tefsir kaynaklarında Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman gibi peygamberlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in de tıpkı Zeyneb bint Caḥş ile evliğı meselesinde olduğı gibi birtakım beşerî zaaf lar sergilediğıne dair açık ifadeler serdedilmiştir. Mesela Taberî Hz. Peygamber, Zeyd ve Zeyneb ile ilgili Ahzâb 33/37. ayeti şöyle izah etmiştir:

Zikredildiğıne göre Rasûlullah Zeyneb'i görünce ondan hoşlandı. Ancak Zeynep o sırada Rasûlullah'ın mevlası Zeyd'in nikâhı altında idi. Derken, Allah Rasûlullah'ın gönlüne Zeyneb'in girdiğinden bir şekilde haberdar etmesi üzerine Zeyd'in içinde karısından soğuma duygusu belirdi ve ondan ayrılmayı istedi. Zeyd karısından ayrılma arzusunu Rasûlullah'a bildirdi. Rasûlullah da ona ayette ifade edildiğı üzere, "Karını nikâhında tut; ondan boşanma!" dedi. Hâlbuki Rasûlullah bu sözü söylerken, "Zeyd boşansa da Zeynep'le evlensem" düşüncesini içinde saklıyordu. Ayetteki *ve-tuḥfî fi nefsike* ifadesinde Allah, "Ey Peygamber! Zeyd'in karısından boşanması arzunu içinde saklıyordun; Zeyd boşandığı takdirde Zeynep'le evlenmek istiyordun." buyurdu.⁹⁹

- 99 Taberî bu izahını İbn Zeyd'den gelen şu rivayetle de desteklemiştir: Rasûlullah Zeyd b. Hârise'yi halasının kızı Zeyneb bint Caḥş ile evlendirmişti. Günün birinde Rasûlullah Zeyd'le görüşmek için onun evine gitti. Evin kapısında kıldan örülmüş bir perde vardı. Rûzgâr esince perdeyi kaldırdı ve iç mekân görünür hâle geldi O esnada Zeyneb'in üstünde dekolte denebilecek bir kıyafet vardı. Rasûlullah Zeyneb'i görünce gönlüne od düştü. Bu hadise vuku bulunca Zeyd eşinden soğudu ve Rasûlullah'a gelip, "Ey Allah'ın rasulü! Ben karımdan boşanmak istiyorum." dedi. Rasûlullah ona, "Ne oldu ki?! Yoksa karından şüphelendiğın bir şey mi sadır oldu?" diye sordu. Zeyd, "Hayır! Vallahi, ey Allah'ın rasulü, karımdan şüphe etmemi gerektiren hiçbir şey vuku bulmadı; bilakis ondan hep iyilik/güzellik gördüm." dedi. Rasûlullah, "O halde eşini nikâhında tut, [evlilik hukukuna riayetsizlik hususunda] Allah'tan sakın!" dedi. İşte bunun üzerine *ve-iz tekûlû lîlezi...* ayeti (Ahzâb 33/37) indi ve bu ayetteki *ve-tuḥfî fi nefsike* ifadesinde, "Ey Peygamber! Zeyd boşandığı takdirde, onun karısıyla evlenme arzunu içinde saklıyordun!" manası kastedildi. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 302. İlginçtir, Taberî ile aynı çağda yaşayan İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) ayetteki *ve-tuḥfî fi nefsike* ifadesinin ayete böyle bir anlam yüklenmesini akla zarar, muhal ve ihtimal dışı olarak nitelendirmiştir (Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII. 391). Aynı çağda yaşamış iki müfessirden birinin gayet tabii gördüğü bir hadiseyi, diğ erinin imkânsız olarak değerlendirmesi farklı kültürlerde yetişmişlikle ilgili olsa gerektir. Taberî Arap asıllıdır ve Arap toplumunun kadın, aile ve namus gibi konularla ilgili genel bakış açısı Ahzâb 33/37. ayetteki *ve-tuḥfî fi nefsike* ifadesini, "Hz. Peygamber Zeyd'e 'Karını boşama diyor', ama içten içe 'Boşansa da onun karısıyla ben evlensem' diye temenni ediyordu." şeklinde izah

Ahzâb 33/37. ayet münasebetiyle Kurtubî (ö. 671/1273) de şu bilgileri aktarmıştır: “İnsanlar (âlimler) bu âyet-i kerimenin te’vili hususunda farklı görüşlere sahiptir. Katâde, İbn Zeyd, Taberî gibi bir grup müfessirin kanaatine göre Hz. Peygamber, Zeyneb bint Cahş’ın güzelliğinden hoşlanıyordu. Ne var ki Zeyneb o sırada Zeyd ile evli idi. Hz. Peygamber Zeyneb’le evlenmeyi çok istiyordu. Derken Zeyd Hz. Peygamber’e gelip karısı Zeynep’ten ayrılmak istediğini bildirdi ve bu arada karısının ağır sözler söylediği, söz dinlemediği ve kendisine karşı geldiği gibi şikâyetlerini dile getirdi. Hz. Peygamber de, “[Evlilik hukukuna riayet/riayetsizlik hususunda] Allah’tan kork ve hanımını nikâhında tut!” dedi. Ama böyle derken, içten içe Zeyd’in karısından boşanmasını arzu ediyordu. Hz. Peygamber’in içinde gizlediği şeyden maksat işte bu arzudur.”¹⁰⁰

Söz konusu ayetin *fe-lemmâ kadâ zeydün minhâ* ifadeleriyle başlayan kısmında açıkça belirtildiği üzere Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş’la evlenmiş ve bu evlilik Allah tarafından “Biz seni Zeynep’le evlendirdik.” diye ifade edilmiştir. Kurtubî bu bağlamda Zeyneb bint Cahş’ın dilinden son derece ilginç ifadeler nakletmiş ve bu nakillerde Hz. Peygamber’in erkeklik onuru yüceltilirken Zeyd bir bakıma rencide edilmiştir. Şöyle ki Ebû İsmâ Nûh b. Meryem’in nakline göre Zeyneb, “[Rasûlullah benden hoşlanınca] Zeyd benimle cinsel ilişkiye giremedi. Allah’ın beni ondan koruması dışında, ben ondan imtina etmedim; ama gel gör ki Zeyd bana sahip ola-

etmeyi mümkün kılmakta, buna mukabil Türk asıllı Mâtürîdî’nin kadın ve namus telakkisi böyle bir şeyin düşünülmesine bile cevaz imkân tanımamaktadır. Aynı çağda yaşamış iki müfessirin Ahzâb 33/37. ayet bağlamında taban tabana zıt görüşlere sahip olması, bu ayetteki mesele- nin dinden ziyade örfle ilgili olduğunu gösterir. Belli ki Arap örfünde Hz. Peygamber ve Zeyneb bint Cahş hadisesi bir din ve ahlak meselesi olarak telakki edilmemiş, bilakis insanî bir durum olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Mâtürîdî Hz. Dâvûd ve doksandokuz koyun/kadın meselesiyle ilgili ayet münasebetiyle ehl-i te’vilden naklettiği izahta bu meseleyle Hz. Peygamber’in Zeynep’le evliliği birbiriyle ilişkilendirilmiş ve her ikisi de hiç hesapta olmayan, önü alınmayan bir aşk vakası ve dolayısıyla mazur sayılması gereken bir insanî durum olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VIII. 616.

100 Kurtubî, *el-Câmi’*, XIV. 123.

madı.” demiştir. Başka bir rivayette, “Zeyd, karısı Zeyneb’e yaklaşmak istediği sırada cinsel uzvu şişkinleşti.” ifadesine yer verilmiştir.¹⁰¹ Müslim’in naklettiği bir hadiste ise Enes b. Mâlik şunları söylemiştir: Zeyneb’in iddeti bittikten sonra Rasûlullah Zeyd’e, “Git, [eski karın] Zeyneb’i bana iste!” dedi. Bunun üzerine Zeyd, Zeyneb’in yanına gitti; o sırada Zeyneb hamur mayalamakta idi. Zeyd bu hadiseyle ilgili olarak, “Zeyneb’i görünce, ona karşı içimde büyük bir saygı/hürmet duygusu oluştu. O kadar ki doğrudan ona bakamadım. Çünkü Rasûlullah ondan müstakbel eşi olarak söz etmişti. Bu yüzden Zeyneb’e sırtımı geri döndüm ve geriye doğru ilerlerken, “Zeynep! Rasûlullah seninle evlenmek istiyor.” dedim. Zeynep, “Rabbimin buyruğu gelmedikçe hiçbir şey yapmam.” dedi ve namazgâhına yöneldi. Bu sırada ilgili ayet nazil oldu ve Rasûlullah gelip, izin istemeksizin Zeyneb’in yanına girdi.¹⁰²

Bu rivayetin ardından, “İlim adamlarımızın belirttikleri üzere Hz. Peygamber’in *üzkürhâ aleyye* ifadesi, “(Eski karın Zeyneb’i) bana iste!” demektir... Bu hadise Zeyd’in sabır, itaat ve inkiyadının ortaya çıkmasına yönelik bir imtihan ve sınav idi. Bana göre bu hadisten şöyle bir hüküm çıkartılabilir: Bir kimsenin kendi arkadaşına, “Git, eski karını bana iste!” demesinde hiçbir sakınca yoktur. Doğrusunu en iyi bilen Allah’tır.” diyen Kurtubî bütün bunları söyledikten sonra, “Hz. Peygamber’in Zeyneb’i sevdiği, kalbinin ona meylettği, hatta kimi hayasızların dile getirdiği gibi, ona âşık olduğu iddialarına gelince, bunlar ancak Hz. Peygamber’in masum olduğunu bilmeyen yahut onun hürmet ve saygınlığını hafife alan kimselerin söyleyebilecekleri sözlerdir.”¹⁰³ diye de eklemiştir. Ama diğer taraftan da Ahzâb 33/38. ayetteki *sünnetellâhi fillezîne halev min kabl* ifadesiyle ilgili olarak da şunları zikretmiştir: “Bu ifade Allah’ın Dâvûd ve Süleyman gibi peygamberler hakkında uyguladığı nikâhta genişlik âdetini Muhammed için de uyguladığı manasındadır. Dâvûd’un yüz hanımı üç yüz cariyesi, Süleyman’ın üçyüz hanımı ve yediyüz cari-

101 Kurtubî, *el-Câmi*’, XIV. 123, 126.

102 Kurtubî, *el-Câmi*’, XIV. 124.

103 Kurtubî, *el-Câmi*’, XIV. 124.

si, gerekse Hz. Süleyman ve atlar meselesiyle ilgili ayetlerin mealleri Râzî'nin yorumları doğrultusunda verilmiş, aksi yöndeki yorumlar ve anlamlandırmalar hurafe kabul edilmiştir. Dahası, Râzî'nin kelâmî kaygılarla ürettiği te'viller günümüzde tartışılmaz doğru gibi telakki edilmiş ve meal çalışmamızda Sâd 38/33. ayetteki *fe-tafika meshan bi's-sûki ve'l-a'nâk* ifadesini, "Bunun üzerine Süleyman atların boyunlarını ve bacaklarını kesti." şeklinde çevirmemiz Kur'an kıssaları hakkında yazıp çizen bir araştırmacı tarafından "modern yorumculuk" kategorisinde değerlendirilmiştir.

Bizi modern yorumcu diye kategorize etmekle kendisini modern olmamakla nitelendirmiş görünen bu araştırmacı "Hz. Süleyman ve Atlar Kıssası" başlıklı yazısında Sâd 38/33. ayetle ilgili çevirimizi şöyle eleştirmiştir: "Hz. Süleyman'a önce atın bacaklarını kestiren Öztürk, sonra da boğazlatarak atları telef ettirmektedir! Öztürk'ün verdiği meal; hem ayetteki "...meshan bis sûkı vel a'nâk" kelimelerinin kronolojisini (bacak-boyun) tam oturtturmak hem de atları zorluk çekmeden devirip kesmenin (önce bacaklarını kesip devirmek sonra kolayca başlarını gövdeden ayırmak şeklinde) kolay bir yolunu(!) gösterse gerektir!.. İyi ya, böyle eziyetle atları katleden bir peygamber imajı nasıl savunulacak? Kolay!.. Atlar, İkinci namazını kaçırmaya sebep olduğu için, 'Caiz'dir(!) denilerek, herhalde... Velhasıl mesnedi ve tutarlılığı olmayan bir yığın uydurulmuş veya (iyi niyetle de olsa) müteselsilen aktarılmış hurafe-hurda malzeme, tefsir ve tarih kitaplarında okurları yanıltmayı(!) bekliyor."¹⁰⁷

"Hz. Süleyman atların bacaklarını ve boyunlarını kesti." şeklindeki izahın mesnetsiz olduğunu söylemek, cehl-i mürekkebin ama daha kuvvetli bir ihtimalle "belden aşağı vurmak" deyiminde ifadesini bulan bir art niyetin göstergesidir. Çünkü söz konusu yorumun mesnetsizliğinden söz etmek, bizim ilgili ayete Arap dilinde hiçbir karşılığı olmayan türedi bir mana takdir ettiğimizi söylemekle eşdeğerdir. Ayetlere bu

107 Cengiz Duman, "Hz. Süleyman ve Atlar Kıssası", <http://www.haksozhaber.net>

tür manalar takdir eden kişiye yakışan sıfat ise söz konusu araştırmacının nitelemesiyle “modern yorumculuk” olsa gerektir. Tam bu noktada erken dönem tefsir kaynaklarına göz atmak ve “modern” sıfatının hangi yorum ve yorumcuya yakıştığını ortaya koymak gerekir. Ferrâ'nın (ö. 207/822) izahına göre Sâd 38/33. ayetteki *mesh* kelimesi sıvazlamak değil, kesmek anlamında kullanılmıştır (*fe'l-meshu el-kat'u*).¹⁰⁸ Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824) izahına göre ayetteki *mesh* kelimesi darb anlamındandır. Arap dilinde *meseha ilâvetehû* ifadesi, “Başını/boynunu vurdu.” anlamında kullanılır.¹⁰⁹ İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) izahına göre ayetteki *fe-tafika meshan bi's-sûki ve'l-a'nâk* ifadesi, “Atların bacaklarını ve boyunlarını vurmaya/kesmeye yöneldi.” anlamındadır.¹¹⁰

Zeccâc'ın (ö. 311/923) izahı da şöyledir: Tefsir [rivayetlerinde] ifade edildiği üzere *mesh* kelimesi burada kesmek manasındadır. Rivayete göre Hz. Süleyman atların bacaklarını kesip boyunlarını vurmuştur. *Sûk* kelimesi *sâk* kelimesinin çoğuludur. Tıpkı *dâr* kelimesinin çoğulunun *dûr* olması gibi. Hz. Süleyman atları kesmiş; fakat bu işi Allah kendisine mübah kıldığı için yapmıştır. Yoksa Allah günahın tövbesi için büyük bir günah işletmez. Bazılarına göre Hz. Süleyman atların boyunlarını ve bacaklarını ıslak elle sıvazlamıştır. Bunlar atların öldürülmesini çirkin bir iş gördükleri için bu görüşü benimsemişlerdir. Ancak Allah'ın mübah kıldığı bir fiil çirkin/münker değildir. Denilebilir ki Hz. Süleyman döneminde atların katledilmesi caizken bugün caiz olmaması mümkün ve muhtemeldir.¹¹¹

Vâhidî'nin (ö. 468/1076) izahına göre, *mesh* kelimesi vurmak manasındadır. Arap dilinde *meseha ilâvetehû* denir ve bu ifadeyle ‘boynunu vurmak’ kastedilir.¹¹² Zemahşerî (ö.

108 Ebû Zekerîyyâ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II. 405.

109 Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzû'l-Kur'ân*, Mısır 1962, II. 183.

110 Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut 1978, s. 379.

111 Zeccac, *Meâni'l-Kur'ân*, IV. 331.

112 Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994, III. 552.

538/1144) de aynı minvalde şöyle demiştir: “*fe-tafika meshan bi’s-sûk* ifadesi, “Süleyman atların bacaklarını ve boyunlarını kesti.” anlamındadır. Nitekim bir kimse bir şeyin boynuna vurup kestiğinde *meseha ilâvetehû* denilir.”¹¹³

Bütün bu izahların yanında bazı Arap dili sözlüklerinde *mesh* kelimesinin kesmek anlamına geldiği hususunda bu ayete atıf yapılmış,¹¹⁴ hatta *Garîbu’l-Kur’ân* ve *Garîbü’l-Hadîs* sözlüklerinde kelimenin bu ayette “kılıçla vurmak” veya “kesmek” manasına geldiği özellikle vurgulanmıştır. Buna göre *meshan bi’s-sûk* lafzı kılıçla vurmaktan istiaresidir. Arapçada *mesahtü’bi’s-seyf* dendiği gibi, *mesestuhû bih* de denilir. *Mesahtuhû bi’s-seyf* ifadesi darbtan kinayedir.¹¹⁵ *Mesîh* kelimesi *mâsih* anlamındadır. Mâsih, kattâl (katil) demektir. Arapçada, bir topluluğu öldüren kişi için *meseha’l-kavme* ifadesi kullanılır.¹¹⁶ İbn Âşûr’un bu ayetle ilgili izahı da şu şekildedir: “*Mesh* kelimesi kimi zaman mecazi manalarda da kullanılır. Bu kullanımlardan biri *mesehahû bi’s-seyf* ifadesinde olduğu gibi kılıçla vurmak anlamındadır. İhtimal ki bu mecazi anlam ve kullanımın temelinde kılıçla öldürmekten kinaye vardır. Çünkü kılıçla vurulduktan sonra, onun üzerine bulaşan kan meshedilir/silinir.”¹¹⁷

Görüldüğü gibi başta Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi müfessirler olmak üzere Arap dilindeki otoriteleri tartışmasız olan büyük müfessirler ayetteki *meshan bi’s-sûk* lafzını “kılıçla vurup kesmek” diye izah etmişlerdir. Hâl böyleyken bizi “modern yorumcu” diye nitelendiren araştırmacı, onca müfessirin izahını bir çırpıda yok saymış ve bu konuda Mevdudî’nin şu yoru-

113 Ebû’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil*, Beyrut 1977, III. 374.

114 Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Lûğa*, Beyrut 2001, IV. 3390; Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Kahire 2003, VIII. 278-279; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcû’l-Arûs*, Küveyt 1994, VII. 120-122.

115 Râğb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, İstanbul 1986, s. 710; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz*, Beyrut 1993, IV. 100; Mezdüddîn İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs*, Beyrut 2008, IV. 273.

116 Mezdüddîn Muhammed el-Firûzabâdî, *Besâiru Zevî’t-Temyîz*, Beyrut trs., IV. 501.

117 Muhammed Tâhir b. Asûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus trs., XI. 257.

muna sığınmıştır: “Hz. Süleyman’ın kendisine sunulan atları kestiği yorumlarını şiddetle eleştiren Mevdudi bu hususta şunları kaydeder: “[Süleyman], ‘Onları (atları) getirin’ diye emretti ve onların bacaklarını ve boyunlarını kesti. Bu yorumu büyük müfessirler yapmış olmasına rağmen, tercih edilemez. Çünkü üç konuda kendiliklerinden tevil yapmışlardır. Onlar, Hz. Süleyman’ın ikinci namazını veya virdlerini unuttuğunu söylemişlerdir. Oysa Kur’an’daki ayetten en çok, ‘Ben’ dedi, ‘Mal sevgisine o kadar daldım ki Allah’ı anmayı unuttum.’ anlamı çıkabilir. İkinci namazından veya virdten bahsedilmemektedir. İkincisi, onlar ‘güneş battı’ diyorlar, fakat metinde, ‘güneş’ lafzı yoktur. Burada ‘hattâ tevârat bil-hicâb’ (perdenin arkasına gizlendiler) denilerek ‘es-sâfinâtu’l-ciyâd’ (yağız atlar) ifadesi ile ilişki kurulmaktadır. Yani, perdenin arkasına gizlenenlerin yağız atlar olduğu hemen anlaşılıyor. Ayrıca onlar, Hz. Süleyman’ın atların bacaklarına ve boyunlarına elleriyle değil kılıçlarıyla dokunduğunu (kestiğini) varsayıyorlar. Oysa Kur’an’da kılıçla dokunmak şeklinde bir kullanım varit değildir. Dolayısıyla ‘dokunma’ ifadesinin kılıçla olduğu şeklinde bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Ben şahsen bu tür tefsirlere prensip olarak karşıyım.”

İmdi, biz erken dönem tefsir kaynaklarındaki izahı mealde yansıttığımız halde “modern yorumcu” diye sıfatlanırken, Mevdudi’nin bu savunmacı te’vilini esas alan zat kendisini “modern olmayan yorumcu” olarak konumlandırmaktadır. Hiç şüphe yok ki Sâd 38/33. ayet bağlamında modern yorumculuğun temel ölçütü, bu ayete ismet-i enbiya fikrine muhalif bir mana takdir etmektir. Söz konusu araştırmacının, “Bazı müfessirler Hz. Süleyman’ın atlara olan sevgisini yanlış yorumlayarak bir peygambere yakışmayacak tavırları ona mal etmeye çalışmışlardır.” ifadesine bakılırsa Ferrâ, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, Vâhidî, Zemahşerî ve daha birçok müfessir bir peygambere yakışmayacak işleri ona mal etmekle “modern yorumcu” diye nitelendirilmeyi hak etmişlerdir. Bütün bunlar bir tarafa, mezbur araştırmacıya göre Hz. Süleyman ve atlar kıssasındaki gerçek mana ve mesaj şudur:

Kur'an-ı Kerim'de yer alan Süleyman ve atlar kıssası Hz. Süleyman'ın Cenabı Hakk'tan istediği dünya malı veya zenginliği, Allah'a ulaşmada araç olarak kullandığının mesajı ile yüklüdür. Sâd suresi otuz beşinci ayetinde yer alan, "Rabbim! Beni bağışla; bana, benden sonra kimsenin ulaşamayacağı bir hükümlerlik ver, dedi." şeklindeki niyazının dünyevi amaçlı olmadığına açıklaması ve bu isteğinin tam karşılığı Süleyman ve atlar kıssasında söylediği, "Gerçekten ben at/mal sevgisini, Rabbimi anmak için istedim." şeklindeki niyazıdır. Hz. Süleyman'ın dünya malı içerisinde Allah'ı anması, kendisine Cenabı Hakk'ın lutfettiği nimetlerden biri olan "...üç ayağının üzerine durup bir ayağını tırnağının üzerine diken çalımı ve safkan koşu atları.."na, merhametli tavrı, yani "Onları (atları) tekrar bana getirin, dedi. Bacaklarını ve boyunlarını meshetmeye/sıvazlamaya başladı." fiili ve onları Tevrat'ta "Süleyman'ın savaş arabalarının atları için kırk bin ahır ve on iki bin atlısı vardı." diyerek anlatıldığı üzere Allah yolunda cihad ederken kullanmasıdır. Bu sonuçları Süleyman ve atlar kıssasının Arap cahiliye arka planı olgusu ile beraber (Tevrat vd) örtüştürerek algılamak, kıssanın mesajlarının doğru anlaşılması açısından çok önemlidir. Aksi durum israiliyat ve indî rivayetlerin pençesinde, tenakuz fikirler arasında bocalamak anlamına gelecektir.¹¹⁸

Bu son ifadeler, "tefsirde İsrâiliyyât" kavramına nasıl bir mana yüklendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Daha açık söylersek, tefsirde İsrâiliyyât kavramı modern dönemde düpedüz bir sapma, Kur'an mesajlarını çarpıtma demektir. Bu algı öncelikle ve özellikle yeni selefilik tarafından inşa edil-

118 Duman, "Hz. Süleyman ve Atlar Kıssası", <http://www.haksozhaber.net>. İsmet-i enbiya konusunda Râzî gibi düşündüğü anlaşılan ve Sâd 38/33. ayete verdığımız anlamı ismet-i enbiyaya aykırı bulduğu için bizi "modern yorumcu" olarak yaftalayan mezbur araştırmacıya kendi satirik üslubuyla şu notu iletmekte fayda vardır: Neml 27/20-21. ayetlerdeki bildirime göre Hz. Süleyman ordusuyla birlikte karınca vadisine geldiğinde kuşları teftiş etmiş ve bu sırada, "Allah Allah! Hühüd'ü neden göremiyorum; yoksa kayıplara mı karıştı?! Bana geçerli bir mazeret bildirmediği takdirde onu çok ağır bir şekilde cezalandıracağım, hatta boynunu koparacağım." demiştir. Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Süleyman gerektiğinde değil atları kesmek, kuş gibi çok zarf hayvanların dahi boynunu koparmaktan iskindaf etmemektedir. Mezbur araştırmacının bakış açısına göre mademki Kur'an kıssalarında çıplak tarihi gerçekler bildirilmektedir(!); o halde Hz. Süleyman'ın Hühüd'le ilgili bu ifadesini de tarihi bir gerçek olarak kabul etmek ve dolayısıyla "Süleyman atları keser mi hiç?!" diye laf üretmemek gerekir.

miştir. Zira İsrâiliyyât konusunda en şiddetli tenkitler Abduh ve Reşid Rıza gibi çağdaş akılcı selefilğin öncülerine, ondan sonra da içtimai tefsir çizgisinin takipçileri olan diğer isimlere aittir. Yeni selefilik ile onun yan ürünü olan ıslahçı ve içtimaiyatçı tefsirciliğin bu konudaki hassasiyetleri bir yönüyle ismet-i enbiya fikrine, ama daha çok da İslam'ın aslında Yahudi ve Hristiyan kaynaklara dayanan bir din olduğu iddiasını savunan müsteşriklere karşı savunmacı bir tepki niteliğindedir.

Daha önce söylediğimiz gibi Sünnî gelenekte ismet-i enbiya fikrini perçinleyen kişi Fahreddîn er-Râzî'dir. Ancak Râzî'nin bu konudaki argümanları ilmî olmaktan çok kelimî, dolayısıyla ideolojiktir. Hatta bazı argümanları demagojiktir. Mesela, Sâd 38/33. ayetle ilgili olarak, “Şayet bu ayetteki *mesh* kelimesi kesmek anlamına gelseydi, o zaman Mâide 5/6. ayetteki *vemsehû bi-ruûsikûm* ifadesi de, ‘Başınızı mesh edin’ değil, ‘Kesin’ demek olurdu. Akli başında birinin bu görüşü benimsemesi mümkün değildir.” argümanı bu kabildendir. Hâlbuki bir kelimenin her ayette aynı manada kullanılmadığı gerçeğini Fahreddîn er-Râzî'nin bizden daha iyi bildiği şüphesizdir. Üstelik daha önce zikri geçen onca büyük müfessir, özellikle Ferrâ ve Ebû Ubeyde “Mesh kelimesi bu ayette vurmak/kesip parçalamak manasındadır.” derken Râzî'nin böyle bir argüman ileri sürmüş olması ancak ideolojik önyargıyla açıklanabilir ve bu argümantasyon günümüz Kur'ancılarının çağdaşçı zihniyete tabasbus saikiyle Nisâ 4/34. ayetteki *darb* kelimesine olmadık anlamlar yüklemesine benzetilebilir.

Öte yandan, Râzî'nin *innî ahbebtü hubbe'l-hayri an zikri rabbî* ifadesini, “Ben bu atları sırf rabbimin emri ve onun dini-ne hizmet arzusuyla seviyorum.” şeklinde te'vil etmesi, ardından *mesh* kelimesini “sıvazlama, okşama” manasına hamletmesi ve bu sıvazlamayı hem atların değerine ve bilhassa savaş ortamındaki önemli işlevine, hem de bir veteriner hekim gibi hastalık muayenesine atıfla açıklaması,¹¹⁹ ilgili ayetlerdeki anlam ve mesajı buharlaştırmıştır. Gerçekte bu ayetler,

119 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 180.

çoğunluk müfessirlerin izahı dikkate alındığında, geçmişte ve günümüzde hemen her birimizin en müzmin sorunlarından biri olan dünyevileşmeye dair çok çarpıcı bir mesaj vermektedir. Mesaj şudur: Süleyman ve atlarla meşguliyet örneğinde olduğu gibi, insanoğlu dünyevî nimetler, zevkler ve lezzetlere ram olduğu nispette Allah'a karşı sorumluluklarını unutma yolunda mesafe alır. İlgili ayetten anlaşıldığı kadarıyla Hz. Süleyman da bu hataya düşmüş ve fakat atları kesmekle, "Bir nimet kendi zevklerim ve isteklerim açısından ne kadar değerli ve sevimli olursa olsun, Allah'a karşı sorumluluk duygusundan beni uzaklaştırdığı takdirde, bir çırpıda onu gözden çıkarırım." dercesine bu hatasından nedamet duyup tövbe kâr olmuştur. Gerçi Râzî'nin ismetçi yorumundan hareketle, *innî ahbebtü hubbe'l-hayri an zikri rabbî* ifadesine, "Gerçekte ben at/mal sevgisini rabbimi anmak için istedim." şeklinde bir anlam yüklendiğinde, günümüzdeki zengin Müslümanlar bu ayetten, "Ben bu son model Audi veya Mercedes'i nefsim için değil, bana rabbimi hatırlattığı için istedim." gibi mesajlar da istihraç edebilir. Bu garabet karşısında insanın içinden, merhum Mehmet Âkiften ilhamla, "Bir ismet uğruna ya rab ne mesajlar buharlaşıyor." demek geliyor.

Râzî'nin "Peygamber hiç günah işler mi?!" veya "Bir peygamber namazı unutacak kadar at/mal sevgisine müptela olur mu?" ön kabulünden yola çıkınca, nübüvvet ve risaletteki beşeri boyut kaybolur ve böylece nebi-rasul bir bakıma metatrona (baş melek) dönüşmüş olur. Bu takdirde, bir peygamberin hata yapma veya günah işleme imkân ve istidadının bulunmamasına rağmen kendi ümmetine örnek olmasının nasıllığı konusunda ikna edici bir izahta bulunma ihtiyacı doğar. Râzî'nin ismet-i enbiya fikri benimsendiği takdirde en azından bize göre böyle bir izah imkânı mevcut değildir. Dahası, böyle bir ismet-i enbiya fikri benimsendiği takdirde, peygamberin kendi ümmetine örnekliğinden söz etmek laf-ı güzaf olsa gerektir. Zira hem "Peygamberler hata ve gûnahtan masundur/masumdur." diye inanacaksınız, hem de hata ve gûnahtan masun kılınmak suretiyle melekleşmiş peygambe-

rin hata ve nisyanla malul ümmetine en güzel örnek olduğundan dem vuracaksınız...

Modern Dönemde İsrâiliyyât Algısı

İsrâiliyyât çağdaş tefsir anlayışında tahammül edilemez bir problem olarak algılanır. Bu algı ve anlayış klasik selefi düşüncedeki İsrâiliyyât karşıtlığıyla benzeşir olmakla birlikte, çok ciddi bir özgüven parçalanması sorununu da yansıtır. Bilindiği gibi, İslam dünyası özellikle XIX. yüzyılda çok boyutlu Batı etkisine açılmış ve askerî, siyasi, fikrî ve kültürel boyutlu sadmeler karşısında kendini korumak durumunda kalmıştır. Bu süreçte tecdit ve ıslah fikrini savunan birçok Müslüman ilim ve fikir adamı gerek İslam dünyasının büyük bir kısmının Batılı ülkeler tarafından işgal edilip sömürgeleştirilmesine, gerekse Batı kaynaklı fikir ve düşünce akımlarının İslam dünyasında güçlü biçimde yankılanmaya başlamasına mukabelede bulunmak için bir taraftan İslam dinine girdiği kabul edilen çeşitli hurafe ve yanlış inançları ayıklamak, bir taraftan da Allah'ın bahsettiği akıl nimetiyle dinî en saf ve sahih kaynak olarak Kur'an'dan öğrenmek gerektiği fikrine sarılmıştır. Öte yandan birçok çağdaş Müslüman araştırmacı özellikle oryantalistik çalışmalardaki iddia ve ithamlar karşısında savunmacı bir üslupla İslam'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Tefsir ve hadiste İsrâiliyyât konusunda da alabildiğine savunmacı bir üslup kullanılmış, son dönemde Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Remzi Na'nâa gibi Müslüman araştırmacılar İsrâiliyyât diye kategorize edilen rivayet malzemesinin İslam'a ait olmadığını vurgulamaya çalışmış, fakat bu vurguyu yaparken kimi zaman kendi geleneğini ve kendi ulemasını İslam düşmanlığı ve zındıklıkla itham noktasına varmışlardır. Yine bu araştırmacılar sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiünden menkul İsrâiliyyât rivayetleriyle ilgili değerlendirmelerinde klasik hadis usulündeki cerh-tadil ölçütlerini esas almışlar ve bu çerçevede "Sahabe topyekûn uduldür." ön kabûlüne is-

tinaden genelde sahabeyi, özelde İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'yi İsrâiliyyât naklinde şöyle ibra etmeye çalışmışlardır:

Sahâbîler Ehl-i kitaptan bilgi aldıklarında, bizim şeriatımıza uygun olanları tasdik, aykırı olanları tekzip ediyor, gerçek/doğru ya da asılsız/yalan olma ihtimali bulunan bilgiler söz konusu olduğunda ise ihtiyatlı bir tavır sergiliyorlardı. Ayrıca onlar faydasız ya da abesle iştigal türünden sorular sormuyor, sözgelimi, Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin rengi, Hızır'ın öldürdüğü çocuğun ismi gibi hususları sorup öğrenmekle meşgul olmuyorlardı. Yine onlar itikat ve şer'i ahkâm gibi konularda da Ehl-i kitabın bilgisine başvurmuyor, belki sadece bu konularda bizim şeriatımızı teyit veya istişhad kabilinden bilgi talebinde bulunuyorlardı. Bu sebeple, tefsirde İsrâiliyyât malzemesini kullanan sahâbîler hakkında olumsuz konuşmak yakışık almaz. Keza sahabe tarafından övülen Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi isimleri de İsrâiliyyât konusunda eleştiri oklarına hedef kılmak doğru olmaz. Çünkü onlar cerh ve tadil erbabınca tezkiye edilmiş kimselerdir. Onlar İsrâiliyyât rivayetlerini aktarırken bunları mutlak tasdik etmiş değillerdir. Dahası, onlar tıpkı sahabenin yaptığı gibi, İslam inancına uygun olan İsrâiliyyât'ı kabul, aykırı olanları reddetmişlerdir.¹²⁰

Bütün bu ifadelerin özellikle sahabeyi ibra ve tezkiye amaçlı olduğu aşîkârdır. Bu gerçeği Na'nâa'nın, "Bazı oryantalistler sahâbîleri Ka'b el-Ahbâr gibi mühtedilerden duydukları her şeyi peşinen kabul eden hurafeciler şeklinde tasvir etmeye çalışmış ve bu asılsız tasvirde Reşid Rıza, Ahmed Emin ve Ebû Reyve de onlara iştirak etmiştir."¹²¹ ifadesi de teyit etmektedir. İsrâiliyyât hususunda sahabeyi ibra ve tezkiye çabası Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayete istinaden, "Sahâbîler Ehl-i kitaba herhangi bir konuda soru sordukları zaman, kendilerine verilen cevap yanlış olunca derhal o cevabı yanlışlamışlar, bununla da kalmayıp Ehl-i kitaba o konudaki doğ-

120 Zehebi, *el-İsrâiliyyât*, s. 55-56; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 118-119.

121 Zehebi, *el-İsrâiliyyât*, s. 56; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 119.

ruyu öğretmişlerdir.”¹²² tarzında çok tuhaf, hatta şaka gibi iddialarda bulunma noktasına varmıştır.

Zehebî ve Na'nâa'nın bu iddiasına göre sahabe Ehl-i kitaba birtakım sorular sorarken, gerçekte bilgi sahibi olmadıkları hususları öğrenmekten ziyade, onların bilgilerini test etmek, dolayısıyla Ehl-i kitabın yanlış bilgilerini düzeltmek için sormuşlardır. Bu mesele bir tarafa, klasik Sünnî hadis usûlünde sahabeye atfedilen imtiyazlılık, tâbiûn ve bilhassa tebe-i tâbiûn için söz konusu olmadığından, Zehebî ve Na'nâa ikinci nesil Müslümanlar hakkında daha serbest konuşmaya başlamış, dolayısıyla İsrâiliyyât'ı tabiûn nesliyle birlikte mahkûm etmeye çalışmışlardır. Bu iki araştırmacının müşterek sayılabilecek ifadelerine göre, (1) Tâbiûn uleması İsrâiliyyât malzemesinin kullanım alanını genişletmiştir. (2) Tâbiûn döneminde İsrâiliyyât tefsir ve hadiste yoğun artış göstermiştir. (3) Tâbiûn uleması İsrâiliyyât konusunda sahabenin tutumunu her daim benimsememiş, dolayısıyla İslam şeriatının onayladığını tasvip, reddettiğini tekzip prensibine riayet hususunda titizlik göstermemişlerdir. Bununla birlikte tâbiûndan Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih sağlam itikatlî kimselerdir. Her ne kadar İsrâiliyyât'ın büyük bir kısmı bu iki isme izafe edilmiş olsa da bunların çoğu asılsız izafelerdir. Bu sebeple, İsrâiliyyât konusundaki suç onlara değil, onlar adına yalan-yanlış nakilde bulunanlara aittir.¹²³

Zehebî ve Na'nâa tâbiûn devrinde İsrâiliyyât meselesine yaklaşımın asıl istikametinden saptığı ve fakat yine de kırmızı çizgilerin korunmasına çalışıldığı kanaatindedir. Bu kanaatin referans noktası temelde iki hususla ilgilidir. Birincisi sahabenin ilminden istifade etmiş olmanın tâbiûn ulemasına kazandırdığı nisbî otorite, ikincisi ise İbn Teymiyye'nin “ehsanü turukî't-tefsîr” formülasyonunda tâbiûn kavillerine atfettiği görece kıymettir. Söz konusu kanaat sahiplerine göre tebe-i tâbiûn dönemine gelindiğinde, İsrâiliyyât nakli şirazesinden çıkmıştır. Bu dönemde Kelbî (ö. 146/63), İbn Cüreyc (ö.

122 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 56; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 120.

123 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 74-85; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 164-192.

150/767), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve İbn İshâk (ö. 151/768), gibi isimler İsrâiliyyât naklinde gevşeklik göstermişler ve gerek İslam inancına, gerek aklın ölçütlerine aykırı rivayetleri dahi nakletmişlerdir.¹²⁴

Daha önce işaret edildiği gibi, modern dönemdeki İsrâiliyyât karşıtı söylemin argüman tedarikçisi özellikle Reşid Rıza'nın temsil ettiği yeni selefiliktir. Ancak bu selefilikğin İsrâiliyyât'a yönelik olumsuz bakış açısındaki temel gerekçeler eski selefilikten (İbn Teymiyye ve İbn Kesîr selefiligi) oldukça farklıdır. Zira eski selefilikte İsrâiliyyât karşıtlığı temelde sübut problemiyle ilgilidir. Bunun yanında İslam şeriatına ve akla aykırılık gibi itiraz gerekçelerinden de söz edilebilir. Ancak sübut problemi bu gerekçelerden daha önemli ve önceliklidir. Kaldı ki bir rivayet sübut yönünden sahih ve sağlam ise muhtevasının şeriata ve akla aykırılığı söz konusu olamaz. Çünkü Ehl-i hadis ve selefi paradigmaya göre bir rivayetin Hz. Peygamber veya sahabeye aidiyeti gerçekten tespit edilmişse, muhtevasının şeriata aykırı olduğu düşünülemez. Aksi takdirde Hz. Peygamber ve sahabenin İslam şeriatına aykırı şeyler söylediğini kabul etmek gerekir ki bu mümkün değildir. Kısacası Ehl-i hadis ve klasik selefilige göre senet açısından sübut bulmuş sahih rivayetlerde şeriata aykırı bir muhteva olmaz; eğer varsa o takdirde söz konusu rivayetler sahih değildir. Bu hüküm akla aykırılık için de büyük ölçüde geçerlidir.

Ehl-i hadis fikriyatını sistematik selefilige dönüştüren İbn Teymiyye'nin düşünce metodolojisiyle ilgili en temel eserinin *Muvâfakâtü Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl* ismini taşıması anlamlıdır. Bu eserde savunulan ana fikir, özellikle Fahreddin er-Râzî ve onun takipçileri tarafından küllî bir kanun haline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda aklın esas alınıp naklin te'vil edilmesi prensibine karşı, doğruluklarında şüphe bulunmadığı takdirde ikisi arasında çatışmanın söz konusu olmayacağıdır. Akıl ile nakil karşı karşıya geldiğinde, İbn Teymiyye'ye göre öncelikle naklin sağlamlığı

124 Zehebi, *el-İsrâiliyyât*, s. 84-93; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 192-197.

araştırılıp tespit edilmeli, doğruluğu ve kesinliği tespit edilen nakille akli bilgiler arasında bir çatışma söz konusu olursa, bu durumda hata, yanılğı ve noksanlık ihtimalleri açısından öncelikle akli bilgi hesaba çekilmelidir. Zira ancak ve ancak içinde şüphe ve hayal mahsulü bilgiler bulunan yahut müphem ve muğlâk mefhumlara dayanan akli veriler sağlam nakille çatışabilir. Akıl ile nakil arasında çatışma varsa ya akli denen meseleler apaçık sarıh istidlallere dayalı değildir ya da nakiller Kur'an ve sahih hadis dışında mevzu veya zayıf haberlere müstenittir.¹²⁵

Çağdaş selefilüğün İsrâiliyyât karşıtlığındaki temel gerekçe sübuttan ziyade delalet problemiyle ilgilidir. Delalet probleminden maksat İsrâiliyyât'ın sayısız bidat ve hurafe içermesi ve aynı zamanda akla aykırı anlatımlar ihtiva etmesidir. Bu selefilüğün "selefî akılcılık" diye de nitelendirildiği göz önüne alındığında, modern dönem İsrâiliyyât karşıtlığında akıl kistasına büyük önem atfedildiği, dolayısıyla İsrâiliyyât türü rivayetlerin kıymetini tespitite akla uygunluğun en temel ölçütlerden biri olarak kullanıldığı hükmüne varılabilir. Bu durum bir yönüyle Batı'daki Aydınlanma hareketinden itibaren metafizik konuların eleştirel yaklaşımla ele alınmaya başlanması ve kültürel etkileşim sonucunda bu yaklaşımın İslam dünyasında taraftar bulması, diğer bir yönüyle de oryantalistlerin İsrâiliyyât üzerinden İslam'a yönelttiği tenkitler karşısında sağlam bir savunma hattı oluşturma çabasıyla ilgilidir. Reşid Rıza'nın aşağıdaki ifadeleri tam da bu olguya işaret etmektedir:

Kur'an'da Hz. İsa ve Hz. Musa'yı teyit eden mucizelerden söz edil-memiş olsaydı Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelip hida-yete ermeleri daha fazla, daha yaygın ve aynı zamanda daha hızlı gerçekleşirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fitratına uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağla-ma gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslam'ın Allah'tan ge-len bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, öncelikle Kur'an, sonra da Nebi'nin ümmî oluşudur. Bu mucize akıl, duyu ve vic-

125 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991, I. 155-156.

danla kavranabilir mahiyettedir... Kevnî acaipliklere/mucizelere gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivayet, sıhhat ve delaletlerine ilişkin birçok te'vil üretilmiştir. Ayrıca bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insanlar tarafından da izhar edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve Müslüman mistiklerine izafe edilen rivayetlerin/hikâyelerin sayısı Tevrat ve İncil'de bahsi geçen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden daha fazladır. Çağımızda bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının ana sebeplerinden biri işbu kevnî acaiplikler, mucizelerdir.¹²⁶

Reşid Rıza'nın bu pasajdaki akıl ve bilim vurgusunun Seyyid Ahmed Han ve tilmizlerince temsil edilen Hint İslam modernistlerince de benimsendiğini hatırlatmak gerekir. Burada sözü edilen akıl natüralist, rasyonalist, mantıkçı pozitivist sistemde tanımlanan akla yakın bir akıldır. Deney, gözlem ve modern bilim üzerinden kendini mutlaklaştıran bu aklın ölçütlerine göre din hurafeler bid'atlar ve İsrâiliyyât'tan ayıklanıp saf ve rafine biçimde ortaya konulmalıdır. Ne var ki Kur'an'da zikri geçen akıl, çağdaş rasyonel akıldan öte, deney ve gözlem konusu olmayan şeylere (gayb) iman eden ve daha da önemlisi imanın güdümünde iş gören mevhûb akıldır. Bunun içindir ki Ankebût 29/43. ayetin sonunda yer alan *ve-mâ ya'kilühâ ille'l-âlimûn* ifadesi, bir rivayete göre Hz. Peygamber tarafından, "Akılla Allah'ı tanıyıp bilen, O'na itaat edip masiyetten vazgeçen kimse" diye izah edilmiştir.¹²⁷ Ayrıca Hac 22/46, A'râf 7/170, Muhammed 47/24, Kâf 50/37. ayetlere bakıldığında, insanın anlayıp kavrama, düşünme ve bilme gibi kabiliyetlerinin "kalb" kelimesine atıfla ifade edildiği görülür. Kur'an ve hadislerde *fûâd*, *sadr*, *lûb*, *nühâ* gibi kelimelerin genellikle "kalp" manasında kullanıldığı müsellemidir. Bütün bunlar dikkate alındığında, aklın zihinsel olduğu kadar da duygusal bir yönünün bulunduğu fark edilir. Hâlbuki Reşid Rıza'nın yukarıdaki pasajda sözünü ettiği akıl, garizî akıldan öte Batıdaki natüralist felsefenin hizmetindeki bir müktesep (rasyonel) akla işaret ediyor gibidir.

126 Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406, s. 105; a. mlf., *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 145.

127 Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, III. 319.

Modern dönem İsrâiliyyât karşıtlığındaki akıl dışılık vurgusu hurafeye gönderme yapar. Çünkü hurafe kavramı asılsızlık kadar akla aykırılık manası da taşır. Bunun içindir ki Zehebî İsrâiliyyât'ın temel sakıncaları arasında, İslam'ın bir hurafe dini şeklinde tasavvur edilmesine yol açmasından söz etmiştir. Zehebî'ye göre hurafeler, asılsız hikâyeler ve saçmalıklarla (türrehât) dolu olan İsrâiliyyât bütününü şirazesinden çıkmış akılların (ukûl-i dâlle) örüntüsüdür. Öyle anlaşıyor ki Zehebî'nin "dâlle" diye nitelendirdiği akıl/ukûl, iman veya sahih inanç dairesinden çıkmış akıldan ziyade, modern bilim ve bilimciliğe iman dairesinden çıkmış ve hatta pozitivizm ilmi haline sadakatten yan çizmiş akıldır. Çünkü Zehebî "ukûl-i dâlle"nin ürettiği İsrâiliyyât'a örnek olarak, Âdem'in başının bulutlara değdiği veya sema ile boy ölçüştüğü yolundaki rivayetleri zikretmekte ve bu rivayetlerdeki muhtevayı aklen muhal gördüğü için hurafe türü İsrâiliyyât diye kategorize etmektedir.¹²⁸

Ehl-i Sünnet kelimündeki Allah anlayışına münafî rivayetleri de İsrâiliyyât bağlamında değerlendiren Zehebî'ye göre İsrâilî rivayet malzemesi teşbih ve tecsimle ilgili anlatımlar içermekte ve bu anlatımlar Müslümanların sahih akidesini ifsat etmektedir. Ne var ki Zehebî böyle söylemekle, sahabe ve tâbiûnu akide ifsadiyla itham etmiş olmaktadır. Çünkü en muteber hadis kitaplarında dahi teşbih ve tecsime örnek gösterilebilecek sayısız rivayet mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında başta Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûnu Mücessime ve Müşebbihe'den saymak icap eder. Nakle sadakat konusunda Ehl-i hadis ve Selefiyye (Ehl-i Sünnet-i Hâssa) ekolünün eline hiç kimsenin su dökemeyeceği apaçık bir gerçektir ve bu gerçeklikten hareketle denebilir ki Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Saîd ed-Darimî (ö. 280/894) gibi Ehl-i hadis ve Selefiyye ulemasının *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı kitaplarında ortaya konulan hadis/rivayet temelli Allah tasavvuru müteahhir dönem Ehl-i Sünnet kelimündeki temel kabullere göre Müşebbihe ve Mücessime'ye uygun

düşmektedir. Zehebî'nin sahih kabul ettiği Allah tasavvuru ise Ehl-i hadis ve Selefiyye'nin kabullerine göre Cehmiyye ve Zenadika'nın tanrı tasavvuruna karşılık gelmektedir.

Modern dönemdeki İsrâiliyyât karşıtlığının temel gerekçelerinden biri de Fahreddîn er-Râzî'nin sistematize ettiği ismet-i enbiya fikridir. Erken dönemlerde ismet konusuy-la ilişkilendirilmeyen birçok mesele, sözgelimi Âdem'in ilahi emri dinlemeyip yasak ağaca yaklaşması, Hz. Dâvûd'un Üriyâ adlı bir adamın ölmesini sağlayıp onun karısıyla evlenmesi, Hz. Süleyman'ın atları kesmesi, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'a gönlünü kaptırıp onunla evlenmesi özellikle Fahreddîn er-Râzî tarafından ismet-i enbiyaya aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiş ve bu anlayış zaman içinde pekişerek günümüze kadar gelmiştir.

İsmet-i enbiya fikriyle bağdaşmaz kabul edilen İsrâiliyyât bağlamında, İslam düşmanları vurgusu dikkati çeker. Özellikle Gârânîk hadisesi ve Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliğiyle ilgili rivayetlerin İslam düşmanlarına ve/veya münafıklara ait desiseler olduğu vurgulanır. Zehebî İsrâiliyyât'ın tanım ve kapsamını ortaya koyarken şöyle söyler: "Bazı müfessirler ve muhaddisler İsrâiliyyât'ın kapsamını genişletmiş ve gerek Yahudiler gerek başka dinler/kültürlere mensup çevrelerdeki İslam düşmanlarınca tefsir ve hadise sokulan ve kadim bir kaynakta aslı bulunmayan birtakım haberleri de İsrâiliyyât'tan saymışlardır. Bu tür haberler aslında İslam düşmanlarınca uydurulmuştur. Bunlar söz konusu haberleri art niyetli, kötü maksatlı olarak uydurmuşlar ve tıpkı Garânîk kıssası ile Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'la evliliği hikâyesinde olduğu gibi, uydurma rivayetleri Müslümanların inancını ifsat etmek maksadıyla tefsir ve hadis edebiyatına sokmuşlardır."¹²⁹

Bu değerlendirme doğru kabul edildiği takdirde Katâde, İbn Zeyd, Kelbî, Mukâtil b. Süleyman, Yahyâ b. Sellâm, Taberî, Beğavî ve daha birçok büyük müfessirin İslam düşmanı olduğunu söylemek gerekir. Çünkü bütün bu müfessir-

ler Zeyneb bint Cahş kıssasını Ahzab 33/37. ayetin tek izahı olarak zikretmişlerdir. Katâde ve İbn Zeyd'den gelen rivayetlerin İslam düşmanlarınca uydurulup bu isimlere izafe edilmiş olması mümkün ve muhtemeldir. Peki ya Taberî'nin söz konusu ayeti rivayetten bağımsız olarak tam da bu şekilde tefsir etmesi, ardından "Bizim bu izahımıza paralel olarak bazı rivayetlerde de şunlar zikredilmiştir." demesine ne buyrulur? Zehebî'nin söylediklerine bakılırsa, Taberî'yi İslam düşmanı, münafık veya zındık diye itham etmek gerekir. Yine bu açıdan bakıldığında, Yûsuf 12/24. ayet bağlamında Hz. Yûsuf'un harama uçkur çözme keyfiyetini anlatan İbn Abbas'tan Saîd b. Cübeyr'e,¹³⁰ Duhâ 93/7. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in kırk yıl boyunca kâfir veya kendi halkının şirk inancı üzere yaşadığını söyleyen Kelbî'den Süddî'ye¹³¹ kadar birçok âlimi de "zenadîka" zümresine dahil etmek ve/veya bütün bu isimlerden menkul tefsir rivayetlerini bir çırpıda inkâr kolaycılığına kaçmak gerekir.

Buradaki temel sorun, Zehebî'nin kendi kelâmî ve itikâdî kabullerini mutlak hak/hakikat olarak algılaması ve bu kabullere ters düşen Allah, peygamber tasavvurlarını mutlak batıl olarak yargılamasıdır. Zehebî bu yargılamada kendi kelâmî-itikâdî sistemine muhalif anlayışları "İslam düşmanlarının uydurması" diye ifade etmiş olsa da, kaynaklardaki bilgi ve rivayet malzemesi başta sahabe olmak üzere tâbiûn ve tebe-i tâbiîn nesillerine mensup birçok büyük alimi de bu kategoriye dahil etmeyi muciptir. Aslına bakılırsa Zehebî bu konuda çok derin bir açmazın içindedir. Daha açıkçası Zehebî, Garânîk hadisesi ve Hz. Peygamber ile Zeyneb bint Cahş'ın evliliğiyle ilgili rivayetleri eleştirmekte ve fakat bu eleştiri okunun "İslam düşmanları" diye nitelendirdiği muhayyel düşmanlardan ziyade bizzat bizim ulemamıza isabet ettiğini/edeceğini dikkate almamış gözükmektedir. Bundan daha da kötüsü, Zehebî İsrâiliyyât'ın mahzurları bağlamında, "İşbu İsrâiliyyât selef-i sâlihînden birçok âlimimize yönelik

130 Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 100.

131 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 195.

itimadı neredeyse yok etmiştir; çünkü onlara azımsanamayacak oranda İsrâiliyyât nisbet edilmiştir.” derken, selef ulemasına yalan-yanlış isnatlarda bulunulduğundan müşteki olmakta, ama öbür taraftan da İsrâiliyyât’ın ana kaynakları arasında İbn Abbas, Ebû Hüreyre, Ka’b el-Ahbâr, İbn Cüreyc, Vehb b. Münebbih gibi sahabe ve tâbiûn ulemasını saymaktadır. Başka bir ifadeyle, Zehebî ilkin adı geçen alimlerin İsrâiliyyâtçılık ithamına uğradıklarından dem vurmakta, ardından “İsrâiliyyât Rivayetiyle Meşhur Olanlar” başlığı altında yine bu âlimlerin isimlerini sıralamaktadır.

Belli ki Zehebî bunun apaçık bir çelişki olduğunu fark etmiş ve bu çelişkiden kurtulmak için, bir taraftan söz konusu başlık altında müsteşriklerin adı geçen İslam alimlerine yönelik ithamlarına karşı sıkı bir savunmaya girişmiş, diğer taraftan da onca İsrâiliyyât rivayetinin bu âlimlerden nakledilmiş olması karşısında bilhassa sahabeyi ibra için adeta didinmiştir.¹³² Dahası Zehebî İsrâiliyyât rivayetiyle meşhur sahâbiler konusunda müsteşrikler ile Ahmed Emîn Mahmûd Ebû Reyre, Reşid Rıza gibi Müslümanların mezbur sahâbilere yönelik tenkitlerini çürütmeye, dolayısıyla onları bir taraftan İsrâiliyyât kaynağı olarak zikredip diğer taraftan da ibra etmek gibi tuhaf bir işe soyunmuş, bu arada söz konusu sahâbilerden menkul rivayetleri aslında tam olarak neye atıfta bulunduğu sarıhlik arz etmeyen bir sıhhat testine tabi tutup, “Sahih olanları alır, olmayanları almayız.” gibi yuvarlak bir ifadeyle geçiştirmiştir. Değerlendirme sırası tâbiûna geldiğinde Zehebî’nin üslubu biraz sertleşmiş, ama yine de Ka’b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi tâbiiler hakkında olumlu şeyler söylemiştir. Tebe-i tâbiûn söz konusu olduğunda ise Zehebî adeta “açtım ağzımı yumdum gözümü” diyerekten, “Kelbî katıksız yalancıdır.”; “İbn Cüreyc Hristiyan dönmesi ve tedliscidir.”, “Mukâtil b. Süleyman bozuk itikatlı bir kişi, hatta deccalin ta kendisidir.”, “Süddî hadis uydurma ve yalancılık konusunda eline su dökülemeyecek bir kişidir.” gibi cerh klişeleri kullanmakta hiçbir beis görmemiştir.¹³³

132 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 55-73.

133 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 74-93.

Sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn arasındaki değerlendirme farkı hiç kuşkusuz Sünnî hadis usûlünde sahabenin topyekûn adillik zırhıyla korunması, buna mukabil tâbiûn ve bilhassa tebe-i tâbiîn nesline böyle bir koruma sağlanmamış olmasıyla ilgilidir. Yine bu fark, sahabe kavli ve amelinin fer'i de olsa dinî deliller hiyerarşisinde yer alması, buna mukabil hadis terminolosinde maktû' terimiyle ifade edilen tâbiûn ve tebe-i tâbiîn kavillerinin âlimler arasındaki hakim kanaate göre bağlayıcı delil sayılmamasıyla ilgilidir. Bunun içindir ki sahabe İsrâiliyyât konusunda bir bakıma ismet sıfatıyla tavsif edilmiş, tâbiûn bu konuda mazur sayılmamakla birlikte hayırla yad edilmiş ve sonunda İsrâiliyyât'ın tüm günahı tebe-i tâbiüne yüklenmiştir.

İsrâiliyyât'ın Bilgi Değeri ve Dinî Alandaki İşlevi

İlk ve erken dönem İslam kültüründe İsrâiliyyât ilmî değeri haiz bir tefsir malzemesi olarak algılanmış ve bu minvalde kullanılmıştır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki burada söz konusu olan "ilim" ve "ilmîlik" ile modern çağdaki bilgi ve bilimsellik arasında çok büyük bir mahiyet farkı vardır. Erken dönem İslam kültüründe ve bilhassa Ehl-i hadis terminolojisinde ilim (ilm) re'yin karşıtı olarak nakil ve rivayet demektir. Bu anlam dairesinde ilim entelektüel çabayla üretilen bir şey olmanın ötesinde, orada hazır bulunan, fakat gerçekten sabit olup olmadığının tespitine ihtiyaç duyulan bir şeydir. Zehebî'nin (ö. 748/1348) İslam tarihinin 143. yılına dair şu ifadeleri ilmin nakil ve rivayetle eşdeğer anlam taşıdığını göstermesi bakımından önemlidir:

Bu asırda İslam uleması hadis, fıkıh ve tefsiri tedvin işine koyuldu. Mekke'de İbn Cüreyc birtakım eserler tasnif etti. Basra'da Saîd b. Ebî Arûbe, Hammâd b. Seleme ve diğerleri de eser tasnifiyle meşgul oldu. Şam'da Evzâî eser tasnif etti; Medine'de Mâlik *el-Muwatta'*ı tasnif etti. İbn İshâk *el-Meğâzî'*yi yazdı. Yemen'de Ma'mer tasnifle meşgul oldu. Kûfe'de ise Ebû Hanife ve diğerleri fıkıh ve re'y tasnifinde bulundu. Süfyân es-Sevrî de *Kitâbü'l-Câmî'* adlı eserini tasnif etti. Kısa bir süre sonra [Bağdat'ta] Hüseyim b.

Beşir eserlerini meydana getirdi. Mısır'da Leys tasnif çalışması yaptı. Keza İbn Lehîa, İbnü'l-Mübârek, Ebû Yûsuf ve İbn Vehb de eserler yazdı. Böylece ilmin tedvini ve tebvibiyle ilgili faaliyetler arttı. Arapça, dil, tarih ve eyyâmü'n-nâs gibi alanlarla ilgili kitaplar tedvin edildi. Bundan önceki asırda insanlar ya hafızlarından konuşuyorlar ya da ellerindeki tertip edilmemiş sahih sahifelerden rivayette bulunuyorlardı. Allah'a hamdolsun ki ilme ulaşmak artık kolaylaştı.¹³⁴

Câbirî bu pasajdaki ifadelerle ilgili olarak şunları kaydetmiştir: "Dikkat ederseniz, ilmin üretilmesi değil, ilmin tedvin edilmesi ve bablara ayrılması deniyor. İlmün tedvini şu anlama gelir: Ortada teşekkül etmiş, hazır bir ilim vardır. Tedvin yapacak (müdevvin) âlime düşen görev, bu ilmin toplanması ve sınıflandırılmasıyla sınırlıdır. İlim kavramı o dönemde genellikle hadis ve ona bağlı olarak tefsir ve fıkıh için kullanılıyor idiye de içeriği itibariyle bu temel ilme yardımcı ilimler için kullanılması da mümkündür. Örneğin luğat, meğâzî, eyyâmü'n-nâs gibi dallar için de ilim ifadesi kullanılabilir. Konuya başka bir açıdan bakmak gerekirse o dönemde ilim, re'yin karşısı olarak kullanılmıştır. Buna göre ilim rivayetlerden ibaret olmaktadır."¹³⁵

Ehl-i hadis ve Selef düşüncesinde ilim nakil ve rivayetle özdeş kabul edildiğine göre İsrâîlî rivayetlerin en azından bu düşünce çizgisinde ilmî değer taşıdığına şüphe yoktur. Bu anlamda ilmin doğruluk değeri tarihsel ve/veya olgusal gerçekliğe yahut burhanî delillere muvafık olup olmadığından ziyade, nakilde sahihlik ve sağlamlığın sübut bulup bulmamasına bağlıdır. Metin ve muhteva yönünden sahihliğe gelince, bu anlamda sahihliği modern dönemdeki rasyonel, bilimsel ve empirik bilgilerle ilgili genel kabullerden hareketle belirlemek söz konusu olduğunda, İsrâîlî rivayetlerin çok önemli bir kısmı hurafeler manzumesi olarak görülebilir. Ne var ki İsrâîliyyât çağdaş akıl ve bilimin ölçütleriyle test edilip onaylanabilir bilgi türüne değil, modern bilgi tasniflerindeki

134 Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991, IX. 13.

135 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 88.

dogmatik bilgi türüne karşılık gelir ve hatta İsrâiliyyât vizyon oluşturma, amaçları saptama, değer ve inançları yönlendirme gibi işlevlere sahip olan idealist bilgi kapsamında da mütalaa edilebilir.

Bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında bilgiyle ilgili iki temel önerme karşımıza çıkar. İlk önerme bilginin toplumsal olarak belirlendiğidir. Buna göre insan düşüncesi ve bilincinin kaynağı pratik yaşam ve toplumsal koşullardır. İkinci önerme bilginin toplumsal bir düzen oluşturduğu yönündedir. Buna göre bilgiler toplumsal düzenin bir çıktısı değil, aksine toplumsal bir düzenin yaratılmasında anahtar güçtür. McCarthy bilgiyi, "Bir ya da daha fazla toplumsal grup ya da insan topluluğu tarafından kabul edilen her türlü fikir ve edim biçimleri, onların kendileri ve ötekiler için gerçek kabul ettikleri olgulara ilişkin fikirler ve edimler" şeklinde tanımlar.¹³⁶ Bu tanım kapsamında bilgi, toplumsal etkileşim, iletişim ve örgütlenme biçimlerinden ayrı tutulamaz. Bu tanım aynı zamanda toplumun ne bildiği ve nasıl düşündüğü sorusuyla birlikte, "Kimin ve neyin bilgisi" gibi sorular üzerinde kafa yormayı da gerekli kılar.¹³⁷ Bu sorular dolayımında İsrâiliyyât'la ilgili şunlar söylenebilir: İsrâiliyyât kadim Samî kültürüne ait olan ve ortaçağ Arap aklına uyarlanarak Kur'an tefsirinde kullanılan bir bilgi türüdür. İsrâiliyyât bilgisi ortaçağdaki mitik -bu tanımlama değer içerikli değil, durum tespitine yöneliktir- Arap aklının Tanrı'yı, tarihi, dünyayı, eşyayı algılama tarzını gösteren bir ayna mesabesindedir.

Mitik Arap aklının İslam düşünce tarihindeki en meşhur temsilcileri Ehl-i hadis ekolüdür. Zira bu ekolün Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894), İbn Huzeyme (ö. 311/924) gibi meşhur isimlerinin özellikle haberi sıfatlarla ilgili ayetleri anlama ve açıklama tarzına bakıldığında ortaçağ Arap aklının mitik karakteri hemen fark edilir. Bir

136 E.D. McCarthy, *Bilgi Kültürü: Yeni Bilgi Sosyolojisi*, çev. A. F. Yılmaz, İstanbul 2002, s. 34, 50.

137 Nazan Özenç Uçak, "Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram", *Türk Kütüphaneciliği*, cilt: 24, sayı: 4 (2010), s. 711.

örnek vermek gerekirse, Ehl-i hadis ekolünün hicrî 3-4. asırlarda Bağdat'taki önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941), İsrâ 17/79. ayette geçen "makâm-ı mahmûd"u maddi bir makam olarak kabul etmiş ve "Allah ahirette Hz. Peygamber'i arşın üzerinde kendi yanına oturtacak." demiştir. Kendi taraftarlarına, "Ebû Hüreyre, Şa'bî, Hammâd b. Seleme, Mâlik b. Enes, Evzâî, Ahmed b. Hanbel gibi selef âlimlerini seven ve hayırla yâd eden birini görürsen bil ki o kimse sahib-i sünnettir." diye tenbihte bulunan ve aynı zamanda "Özellikle kendi çağdaşlarınızdan bir meseleyle ilgili olarak her ne duyup işitirseniz, duyup işittiğiniz şey karşısında kendi görüşünüzü derhal beyan etmeyin; bilakis sorun, araştırın ve o mesele hakkında sahabe ve selef ulemasının konuşup konuşmadığına bakın. Şayet bu konuda seleften gelen bir nakil varsa, ona sımsıkı sarılın ve naklin sınırlarını aşmayın." diye yol gösteren Berbehârî'ye göre din nakle sadakat ve taklitten (selefe ittiba) ibarettir. Dinî alanda re'y ve kıyasa müracaat merduttur. Makbul ve muteber olan, nasların zahirini esas almak, nakle dayalı delilden bağımsız bir izaha kalkışmamaktır. Kısaca, din konusunda hadis ve esere ittiba şarttır. Akıl ölçüt değildir. Kaldı ki bazı hadislerde gerçekten ne anlatılmak istendiğini akıl kavrayamaz. Sözelimi, "Kulların kalpleri Rahman'ın iki parmağı arasındadır.", "Allah dünya semasına iner; Arife günü iner ve bir de Kıyamet günü iner/inecektir.", "Allah ayağını cehennemine üzerine koydu.", "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı." gibi hadislerin gerçek mana ve maksudını kavramaya akıl kifayet etmez. Bu yüzden, söz konusu hadislerdeki ifadelerin hak/hakikat oluşu peşinen teslim-tasdik edilmeli ve kişisel görüşlerle izah/şerh cihetine gidilmemelidir.¹³⁸

Berbehârî'nin akılla ilgili bu değerlendirmesi dikkate değer niteliktedir. Zira akıl genellikle kabul edildiği üzere hem dünyayı ve eşyayı kavrama vasıtasıdır, hem de kavrayış biçiminin aynasıdır. Bunun yanında akıl mutlak olmadığı gibi

138 İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999, III. 37-38, 45, 55, 58, 66-67, 70.

tarafsız da değildir; çünkü tarih, toplum ve kültürden bağımsız değildir. Dil de akıl gibidir, üstelik aklın kavrayışı dille, dil üzerinden betimlenir. Bu noktada Kur'an'ın kendisini lisânî arabî olarak nitelendirmesine dikkat çekmek gerekir. "Lisân-ı arabî" terki bindeki lisan/dil, insanlar arasında iletişim aracı olmanın ötesinde çok geniş bir içermeye sahiptir. Kur'an'ın Arap diliyle nazil olması demek, Arap aklına ve kavrayışına uygun nazil olması demektir. Ra'd 13/37. ayette vahyin inzalinin "hükmen arabîyyen" diye ifade edilmesi bunun en güçlü delilidir. Gerek "lisân-ı arabî" gerek "hük-m-i arabî" terki bi Kur'an'daki mesajların miladi yedinci yüzyıldaki Arap toplumun eşyayı algılama ve kavrama tarzına uygun biçimde formüle edildiğini gösterir. Bunun içindir ki cehennemin dibinde yetişen zakkum ağacının tomurcukları, Hicaz yarımadasındaki bir bitki türüne atıfla "şeytanların başları" diye tasvir edilir (Sâffât 37/65); cehennemliklerin yiyeceği, çölde yetişen ve develerin bile yanına yanaşmaktan imtina ettiği zehirli bir diken (darî') olarak zikredilir (Gâşiye 88/6). Dahası, cennetteki hurilerden ipek elbiseler ve tahtlara, Allah'ın gökte olmasından arşı, kürsisi ve ordularına, cinlerden şeytanlara, cinlerin gökten haber çalmasından meleklerin kanatlı olmasına, göklerin ve yerin altı günde yaratılmasından yedi kat gökyüzü ve yeryüzüne, yeryüzünün döşek gibi betimlenmesinden yeryüzü ile gökyüzünün tencere kapak şeklinde tasvir edilmesine, Âdem'in yaratılmasından cennetten düşüşüne kadar Kur'an'daki tüm konular ve kavramlar miladi yedinci yüzyılın Arap akli ve kültürüne uygun biçimde formüle edilmiştir.

Bu formülasyonun önemli bir kısmı dil, konu ve kavram düzeyinde Sami ve Yahudi kültürüyle irtibatlıdır. Bu sebeptendir ki ilk kuşak Müslümanlar ve onları takip eden nesiller, Kur'an'ın söylediklerini genelde Ehl-i kitap, özelde Yahudi kültürüne yoğun atıflarla şerh etmişlerdir. Burada dikkatten kaçırılmaması gereken husus, gerek Kur'an'ın gerekse onun şerhi mahiyetindeki rivayet malzemesinin temelde aynı akla hitap ediyor olmasıdır. Haddi zatında Arap aklına uygunluk açısından Kur'an'ın kıssa dili ile İsrâiliyyât dili arasın-

da muvafakat vardır. Bu yüzden sahabe ve tâbiün uleması, Âdem ve cennetten düşüş kıssasını İsrâiliyyâtla şerh ederken, “Âdem’in boyu o kadar uzundu ki başı gökyüzüne değiyordu.” demektedir. Kaldı ki Âdem’in göklerde olduğu kabul edilen huld cennetinden yeryüzüne düşmesi mümkün ve makul ise başının gökyüzüne temas etmesi de pekâlâ mümkün olsa gerektir. Müslümanların kahir ekseriyetince Âdem’in göklerdeki cennetten yeryüzüne düştüğüne inanılırken boyunun çok uzun olduğuna ilişkin rivayetin hurafe olarak nitelendirilmesi tutarsız bir yaklaşım olsa gerektir. Dahası, Zehebî gibi çağdaş Müslüman müelliflerin Kur’an’da söylenenleri rasyonel aklın hakemliğinden muaf tutup rivayetlerde bahsi geçenleri bu aklın terazisinde ölçüp tartarak hurafeyle eşdeğer anlamda İsrâiliyyât diye yargılamış olması ciddi bir tutarsızlık gibi görünmektedir.

Âdem’in boyunun göklere uzandığı yolundaki rivayeti İsrâilî bir hurafe sayan Zehebî’ye şöyle bir itirazda bulunulabilir: Hz. Musa’ya asasını kayaya vurunca kayadan, Hz. Eyyûb’u ayağını toprağa vurunca topraktan su fışkırtıyor, ateş Hz. İbrahim’i yakmıyor, Hz. İsa çamurdan kuş maketine can verip ölü insanları diriltiyor, Hz. Süleyman cinler ve şeytanları dalgıçlık, inşaatçılık gibi alanlarda istihdam edip çalıştırıyor, çavuşkuşu (Hüdhüd) gelip basbayağı dinî-itikâdî bir vaaz veriyor ve bütün bunlar mahz hakikat kabul ediliyorsa, Âdem’in boyunun çok uzun olduğuna ilişkin rivayet niçin hurafe sayılıyor? Bu siyakta denilebilir ki Kur’an’ın bütün bu konularla ilgili beyanları birer hissî-kevnî mucizeye işaret etmektedir. Peki, o takdirde, Âdem’in çok uzun boylu oluşunu Kur’an’da bahsi geçmeyen başka bir hissî mucize kapsamında değerlendirmenin ne mahzuru olabilir? Allah *tilke’r-rusûlü feddalnâ ba’dahüm ala ba’d* (Bakara 2/253) buyurduğuna göre, “Hz. Musa’nın yed-i beyzası ve asası varmış; Âdem’in boyu da göklere uzanmış.” demek, yanlış olmasa gerektir.

İlginçtir, İsrâiliyyât karşıtlığının modern temsilcileri Kur’an’da geçen ve “mucize” diye kabul edilen hususların gerçek bilgi olduğu noktasında nakilci ve aynı zamanda imancı

bir tavır takınmakta, Kur'an dışı nakil söz konusu olduğunda ise derhal akla ve Aydınlanmacı rasyonalizme yaslanmaktadır. Hâlbuki akıl ve aklilik mutlak, sabit ve standart değil, değişken ve görecelidir. Yine akıl nesilden nesile aynı biçimde intikal eden irsî bir yeti değil, her insanın içine doğduğu dünya ve kültür içinde şekillenip gelişen bir tarihselliğe sahiptir. Dil de bir yönüyle bu tarihsel aklın imkânlarıyla oluşan düşünce ve tasavvurları ifade vesilesidir. "Arapça olarak inzal edilmiş Kur'an dilinde ifadesini bulan şeyler, Arap aklına uygun şeylerdir." dememiz, bu sebeptendir. Daha önce belirttiğimiz gibi Kur'an'ın hitap ettiği akıl miladi yedinci yüzyılın Arap aklıdır. Bu yüzden, o günkü Arap aklının eşyayı ve dünyayı kavrayış tarzını çağdaş aklın kabulleriyle değerlendirmek kelimenin tam anlamıyla anakronizmdir. Üstelik bu tarz bir değerlendirme Kur'an mesajındaki hakikati ortaya koyma noktasında hemen hiçbir kıymeti haiz de değildir. Hakikat sabittir; fakat onun kavranış ve algılanış biçimleri zaman, zemin, kültürel ve tarihsel koşullara bağlı olarak değişkendir. Daha açık söylersek, Allah mutlak, sabit ve tarih-üstü bir hakikattir; fakat Kur'an'ın ilahi isim ve sıfatlara ilişkin ifadeleri ile bu ifadelerin yorumlanış biçimleri değişken ve tarihsel niteliklidir. Tefsir ve kelam tarihinde ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili olarak birbirini tümünden nefyeder tarzda zıt yorumlar üretilmiş olması, üstelik bu yorumların köken olarak aynı itikâdî gelenek içinde vücut bulması, işbu sebeptendir.

Bu konuda çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, İslam düşünce tarihinde gerek Kur'an dilinin Arabî yapısına ve zahirî manasına sadakat, gerekse Arap aklına muvafakat itibarıyla, bütün mezhepler ve ekoller içinde en özgün ve otantik ekol olan Ehl-i hadis ve selefiyenin önemli isimlerinden İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) kendi hadis talebelerini Kaderiyye ve Mu'tezile'nin tuzağına düşmekten muhafaza maksadıyla kaleme alıp hadis/rivayet temelinde sahih bir Allah tasavvuru ortaya koymaya çalıştığı *Kitabü't-Tevhîd* adlı eseri,¹³⁹ Mu'tezile karşıtlığı hususunda İbn Huzeyme ile müttefik olan

139 Ebû Bekr İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, Riyad 1988, s. 10-11.

Fahreddîn er-Râzî tarafından (ö. 606/1210) “Bu kitap gerçekte Kitâbü’ş-Şirk’tir.” diye eleştirilmiştir.¹⁴⁰

Görüldüğü gibi naslardaki sabit lafızlar farklı zihinlerde birbirini nefyedecek tarzda farklı anlaşıp yorumlanabilmektedir. Bunun temel sebebi aklın değişken olması ve bu değişkenliğin tasavvura yansımasıdır. İbn Huzeyme’nin eserindeki rivayetlerde ifadesini bulan Hz. Peygamber ve sahabe aklı ile Fahreddîn er-Râzî’nin aklı ve algılaması arasında çok büyük bir fark vardır. Yeri gelmişken belirtelim ki Allah tasavvuru konusunda Kur’an’a muvafık akıl, İbn Huzeyme’nin referans gösterdiği Hz. Peygamber ve sahabe aklıdır. Ancak bu akıl Râzî’nin felsefî-kelamî paradigmasına göre Mücessime ve Müşebbihe aklıdır. Ne var ki Râzî Hz. Peygamber ve sahabenin Allah tasavvuruna teşbih-tecsim sıfatı yakıştırmaktan imtina etmekte, ama öbür taraftan İbn Huzeyme’nin *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eserini *Kitâbü’ş-Şirk* diye nitelendirmekle, “Böyle bir Allah tasavvuru hadis/haber temelli olsa dahi kabul edilemez.” demeye getirmektedir.

İsrâiliyyât’ın bilgi değeri meselesine dönersek, tefsirde İsrâiliyyât karşıtı çağdaş söyleme göre bu kategorideki rivayetler bilgi değerinden yoksundur. Çünkü İsrâilî rivayetler sayısız hurafeyle doludur. Belli ki bu çağdaş bakış açısı bilgiyi süje-obje ilişkisi bağlamında zihinsel ve entelektüel çabayla üretilen bir şey olarak görmektedir. Bilindiği üzere modern düşüncenin ve düşünmenin tarihinde bilgi ve değer meselesi bir problematik olarak, modern bilginin ya da bilimsel-nesnel bilgi türünün ve dolayısıyla objektivizmin doğuşuna paralel süreçler içerisinde vücut bulmuştur. Ortaçağ entelektüelleri için temel problem bilgi değil, iman ve itikat idi. Başka bir ifadeyle, ortaçağda bilgi problemi entelektüel ilginin merkezinde değil, periferisindeydi.¹⁴¹

Erken dönemlerde İsrâiliyyât’ı tefsir kaynağı olarak kullanan İslam âlimleri için de aslolan bilgi değil, iman ve itikat

140 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII. 130.

141 Hüsametdin Arslan, “Bilgi, Naturalizm ve Değerler”, [Bilgi ve Değer içinde], Ankara 2002. s. 94.

idi. Yine bu âlimler nazarında bilgi, zihinsel çabayla üretilen, tarihsel ve olgusal gerçekliği hususunda titizlenen bir şey olmanın ötesinde, derlenen, nakledilen ve aynı zamanda kendisine inanılıp mucibince amel edilen bir şeydi. Unutmamak gerekir ki bilginin değeri ve bilgisel meşrulaştırma gibi çağdaş kavramlar normatif karakterlidir. Gerekçelendirme ve objektifliğini gösterme bizatihi bilgi için zorunlu bir koşul değildir. Ne var ki İsrâiliyyât'ın bilgi ve hakikat değeri bulunmadığını savlayan çağdaş yaklaşımda objektivist bir irade sezilmektedir. Bu irade modern Batı dünyasının moda akımlarından natüralizm ve rasyonalizmin İslam dünyasına yaydığı ideolojik dalganın tesirinde görünmektedir. Natüralizm, Avrupa'daki Otuz Yıl savaşlarında görüldüğü üzere, inanç ve itikat düzeyinde uzlaşmanın imkânsız olduğu tespitinden sonra, arzu edilen uzlaşmanın inançlar' üstü bir bilgi düzleminde sağlanacağı varsayımını yayan bir ideoloji olarak Tanrı'nın yerine doğayı, vahyin yerine doğa yasalarını ikame etmiştir. İnsanlar Tanrı'nın yasaları üzerinde uzlaşmayabilir, ilahi yasaları herkes kendine göre yorumlayabilir; fakat doğa yasaları sabit, değişmez, evrenseldir ve bütün bu özelliklerinden dolayı da sağlam bir entelektüel düzenin sarsılmaz temeli olmaya elverişlidir.¹⁴²

Natüralizmin temel kabulüne göre inanmamız gereken şeyler yalnızca gördüğümüz şeylerdir. Bu şeyler ise doğa, olgu ve dış dünyadaki gerçeklik diye adlandırılan şeylerdir. Aslında natüralizm ve onun versiyonları konumundaki rasyonalizm, realizm, empirizm gibi entelektüel akımlar aslında Grek felsefesine dayanan ökülersentrik (gözmerkezci) ideolojilerdir. Natüralizm kendisini göz ve görme duyusu üzerine inşa eder. Natüralizmin doğası matematiğin diliyle ifade edilebilir mahiyettedir. Biz yalnızca sayılabilen, hesaplanabilen, ölçülebilen şeyleri görebiliriz. Doğanın dili matematiktir ve yalnızca görebildiğimiz şeyler matematiksel bir dille ifade edilebilir. Bu yüzden de natüralizm doğaya yönelişinde onu çıplak olarak algılayıp kavrayacağımız varsayımından hare-

ket eder. Buna göre doğa reddedilmeyecek şekilde olmalıdır. Oysa Heidegger'in de dediği gibi, doğa orada duran bir şey değil, bir şey olarak orada durmaktadır. Biz daima bir şeyi, önceden hazır olan bir şey olarak algılarız. İnsan, dünyayı ve eşyayı hiçbir şekilde sıfır noktasından hareketle anlayamaz; tersine bir ön anlama, kavrama ve bilme yapısından hareketle anlar. Modern bilimin bize çıplak ve kendinden bir şey olarak takdim ettiği doğa aslında paradigmatik bir şey olarak doğadır.¹⁴³

Natüralizm görme duyusu üzerine inşa edilince, işitme üzerine temellenmiş her şeyi reddeder. Çünkü natüralizme göre yegâne gerçeklik görmedir. Ancak unutmamak gerekir ki gerçeklik başka şey, hakikat başka şeydir. Ayrıca görmek bir bakıma temellük ve tahakküm etmek, işitmekse mütekellim ve muhataba kulak kesilmektir. İşitmek dinlemek, dinlemek saygı ve hürmet göstermektir. Hakikat görmekten çok, işitmekle ilgilidir. Kur'an'a bakıldığında da görme ile işitmenin, dolayısıyla gerçeklik ile hakikatin aynı şeyler olmadığı sonucuna varılabilir. Kur'an'da sema/işitme kelimesi itaatla eşdeğer bir kulak verme manasında kullanılır. Tıpkı *semi'nâ ve eta'nâ* ifadesinde olduğu gibi. Bunun yanında Bakara 2/7. ayetteki *ve-alâ sem'ihim ve alâ ebsârihim* ifadesinde işitmenin görmeden önce zikredilmesi bir yoruma göre "işitme"nin "görme"den üstün bir meleke olmasındadır. Ayette işitmenin görmeden önce zikredilmesi, Kur'an'ın nazil olduğu toplumsal ve kültürel vasatta temel bilgi kaynağının işitmeye dayalı olmasıyla da ilgilidir. Bu husus erken dönem İslam ilim geleceğinde sema ve naklin temel bilgi kaynağı olarak kullanılma sebebini de az çok açıklar. Kaldı ki sema/işitme nübüvvetin şartıdır. Bu yüzdendir ki sağır bir peygamber gönderilmemiş, fakat kimi peygamberler körlük sıkıntısı çekmiştir. Öte yandan bir kimsenin akılla elde ettiği sonuçlara başka bir akıl sahibi işitme yoluyla ulaşır. İşitme bir bakıma aklın bilgiyle istikmal vesilesidir. Oysa görme insanı ancak görülebilir şeylere muvaffak kılar. İşitme görmenin aksine altı cihette (ön,

arka, sağ, sol, alt, üst) de tasarrufta bulunabilir. İşitme duyusu iptal olunca konuşma da iptal olur ve fakat göz görmeyince konuşma yetisi iptal olmaz.¹⁴⁴

Bütün bunların yanında sem' (işitme) İslam geleneğinde bilgi kaynağı olarak kullanılan iki delil türünden biridir. Sem' bütün öncülleri nakle dayanan bir delildir. Bu delil, İslam'ın ilk yıllarında işitmeyle sabit olmasından dolayı sem'i delil diye isimlendirilir. İşitme delili nakil ve rivayetle ilgilidir. Nitekim sema da hadis öğrenme yollarından biridir, hatta âlimlerin çoğunluğuna göre hadisin sema yoluyla alınması en güvenilir rivayet tekniğidir. İsrâiliyyât da temelde bir rivayet türü olduğuna göre erken dönem İslam ilim geleneğinde bu tür rivayetlere ilmî değer atfedildiği şüphesizdir. Kaldı ki erken dönemlerde bilginin temel kaynağı nakildir. Burada temel sorun rivayet kaynaklı bilginin gerçekten sübut bulup bulmadığı meselesidir. Daha önce bahsi geçtiği üzere gerek Ahmed b. Hanbel'in "Tefsirin aslı yoktur." ifadesi, gerekse İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi selefi âlimlerin İsrâiliyyât'a yönelik menfi değerlendirmesi esas itibarıyla nakilde sübut problemiyle ilgilidir.

İsrâiliyyât, dinî metinlerin şerh ve izahıyla ilgili olması sebebiyle dogmatik bilgi kategorisinde de değerlendirilebilir. Bilindiği gibi, dogma ve dogmatik olan şey tartışılmaz, kendisinden kuşku duyulamaz. Bu yüzdendir ki din bilgileri mutlaklardır. Öte yandan din bilgisi doğa bilgisine, hatta pratik tecrübeye kazanılan naiv hayat bilgisine uymayabilir. Bu durumda yanlışın dinî bilgide değil, doğa ve hayat bilgisinde olduğuna hükmedilir. Oysa bilim ve bilimsel bilgi dogmatik değildir. Bilimde inanca yer yoktur. Aksine bilim herşeyden şüphe eder. Bilimin gücü bu şüphecilikte yatar. Deneysel bilimlerde bilginin doğruluğunu ispatlamak her zaman mümkün olmaz; ama şüphe edilen bilginin yanlışlanmasına çalışılır.

Hurafeler manzumesi olduğu ön kabulüyle İsrâiliyyâtın bilgi ve hakikat değerinden yoksun olduğunu savlayan mo-

dern bakış açısı bilgi-değer ilişkisini modern bilimcilik çerçevesinde kavramsallaştırmakta, bilgiyi insandan ve onun varoluş koşullarından bağımsız bir şey olarak algılamaktadır. Mesele bilgi kuramı açısından ele alındığında, ağırlık noktası bizatihi insandan, onun bilgisine kayar. Bilgi kuramı bilgiyi meydana getiren öğeler, bilginin objeye uygunluğu, hata ile gerçeği birbirinden ayıran ölçüt, bilginin nasıl ilerlediği gibi sorunlarla ilgilenir. Ancak bilgi kendi başına ve diğer unsurlardan bağımsız değildir. Dahası, bilgi ile insan arasında çok sıkı bir bağ vardır. Bu sebeple bilginin insan ve onun varlık koşullarıyla birlikte ele alınması gerekir. Konu antropolojik açıdan ele alındığında, bilginin ağırlığı bilginin yaratıcısı olan insan üzerine kayar. Bu açıdan bakıldığında bilginin nasıl ve hangi öğelerden oluştuğu değil, bilginin insanla, insanın varlık yapısı ile olan ilişkisi ön plana çıkar. Bu anlayışla ele alınan bilgi, insanı insan yapan, yaşamasını sağlayan her şeyi kapsar.¹⁴⁵

Bilginin belirsizlik giderme, yarar sağlama, bir amaca yönelik olma ve o amaç doğrultusunda nakledilme gibi özellikleri vardır. Amaca yönelik olma özelliği bağlamında şunu söylemek mümkündür: Klasik dönem İslam geleneğinde ilim amelden bağımsız bir kavram olarak değerlendirilmemiş, aksine tutum ve davranış düzeyinde ilmin semere vermesi gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bu anlayışa göre ilmin insanı yönlendirici ve istikamet verici bir işlevi vardır. Buradaki yönlendirme bildik fiil/eylem düzeyinde olabileceği gibi duygu, düşünce ve hissin temayülleri (kalp fiilleri) düzeyinde de olabilir. İsrâiliyyât sem'/nakil kaynaklı bir ilim türü olduğuna göre bu anlamdaki ilmin Kur'an tefsiri bağlamında insanların duygu ve düşünce dünyalarına nüfuz edip şu veya bu şekilde etki yarattığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Nitekim İsrâiliyyât ile hemen hemen aynı dil dizgesine sahip olan Kur'an kıssalarının çok etkili bir vaaz-irşad aracı olduğu müsellemidir. Aynı şekilde, menkıbe ve hurafe edebiyatının halk nezdinde terğib-terhib işlevine sahip olduğu da inkâr edile-

145 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, s. 62-64.

mez bir gerçektir. Öte yandan folklorik din kültüründe kıssalar ve kıssacıların ulemada çok daha etkili olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda tasavvuf ve tarikat geleneğinde müridin biat ve bağlılığını perçinleme maksadına matuf olarak mürşidin kerametlerini sayıp dökmenin ne kadar önemli bir işlev gördüğünü de unutmamak gerekir. Dinî menkıbe ve kıssa edebiyatının geniş kitleler üzerindeki etkisi geçmişte olduğu gibi bugün de devam etmektedir. Bunu tespit için televizyon programlarındaki kıssa ve menkıbe ağırlıklı dinî programların ne kadar geniş bir izleyici kitlesine ulaştığına bakılabilir. Kıssa ve menkıbe edebiyatının merak uyandırma ve etki yaratma gücünün, okuma alışkanlığına sahip entelektüel insanlarda bile ciddi karşılık bulduğundan söz edilebilir. Kur'an araştırmaları arasında kıssalarla ilgili çalışmaların daha fazla rağbet görmesi bunun açık bir göstergesidir.

Gelinen bu noktada hurafenin hakikatle yakından ilgili olduğunu da söylemek gerekir. Mitolojik bir hikâye, hurafe ya da tarihî gerçekliği olmayan bir menkıbe dinî-ahlakî bir mesajın insan idrakine intikaline vesile oluyorsa, bu hurafe artık hurafe değil, hakikattir, çünkü hakikatin taşıyıcısıdır. Sözgelimi, Kur'an'daki Âdem kıssasında yasak ağaç, İblis ve düşüş gibi imgeler üzerinden ilk hitap çevresindeki insanların varlık, varoluşun amacı, iyilik-kötülüğün kaynağı gibi büyük sorularına çok basit, sade, hatta çocukçu bir dille cevaplar verilmiştir. Kur'an açısından aslolan budur; kıssanın tarihsel ve olgusal gerçekliği meselesi ise teferruattır. Kaldı ki tarihsel ve olgusal gerçeklik, ortaçağ insanı için çok anlamlı ve lüzumlu da değildir. Çünkü bu dönemin insanı bilgiyi vesikadan, laboratuvar ortamındaki deney ve gözlemden değil, semadan/nakilden tedarik etmekte ve genellikle işittiği şeyin doğruluğuna inanmaktadır. Ayrıca evren ya da dış dünya ortaçağ insanı için matematiğin diliyle kodları çözölen bir nesneler manzumesi değil, yaratıcı kudretin hayranlık uyandırıcı eseridir. Ortaçağın mümin insanı bilimsel bilgiler ışığında Allah'ın eserindeki fizik yasalarını çözüp evrene tahakküm etmeye çalışmaktan öte, çıplak gözle temaşa edebildiği evrene

bakıp çok büyük bir hayranlık duymakta ve doğal olayları gayb âlemiyle irtibatlandırıp mucize diye kavramlaştırmak suretiyle Allah'ın sınırsız kudreti karşısında teslimiyet duygusunu artırmaktaydı. Modern zamanların insanına göre bir şey (olay/olgu) nesneler dünyasına indirgenip ve bu zeminde çözümlendiği nispette o denli gerçek olmasına mukabil eski zamanların insanı o şeyi semavi, ulvî ve gaybî âleme atfedip o âlemle irtibatlandırdığı oranda hakikat saymaktaydı.

Değerlendirme ve Sonuç

Çağdaş İslam düşüncesinde İsrâiliyyât pejoratif bir kavram olarak kullanılmakta ve İsrâilî kabul edilen rivayetlerin İslâm kaynaklarındaki varlığı adeta dinî-itikâdî bir sorun gibi algılanmaktadır. Bu algıya koşut olarak, tefsir edebiyatındaki İsrâiliyyât ya Sünnî-itikâdî paradigmaya ya da akla ve bilimsel bilgiye uygunluk ölçütüne göre ele alınmakta, diğer bir deyişle meseleye ya ideolojik ya da epistemolojik açıdan yaklaşılmaktadır. Hâlbuki İsrâiliyyât salt kelâmî kabullere ve/veya çağdaş akıl ve bilimsel bilgiye uygunluk açısından ele alınabilecek bir mesele değildir. Bize göre “Yahudi ve Hristiyan kültüründen menkul rivayetler tefsirde ne tür bir işleve sahiptir? Daha ziyade kıssaların şerh ve izahı bağlamında kullanılan bu rivayetlerin dinî-ahlakî düşünceyle irtibatı nedir?” gibi sorular da İsrâiliyyât meselesine dâhil edilmelidir. İsrâiliyyât'ı temelde sübut açısından ele alan klasik selefilik kendi ilim anlayışı açısından tutarlı davranmakta, modern dönem selefî akılcılık ise bir açıdan oryantalistik eleştirilere mukabelede bulunma saikiyle savunmacı ve dolayısıyla olumsuzlayıcı bir üslup kullanmakta, diğer bir açıdan da İsrâiliyyât'ın bilgi ve gerçeklik değerini takdir hususunda mantıkçı pozitivizmdeki doğru önerme kuramını hatırlatan bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Hâlbuki meseleye fenomenolojik açıdan bakıldığında, yani İsrâiliyyât'ın erken dönem Müslümanların kolektif bilincine nasıl yansıdığı ve onların iç dünyasında ne tür bir karşılık bulduğu gibi meseleler üzerinde durulduğunda, çok farklı sonuçlara ulaşılabilir. Mesela denebilir ki ortaçağ in-

sanı mitik dille konuşur, hakikati bu tarz bir dille anlayıp kavrar. Mitik dil dizgesinde bir mesele ne denli gaybi alanla ilgili olursa o denli ulvî ve lahuti olarak algılanır. Bu durum özellikle ilk nesil Arap Müslümanlar için söz konusudur. Bu neslin ümmî ve şifahi kültüre sahip olduğu ve hemen tamamıyla kıssa-menkıbe edebiyatından beslendiği malumdur.

Şâtıbî'nin (ö. 790/1888) dediği gibi Kur'an Arabî, Şeriat ümmîdir. Arabîlik her şeyden önce Kur'an'daki dil dizgesinin ilk hitap çevresindeki Arap toplumunun kültür ve zihin kodlarına uygun olması demektir. Ümmîlik ise Kur'an'daki dinî-ahlakî mesajların üst bir dille değil, kitabi bilgiden ziyade şifahi kültürdeki kıssa ve menkıbe edebiyatından beslenen bir toplumun avamlık vasfına uygun biçimde formüle edilmiş olması demektir.¹⁴⁶ Bu yüzdendir ki Kur'an belirgin biçimde kıssa, menkıbe, mesel dilini kullanır ve dağdaki çobanın rahatlıkla anlayacağı tarzda basit, sade, yalın ve somut imgeler üzerinden konuşur. Sözgelimi, Allah'ın yegâne mabud olduğuna ilişkin kevnî deliller bağlamında deveye, gökyüzüne, dağlara ve yeryüzüne bakıp bu varlıkların hayranlık uyandırıcı hilkatleri üzerinde düşünüp ibret almaktan söz edilir. Ğâşiye 88/17-20. ayetlerin izahında İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944), "Onca hayvan içinde niçin özellikle deveden ve yine niçin özellikle gökten ve dağlardan söz edildi?" sorusuna, "Deve Mekke halkı için en özel hayvandır. Mekke'deki Araplar develerle yolculuk yapar, eşyalarını bu hayvanlarla taşırlardı. Ayrıca Mekke dağların arasındaki vadide kurulmuş bir şehir olduğundan, dağlar Araplar için kendi varlıklarının bir parçası gibidir. Başlarının üstünde gökyüzü, altlarında yeryüzü, [dört bir taraf da dağlarla çevrili...]" diye cevap verir.¹⁴⁷ Aynı surenin yirminci ayetinde (*ve-ile'l-ardi keyfe sutihat*) yeryüzünün dümdüz bir satıh kılındığından söz edilir. Ayetteki bu tasvirin o günkü Arap toplumunun kozmoloji tasavvurunu

146 Şâtıbî'nin Arabîlik, Ümmîlik, Arapların ilimleri (Ulûmü'l-Arab), Kur'an ilimleri (Ulûmu'l-Kur'an) ve şeriatın Arap diline uygunluğu gibi konularla ilgili görüş ve değerlendirmeleri için bkz. Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, Beyrut 1997, II. 375-394.

147 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, X. 511.

yansıttığı şüphesizdir. Bunun içindir ki Celâleddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) ayetteki *sutiha* lafzını yeryüzünün tepsi gibi düz olduğu fikrini doğrulayan bir delil olarak zikretmiş ve din ulemasının da bu fikri benimsediğini söylemiştir.¹⁴⁸

Sözün özü, Kur'an kıssalarındaki dil Arabilik ve ümmilik vasıflarına muvafık bir dildir. Bu hususiyet sadece dil ve üslupta değil, kıssalardaki muhteva için de geçerlidir. Burada bir adım daha ileri gidilip Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman gibi peygamberler ile Hârût-Mârût, Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn, Ye'cûc-Me'cûc gibi kıssaların İsrâîlî menşe'li olduğu da söylenebilir. Çünkü bu kıssalar köken itibarıyla Yahudi geleneğine aittir. Mademki İsrâîliyyât ağırlıklı olarak Yahudi ve Hristiyan kültüründen İslam kaynaklarına giren bilgi ve haberleri ifade eder; o halde bu geniş anlamıyla Kur'an'daki birçok kıssanın da İsrâîlî menşe'li olduğu söylenebilir. Nitekim Hârût-Mârût ve Zülkarneyn gibi kıssaların Yahudi kültürüne aidiyeti Kur'an ifadelerinden rahatlıkla anlaşılabilir. Bilindiği gibi Zülkarneyn kıssası *ve-yes'elûneke an zülkarneyn* (Ey Peygamber! Sana Zülkarneyn hakkında soruyorlar) diye başlar. Esbâb-ı nüzulle ilgili rivayetler, Zülkarneyn hakkında soranların bizzat Yahudiler veya daha güçlü bir ihtimalle Hz. Peygamber'i yalancı çıkarmak ve itibarsızlaştırmak maksadıyla Yahudilerden lojistik destek alan müşrikler olduğunu söyler.¹⁴⁹ Soru sahiplerinin niyet ve maksatları dikkate alındığında, kıssada anlatılan Zülkarneyn figürünün Yahudi kültüründeki muhtevaya uygun olduğu sonucuna varılabilir. İlgili ayetlerin nüzulünden sonra Hz. Peygamber'in Zülkarneyn hakkında yanlış bilgi verdiği yönünde herhangi bir itirazda bulunulduğundan söz edilmemiş olması da bu tespiti güçlendirir. Sonuç olarak, Zülkarneyn kıssası Yahudi ve İsrâîlî menşe'lidir.

Benzer şekilde Hârût-Mârût kıssası, Medine Yahudilerinin Hz. Süleyman hakkındaki yanlış görüş ve düşüncelerini tasahih bağlamında zikredilmiştir. Bu kıssayla ilgili ayetlerin Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve Hz. Süleyman'ın nebi ola-

148 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, Beyrut 2006, IV. 363.

149 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 174, 271; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 100.

rak zikredilmesine karşı çıkan Yahudilere veyahut Hz. Süleyman zamanında yaşayan ve sihirle uğraşan Yahudilere atıfta bulunduğu yönünde nakiller mevcuttur.¹⁵⁰ Bu nakillerdeki ortak tema kıssanın Yahudiler ve Yahudi kültürüyle ilgili olduğudur. Hârût-Mârût kıssasındaki temel vurgu, özellikle sihirle meşguliyet hususunda Hz. Süleyman ve hakkındaki yanlış iddiaları çürütüp onu ibra etmektir. Şifahi hitapta muhatapla dilsel oйдаşım üzerinden iletişim kurulduğu ve aynı dilsel referanslara atıfta bulunulduğu için, Yahudilerin sihirle ilgili yanlış fikir ve inanç örüntüsünü tashih maksadıyla onların kültüründe yer alan Hârût-Mârût hikâyesine yer verilmiş ve hatta Hârût-Mârût'un iki melek olduğu hususu da aynı kültür havzasındaki genel algı doğrultusunda dile getirilmiştir. Bunun içindir ki ilk nesil Müslümanlar gerek bu kıssanın gerek İsrâiloğulları peygamberleriyle ilgili kıssaların şerhinde ağırlıklı olarak Yahudi kültüründen istifade etmişlerdir.

Erken dönemlerde Müslüman âlimlerin İsrâilî rivayetleri istimal hususunda kendinden emin ve oldukça serbest davrandıkları şüphesizdir. Birçok sahâbî ve tâbîi âlimin, "Tevrat'ta gördüm, okudum." gibi ifadeleri bunun göstergesidir. Bu özgüvenli tutum Kur'an'ın "musaddikan limâ beyne yedeyhi mine't-tevrât" ve "musaddikan limâ meaküm" şeklindeki beyanlarıyla çok yakından ilgilidir. İlk Müslümanlar, Kur'an'ın daha önceki peygamberler aracılığıyla tebliğ edilen ilahi mesajları teyit ettiği inancından hareketle, temel inanç ve ahlaki değerlere ters düşmeyen bilgileri Ehl-i kitaptan nakletmekte sakınca görmemişlerdir.

Klasik dönemlerde İsrâiliyyât karşıtı söylem selefi düşünce ekseninde gelişmiştir. Bu düşüncenin temelleri daha sonraki dönemlere model teşkil edecek biçimde Ahmed b. Hanbel tarafından atılmıştır. Hicrî VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında yetişen ve Ehl-i hadis ekolünü sistematik selefilığe dönüştüren İbn Teymiyye İsrâiliyyât karşıtlığını belirgin hale getirmiş, ardından bu söylem İbn Kesîr tarafından pekiştirilmiştir. Son döneme geldiğinde, aynı söylem neo-selefi düşünce

150 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 185; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 30.

ikliminde ihya edilmiştir. Çağdaş selefilüğün öncü ismi Reşid Rıza'nın İsrâiliyyât konusundaki olumsuz tavrı, Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'e yönelik sert eleştirileri yumuşatılmakla birlikte genel kabul görmüştür. Denebilir ki günümüzdeki İsrâiliyyât algısı Ahmed b. Hanbel'den İbn Teymiyye'ye, İbn Teymiyye'den İbn Kesîr'e ve nihayet Reşid Rıza'dan günümüze kadar selefi düşünce çizgisini takip etmiştir. Klasik selefi düşüncedeki İsrâiliyyât karşıtlığı daha ziyade Ehl-i hadisin rivayette sahihlik ölçütlerine aykırılık açısından gerekçelendirilirken, Fahreddin er-Râzî bunu kelâmî-itikâdî bir zemine taşımış, böylece paradigmanın değişmesini sağlamıştır. İsmet-i enbiya fikriyle bağdaşmayan rivayetler konusunda muhaddisleri eleştiren Râzî kendi kelâmî kabullerini destekleme hususunda hadis usulündeki haber-i vahidin kesin bilgi ifade etmediği argümanına başvurmayı da ihmal etmemiştir.¹⁵¹

İsrâiliyyât karşıtlığıyla ilgili geleneksel söylem Fahreddin er-Râzî'nin ismet-i enbiya konusundaki aşırı hassasiyetiyle bariz biçimde kelâmîleşmiş ve buna paralel olarak bilhassa Kur'an kıssalarında bazı peygamberlerin günah işlediğine dair ifadeler masumiyet inancına uygun biçimde yorumlanır hale gelmiştir. Nübüvvet konusundaki bu algı/anlayış değişikliği sadece kelim ve tefsirde değil, siyer alanında da gerçekleşmiştir. Şöyle ki siyer edebiyatının ilk ürünlerine, sözgelimi İbn İshâk (ö. 151/768) ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) eserlerine bakıldığında, Hz. Peygamber'in daha ziyade beşerî özellikleriyle tasvir edildiğine şahit olunur. Ancak siyer bilgilerini şemâille harmanlayan İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*'ında Hz. Peygamber'in giderek insanüstü özelliklere sahip bir varlık gibi tanıtıldığı görülür. Bu gelişmeye paralel olarak *Delâil* ve *Hasâis* adlı müstakil eserlerde Hz. Peygamber'in sünnetli doğduğu, görme ve işitme duyusunda olağanüstülükler bulunduğu, sesinin çok uzak yerlerden duyulduğu, saçının, kânının, idrarının, tükürüğünün kutsal olduğu, gaitasının hoş koktuğu, gölgesinin olmadığı gibi hususlarla ilgili birçok rivayete yer verilmiş ve hatta kimi rivayetlerde Hz. Peygamber'in

151 Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiuâ*, s. 114-115.

kanını, sidiğini ve yıkandığı suyu içen kişiye cehennem ateşinin asla dokunmayacağından söz edilmiştir.¹⁵²

Modern dönemde Kur'an tefsirini İsrâiliyyât'tan arındırmayı dinî bir vecibe gibi gören Zehebî, Na'nâa gibi birçok Müslüman araştırmacı ne gariptir ki bu arındırma ameliyesinde din dışı, hatta dinin modern zamanlardaki en yaman hasmı olan pozitivistik akla itibar etmek gibi bir tuzağa düşmüştür. Bu tuzağa düşüş, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi yeni seleflerin İsrâiliyyât karşıtı söylemlerinde de mevcuttur; ancak bu isimler en azından dini anlama ve yorumlama konusunda modern/çağdaş akla paye verdiklerini itiraf etmişlerdir. Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki klasik selefilikte, İsrâiliyyât türü bir rivayetin kabul edilebilir olup olmadığı meselesi daha ziyade sübut açısından ele alınırken çağdaş selefilikte delalet (metin-muhteva) açısından değerlendirilmiştir. Buna göre İsrâilî bir rivayetteki muhteva kelâmî-itikâdî temel kabullere aykırı ve aynı zamanda aklın kabul edilebilirlik limitlerinin dışında ise makbul değildir. Bu noktada Reşid Rıza'nın temsil ettiği selefilğin söylem düzeyinde selef otoritesine atıfta bulunmak ve fakat fikir örgüsünü daha ziyade Râzî'nin kelâmî argümanları ile modern aklın kabullerine uygun biçimde inşa etmek gibi melez bir selefilik olduğu söylenebilir.

Dinî metinleri modern aklın kabulleri doğrultusunda anlayıp yorumlama eğilimi, gelenekçisinden modernistene kadar çağdaş İslam düşüncesinin tüm varyantlarında mevcuttur. Bu durum, modern İslam dünyasında yaşanan epistemolojik ve hermeneutik krizin derinliğini göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu kriz aynı zamanda çok büyük bir travmaya işaret etmektedir. Bu travmanın önemli bir göstergesi, erken dönem tefsir kaynaklarındaki İsrâiliyyât'ın bilgi değerinin çağdaş bilgi kuramına göre ölçülmesidir. İsrâiliyyât malzemesine tefsir değeri atfeden geleneksel anlayışa göre bilgi,

152 Celâleddin es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Beyrut 1985, s. 440-442. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara 2010, s. 249-374.

daha önce belirtildiği gibi, üretilen değil, nakledilen bir şeydir. Modern anlayışta ise bilgi, ilim gibi kavramlarla ifade edilen şey, temelde deney ve gözlem yoluyla elde edilen empirik bir ürüne karşılık gelmektedir.

Erken dönem İslam geleneğinde bir olay/olgunun semavi/gaybî alanla irtibatlandırılabilirliği ölçüsünde kutsî, hakiki ve kıymetli olarak telakki edilmesi sebebiyle sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn âlimleri Kur'an kıssalarını mucizevi menkıbelerle şerh etmişler ve bu arada kendi inançlarına dayalı özgüven-den dolayı Yahudi ve Hıristiyan kültüründen istifade etmekte beis görmemişlerdir. İlk Müslüman nesiller mitsel düşünme, hakikati mitik dille kavrama gibi özelliklere sahip bir kültür ve toplumun mensuplarıydılar. Modern çağdaki Müslümanlar ise bir şeyin akıl ve bilimsel bilgiyle kodları çözülüp denetlebilir ve aynı zamanda temellük edilebilir olduğu nispette gerçeklik değeri taşıdığını kabul eden bir kültürel matrisde gözlerini dünyaya açmış insanlardır. İsrâiliyyât'ın hurafe olarak algılanması büyük ölçüde bu olguyla irtibatlıdır.

İsrâiliyyât karşıtı modern söylemin her şeyden önce Kur'an'ın da İsrâiliyyât türü şeyler anlattığı gerçeğini kabul lenmesi ve bu meseleyi kendi açısından hall ü fasl etmesi gerekir. Bunun yanında, İsrâiliyyât'ı reddetme konusunda akıl ve akla uygunluk ölçütüne vurgu yapan Zehebî gibi araştırmacıların cinler ve şeytanların Hz. Süleyman'ın emrine amade kılınması ve onun hizmetinde dalgıçlık, inşaatçılık gibi işler yapması gibi şeylerden söz eden ayetleri de -ki bu ayetler geleneksel bakış açısına göre hissi mucizelerden söz etmektedir- aynı ölçütle değerlendirmesi hâlinde nasıl bir sonuca ulaşılacağı üzerinde düşünmesi gerekir. Bu noktada, "Kur'an söylüyorsa hakikattir; Kur'an'da anlatılanlar aklın hakemliğinden muaftır." diye bir itiraz ileri sürülebilirse de bu tutarlı bir itiraz değildir. Çünkü Kur'an'da bahsi geçen bir fevkaladeli, akla ve tabiat yasalarına aykırı olsa dahi mucize sayılıp hakikat kabul edilecek, buna mukabil Kur'an'da bahsi geçmeyen bir fevkaladeliğin gerçek olup olmadığı aklın hakemliğiyle belirlenecek... Böyle bir yaklaşım çifte standartlara

yaslanmaktan başka bir şey değildir. Bize göre tutarlı yaklaşım, gerek Kur'an'da gerek İsrâiliyyât diye nitelendirilen merviyyatta bahsi geçen tüm fevkaladelikleri ya bütünüyle inanç (dogma) alanına dahil edip sorgulamamak ya da bütünüyle aklın ve bilimin ölçütleriyle gerçeklik sorgulaması yapmaktır. Kur'an'ın beyanı söz konusu olduğunda akıl ve bilim ölçütlerini askıya almak, rivayet malzemesi söz konusu olduğunda ise bu iki ölçütü hakem kılmak gibi bir çifte standarda yaslanıldığında, İsrâiliyyât konusundaki menfi değerlendirmeler büyük ölçüde havada kalacağı gibi pek tutarlı da olmaz.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki tefsir İsrâiliyyâtsız olmaz, olamaz. Şayet olursa, o zaman tefsirden geriye pek birşey kalmaz. Çünkü tefsir ve İsrâiliyyât her şeyden önce ve özellikle nakil/rivayet demektir. Bu sebeple, tefsirde İsrâiliyyât'a yer vermenin cevazından değil, lüzumundan bahsetmek gerekir. Kaldı ki bu konuda cevaz hükmüne kail olan âlimlerce dikkat çekildiği gibi, İslam dini vahiy ve nübüvvet zincirinin son halkası olması hasebiyle, Kur'an'daki temel dinî presiplerle ilgili beyanlar daha önceki kitaplarda yer alan beyanlarla örtüşür mahiyettedir. Bunun yanında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da kitâbî bilginin yanında şifâhî geleneğe de önem verildiği bilinen bir gerçektir. Öte yandan, İsrâiloğulları'nın ve diğer halkların başından geçen olaylarla ilgili hikâyelerin ibret değeri taşıdığı şüphesizdir. İbret almaya vesile olma noktasında herhangi bir kıssa ve hikâyenin tarihi ya da menkıbevi, hurafî olması önem arz eden bir mesele değildir.

gibi kavramlar yer almaktadır. Bu durum söz konusu tefsirin en erken hicrî üçüncü-dördüncü asırlarda telif edildiğini düşündürmektedir.¹⁹

Diğer taraftan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshaya göre tefsirin ravisi Ahmed b. Muhamed b. Harb, Bankipur ve Bohar nüshalarına göre ise ravi Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî'dir.²⁰ Küleynî'nin (ö. 329/941) öğrencisi olan ve İbn Ebî Zeyneb diye tanınan Ebû Abdillâh en-Nu'mânî'nin (ö. 360/971) Cafer es-Sâdık'tan rivayet ettiği tefsir, Ulûmu'l-Kur'an bağlamında Hz. Ali'ye nisbet edilen metin olmalıdır.²¹ Sonuç olarak Cafer es-Sâdık'a nisbet edilen tefsir gerçekte ona ait değildir. Aynı durum İmam Hasen el-Askerî'ye nisbet edilen tefsir için de geçerlidir. Gerçi Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Meclîsî (ö. 1110/1698), Hâşim el-Bahrânî (ö. 1186/1772), Seyyid Nimetullah el-Cezâirî (ö. 1112/1700), Hür el-Âmilî (ö. 1104/1693) ve Feyz-i Kâşânî (ö. 1091/1680) gibi Şîi-Ahbârî âlimler bu tefsirin Hasen el-Askerî'ye nisbetinin sahih olduğunu söylemiş; buna karşılık Muhammed Cevâd Belâğî (ö. 1933), Ebû'l-Kâsım el-Hûî (ö. 1992) ve daha birçok Şîi âlim bunun aksini savunmuş,²² hatta bazı çağdaş Şîi araştırmacılar tefsirin uydurma olduğu hususunda ittifaktan söz etmiştir.²³

Furât b. İbrahim el-Kûfî'nin tefsirine gelince, öncelikle şunu belirtelim ki hicrî dördüncü asrın başlarında vefat ettiği sanılan Furât el-Kûfî'nin İmâmiyye Şiası'na mensubiyeti şüphelidir. Gerek Şîi-İmâmî müelliflere ait rical kitaplarında adının geçmemesi, gerek tefsirinde İmam Zeyd'den (ö. 122/740) çokça nakilde bulunması, gerekse İmâmiyye Şiası'nın özellikle imamet nazariyesine muhalif içerikte rivayetler aktar-

19 Daha geniş değerlendirme için bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 50-55.

20 Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, s. 50.

21 Bu metin için bkz. Muhammed Bâkır el-Meclîsî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404, XC. 1 vd.

22 Geniş bilgi için bkz. Ağa Büzürg Tahrânî, *ez-Zeria ilâ Tesânîft's-Şia*, Kum 1418, IV. 285-290.

23 İhsan el-Emin, *et-Tefsir bi'l-Me'sûr inde's-Şiati'l-İmâmiyye*, Beyrut 2000, s. 395.

ması onun Zeydî olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca *Tefsîru Furât el-Kûfî* isimli eser büyük ölçüde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in faziletleriyle ilişkilendirilen ayetlerle ilgili 766 veya 777 rivayet ihtiva etmekte, dolayısıyla tüm ayetlerin tefsirini içermemektedir.²⁴

Şîî-İmâmî gelenekteki en meşhur ve muteber tefsirlerden kabul edilen Kummî tefsiri de birçok açıdan problemlidir. Her şeyden önce tefsirin ravisi Ebü'l-Fazl Abbas b. Muhammed b. Kâsım b. Hamza b. Musa b. Cafer meçhul bir kişidir. Tefsirin müellifi olarak gösterilen Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî'nin (ö. 307/919'den sonra) hayatı hakkında da hemen hiçbir bilgi mevcut değildir. Ayrıca tefsirdeki rivayetlerin önemli bir kısmı Ebü'l-Cârûd'dan nakledilmiştir. Daha açıkçası İmam Muhammed el-Bâkır'dan gelen rivayetlerin hemen tamamı Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'in tefsirinden aktarılmıştır. Bu rivayetlerin İmam Muhammed el-Bâkır'a nispet edilen ve Ebü'l-Cârûd kanalıyla nakledildiği söylenen tefsirden alıntılanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ravi Ebü'l-Fazl, İmam Cafer es-Sâdık'tan gelen rivayetleri Ali b. İbrahim el-Kummî kanalıyla nakletmiş, diğer rivayetleri ise üçüncü bir isnat zinciriyle aktarmıştır.

Özetle, Kummî tefsirinde üç ayrı isnat ve rivayet zinciri, dolayısıyla üç ayrı kaynak bulunmakta ve bu durum tefsirin gerçekte Ali b. İbrahim el-Kummî'ye ait olmadığı şüphesini doğurmaktadır. Çağdaş bazı Şîî araştırmacılar da bu tefsirin gerçekte Ebü'l-Fazl Abbas b. Muhammed isimli ravinin derlemesi olduğunu söylemişlerdir.²⁵ Bunun yanında kimi Şîî araştırmacılar tefsirin mukaddimesinin Kummî'ye ait olma ihtimalinden de söz etmişlerdir. Çünkü mukaddimedeki merviyâtın tümü Ebû Abdillâh en-Nu'mânî'nin (ö. 360/971) tefsirinin baş tarafında aynen nakledilmiş, keza aynı rivayet malzemesi Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) tarafından *el-*

24 Emîn, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, s. 410-412.

25 Bkz. Muhammed Hâdî Marîfet, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Meşhed 1998, I. 325-326; Seyyid Muhammed Ali Ayâzî, *el-Müfessirîn Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1373, s. 329-331; Emîn, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, s. 404-406.

Muhkem ve'l-Müteşâbih başlığı altında nakledilmiş ve onun naklettiği bu metin son dönemde müstakil bir eser olarak neşredilmiştir.²⁶

Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî'nin tefsiri Kummi'ye nisbet edilen tefsire nisbetle daha mevsuk gözükmeyle birlikte günümüze eksik ulaşmıştır. Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî'nin tashih ve talikiyle iki cilt halinde neşredilen (Beyrut 1991) eser Kur'an'ın ilk on sekiz suresini içermektedir. Bir dönem Sünnî olduğu, sonradan Şîliği tercih ettiği bilinen Ayyâşî'nin tefsirindeki asıl problem müsten-sih böyle bir tasarrufta bulunma gerekçesini tefsirin girişinde belirtmiş,²⁷ ancak söz konusu gerekçe kimi çağdaş Şîî araştırmacılar tarafından "özü kabahatinden büyük" şeklinde değerlendirilmiştir.²⁸ Ancak buna rağmen *Tefsîrû'l-Ayyâşî* erken dönemlerden günümüze ulaşan Şîî tefsirler arasında en mevsuk tefsir hüviyetindedir. Bu itibarla ilk dönem Şîî tefsirlerin hususiyetlerine ilişkin bir araştırmada Ayyâşî tefsirini esas almanın isabetli olacağı söylenebilir.

Ahbârîlik-USûlîlik ve Şîî Tefsirde Rivayet-Dirayet Dönemleri

Şîî-İmâmî tefsir geleneğinde kırılma noktaları denebilecek birtakım evrelerden söz edilebilir ve bu evreler kabaca ilk (erken) dönem, orta (klasik) dönem ve son (modern) dönem şeklinde kategorize edilebilir. Keza Hz. Peygamber ve sahabe dönemi, imamlar dönemi, gaybet dönemi ve sonrası gibi tarihsel bölümler de yapılabilir; ancak Şîî tefsir tarihindeki evrelerin tesbitinde Ahbâriyye (Ehl-i eser) ve Usûliyye (Ehl-i re'y) ekollerinin hâkimiyet dönemlerini esas almanın daha isabetli olduğu söylenebilir. Bu iki ekol, Sünnî kaynaklarda Emeviler

26 Emin, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, s. 406.

27 Bkz. Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîrû'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991, I. 13.

28 Marîfet, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, II. 323.

devrindeki Medine Ekolü-Kufe Ekolü veya Hicazlılar-İraklılar şeklindeki fikhî gruplaşmaya dayandığı ve hicrî ikinci asırdan itibaren daha çok Ehl-i eser-Ehl-i re'y olarak anıldığı belirtilen ayrımı hatırlatır. Ahbârîliğin en temel referans kaynağı meşhur Sekaleyn hadisidir.²⁹ Ahbârîyye bu hadisten hareketle Kur'an'ı "es-sekalü'l-ekber", imamların ahbârını "es-sekalü'l-asğar" olarak kabul eder ve dinî hükümlerin tesbitinde salt bu iki kaynağın esas alınması gerektiğini söyler. Bu anlayışa göre Müslümanların kıyamete kadar ihtiyaç duyacakları her şey Kur'an'da mevcuttur. Çünkü Kur'an her şeyin bilgisini muhtevidir. Kur'an'ın herhangi bir konu ya da meseleyle ilgili bir beyan içermediğini söylemek akıl noksanlığından ve/veya idrak sorunundan kaynaklanır. Kur'an'da her şeyin bilgisi mevcut olmakla birlikte herkes onu anlayıp yorumlayamaz. Dolayısıyla Kur'an'ın zahiri hüccet sayılamaz. Kur'an'ı anlamak için Ehl-i Beyt imamlarının ahbârına başvurmak zorunludur; çünkü imamlar Kur'an'daki tüm ilimlere hakkıyla vâkıftır. Kaldı ki Kur'an onların idrak seviyelerine uygun keyfiyette nazil olmuştur. Bu nedenle Kur'an tefsirinde yegâne kaynak imamlar, dolayısıyla onların ahbârıdır. Bundan başka bir kaynak ve/veya araçla Kur'an'ı anlayıp yorumlama imkânı yoktur. Çünkü Kur'an'daki ayetlerin hangisinin nâsih hangisinin mensuh, hangisinin muhkem hangisinin müteşabih, hangisinin zahir hangisinin hafî olduğunu ancak Hz. Ali ve evladı bilebilir. Ayrıca Kur'an'ı anlama ve yorumlama bilgisi kesbî değil vehbîdir ve bu ilmin sahibi Ehl-i Beyt imamlarıdır. İşte bütün bu sebeplerden ötürü manası

29 Hz. Peygamber'in "Size çok değerli iki şey bırakıyorum. Bunlardan biri Allah'ın kitabı, diğeri Ehl-i beytimdir (itret). Benden sonra bunlara sarılırsanız asla yolunuzu şaşmazsınız." anlamındaki bu hadisinin Şii ve Sünnî kaynaklarda hangi sahabiler ve raviler tarafından nakledildiği hususunda bkz. Ebû Cafer el-Küleynî, *el-Kâfî*, Tahran 1388, I. 233; Ebû Cafer Saffâr el-Kummî, *Besâiru'd-Derecât*, Kum 1374, s. 413; İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Menâkıbu Âl-i Ebî Tâlib*, Kum 1379, III. 35-36; Seyyid İbn Tâvûs el-Hillî, *et-Tarâif*, Kum 1400, I. 139-142; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*, Kum 1407, s. 225; Cemal Sofuoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1977, s. 24-33; Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, İstanbul 1996, s. 19-61.

gayet açık olan ayetlerin tefsirinde bile imamların ahabârına başvurulmalıdır.³⁰

Diğer taraftan Kur'an'ın zahiriyle amel edilemez. Çünkü Kur'an'ın zahiri nesh, tahsis, takyid, tevîl gibi vecihler içerir. Bu vecihlerin tefsirine dair imamlardan gelen herhangi bir beyan (nas) yoksa zahirle amel cihetine gidilemez. Kur'an'ın zahirinden hüküm istinbatını Âmmе (Ehl-i Sünnet) icadı olarak gören bu mutaassıp Ahabârîliğe göre Kur'an'ın gerçek anlam ve yorumunu ortaya koymak Ehl-i Beyt imamlarına mahsus olduğu için reyle tefsir kesinlikle caiz değildir. Zana dayalı istidlallerle hüküm çıkarmak ve bu tür hükümlerle amel etmek de caiz değildir. Buna karşılık Feyz-i Kâşânî gibi mutedil Ahabârîler muhkem ya da anlamı açık ayetleri anlayıp yorumlamanın mümkün hatta gerekli olduğu kanaatindedir. Buna göre Kur'an'ın zahirinden istifade edilebilir; ancak müteşabihlerin tevili ancak imamlarca bilinebilir. Geç dönem Ahabârîliğin diğer temsilcilerinden Seyyid Nimetullah el-Cezâirî (ö. 1050/1640) ve Şeyh Yûsuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772) gibi isimler de Kur'an'da Arapça bilen herkesin anlayabileceği ayetler bulunduğunu, bunun aksi görüşü savunan Ahabârîlerin imamlardan nakledilen haberlere değer atfı hususunda ölçüyü kaçırdıklarını söylemişlerdir. Bu mutedil yaklaşıma göre, “*De ki: O Allah'tır, tektir!*” (İhlâs 112/1) mealindeki ayetin ahabâr sayesinde anlaşılabilirliğini söylemenin iler tutar bir tarafı yoktur.³¹

Bütün bu görüşler geç dönemde Muhammed Emîn el-Esterebâdî (ö. 1033/1624) ile onun takipçileri tarafından temsil edilen Ahabârîlik ekolüne aittir. Ancak hemen belirtelim ki söz konusu görüşler Esterebâdî ve takipçileri tarafından icat edilmiş değildir. Daha açıkçası Şîî gelenekteki bu nasçı/eserci anlayış, ileride de anlatılacağı üzere on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin gaybete intikal ettiği tarihten (260/874) hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar hâkim olmuş; ancak

30 Daha geniş bilgi için bkz. Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîasi'nda Düşünce Ekolleri: Ahabârîlik*, İstanbul 2000, 188-190, s. 249-258.

31 Uyar, *Ahabârîlik*, s. 202-246.

bu dönemde sistematik bir yapıya kavuşmamıştır. Hicrî on-birinci asra gelindiğinde Esterebâdî kendisinden önce mevcut olan ve fakat adı konulmamış bulunan Selefî-Ahbârî düşünceyi sistematize etmiş ve müstakil bir ekol haline getirmiştir.

Usûliyye ekolüne gelince, bu ekolün tohumları Şîî gelenekte ilk dönem Ahbârîliğin (Selefilik) hüküm sürdüğü hicrî dördüncü asrın başlarında Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/923) ile yeğeni Hasan b. Musa en-Nevbahtî (ö. 310/922) tarafından atılmıştır. İmâmîyye Şiası'nın on iki imam doktrini çerçevesinde kendini diğer Şîî fırkalardan tefrik edip bağımsız bir mezhep hâline gelmeye çalıştığı bu süreçte Bağdat'taki Nevbahtî ailesinin bu iki meşhur siması teşbih ve tecsim fikrine karşı çıkmanın yanında ilâhî sıfatlar, efâl-i ibâd, ru'yetullah gibi konularda Mu'tezilî düşünceye paralel bir anlayışı benimsediler. Böylece Mu'tezile'nin rasyonel kelamından istifadeyle Şîî düşünceyi itikâdî planda rasyonel bir zemine oturtma yolunda ilk adımları atmış oldular. Fıkıh sahasındaki ilk Usûlî adımlar ise Kadîmeyn diye maruf olan İbn Ebî Akîl (ö. 4/10. asrın ikinci yarısından sonra) ve İbnü'l-Cüneyd (ö. 381/991) tarafından atıldı.³²

Esasen kelim ve fıkhîteki bu değişim/dönüşüm kaçınılmazdı. Çünkü büyük gaybetle birlikte nas dönemi artık sona ermiş, fakat tarihsel tecrübe itikâdî ve fikhî açıdan çözüme kavuşturulması gereken birçok sorun üretmişti. Dinî alanda imamların ahbârının tek kaynak olarak görülmesini, dolayısıyla mevcut bütün problemlerin sınırlı sayıdaki ahbârla çözümlenmesini imkânsız kılan bu durum bilhassa fıkıh sahasında rey ve istidlale başvurma lüzumunu doğurdu ve sonuçta Ehl-i Sünnet'in birkaç asır öncesinden kullandığı istidlal ve ictihad metodu zorunlu olarak Şia tarafından da devreye sokuldu.

Şeyh Müfid (ö. 413/1022) tarafından gayet vazih biçimde ortaya konulan, daha sonra Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi meşhur âlimlerce ol-

32 Mazlum Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004, s. 13-23.

gunlaştırılan Usûlî düşünceye göre Kur'an'ın zahirini hüccet saymamak kesinlikle yanlıştır. Zira aksi yöndeki anlayış her şeyden önce Kur'an'ın açık ve anlaşılabilir bir Arapça ile nazil olduğunu bildiren ayetlere aykırıdır. Yine söz konusu anlayış Kur'an'ın mu'ciz, fasih ve belîğ bir kelim olma keyfiyetiyle bağdaşmaz. Diğer taraftan Hz. Peygamber ve imamlar hadislerin/haberlerin Kur'an'a arz edilmesini tembihlemiş, Kur'an'a uyan hadislerin kabul, ters düşenlerin reddedilmesi gerektiğini salık vermişlerdir.

Kur'an sadece imamlar tarafından anlaşılabilir bir kelim olarak kabul edildiği takdirde hadisleri ona arz etme prensibinin hiçbir anlam ve işlevi kalmaz. Kur'an sadece rivayetler (ahbâr) ışığında anlaşılan bir kaynak ve delil değil, bilakis dinde kaynak ve delil olma bakımından müstakildir. Dolayısıyla onu imamların ahabârından bağımsız olarak anlayıp yorumlamak hem mümkün hem de gereklidir. Ayrıca Kur'an'ın zahiri kesinlikle hüccettir. Kur'an metninde nesh, tahsis, takyit gibi hususiyetlerin bulunması onun zahiriyle hükmetmenin caiz olmadığı anlamına gelmediği gibi Kur'an'ın zahiriyle hükmetmek de zanla amel etmek demek değildir. Kaldı ki fıkhi-fer'i meselelerde zanla amel caizdir; bunun tek istisnası inanç konularıdır. Bütün bunlar bir yana, imamlar hiçbir meseleyi müdevven biçimde ortaya koymadıkları gibi gelecek zamanlarda ortaya çıkması mümkün ve muhtemel olan meseleler hakkında da konuşmamışlardır. İşte bütün bu sebeplerden dolayı genelde ictihad ve istidlal, özelde reyle tefsir hem meşru hem de gereklidir.³³

Bu bilgiler ışığında denebilir ki Ahabârilikteki tefsir anlayışı salt ahabâr ve nakle (rivayet), Usûlîlikteki anlayış ise daha ziyade reye (dirayet) dayanır. Bu temel farklılık, İmâm el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) naklettiği meşhur tefsir-te'vil ayırımından istifadeyle şöyle de formüle edilebilir: Ahabârilîğin

33 Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., I. 4-5; a. mlf., *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkıh*, Kum 1417, II. 647-719; Ebû'l-Kâsım el-Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum trs., s. 261-271; Uyar, *Ahabârilik*, s. 254-255.

Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusundaki temel yaklaşımı "Tefsir"e, Usûlîliğin yaklaşımı ise "te'vil"e karşılık gelir. Zira Mâtürîdî'nin söz konusu ayırımına göre tefsir sahabeye, tevil fukahaya özgü bir faaliyettir. Tefsir nakle dayanır ve kesinlik içerir; tevil ise rey eksenslidir ve bu yüzden kesinlik/nihailik vasfına sahip değildir.³⁴ Sahabeye özgü bir faaliyet olarak içeriklendirilen tefsir tarifindekine benzer şekilde Şîi-Ahbârî gelenekte de imamlardan nakledilen yorumlar kesin ve nihai addedilir. Bu anlayışa göre *Kütüb-i Erbaa*'daki tüm haberler sahihtir; hatta bazı Ahbârîlere göre Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi bazı âlimlerin eserlerindeki haberler de aynı niteliktedir. Hâsılı, Kur'an tefsirinde salt hadis ve haberi esas almak, bunun dışında başka bir kaynağa başvurmamak gerekir. Eğer bir ayetin tefsirine ilişkin bir hadis/haber yoksa bu durumda -Bahrânî'nin (ö. 1107/1695) *el-Burhân*, Huveyzî'nin (ö. 1112/1700) *Nûru's-Sekaleyn* adlı tefsirlerinde de görüleceği üzere- ilgili ayeti izahtan istinkâf edilmelidir.³⁵

Usûliyye ekolüne mensup Şîi müfessirler Ahbârîlerin hadis/haber anlayışına ciddi tenkitler yöneltmişlerdir. Usûlîlere göre bir haber mütevatir veya tevatür karinesine sahip ise hüccet değeri taşır. Haber-i vâhidlerin fikhî (fer'î) hükümlerde delil olarak kullanılması hariç, mütevatir vasfını taşımayan haberlerin hüccet değeri yoktur. Daha açıkçası, ayetlerin mana ve mefhumuna uygun düşmemesi hâlinde haber-i vâhidler tefsirde hüccet kabul edilemez. Bir haber veya hadisin özellikle fikhî konularla ilgili olmayan ayetlerin tefsirinde hüccet değeri taşıyıp taşımadığı Kur'an'a arz yöntemiyle belirlenir. Söz konusu rivayet Kur'an'a uygunsa kabul edilir; aksi halde senet yönünden sahih olsa bile reddedilmelidir. Esbâb-ı nüzulle ilgili rivayetler ayetlerin anlaşılmasına yardımcı olmakla birlikte bu tür rivayetlerin de Kur'an'a arz edilmesi gerekir. Bütün bunların dışında müteşabih ayetler muhkem ayetler ışığında tefsir edilmelidir. Manası zahirinden anlaşılmayan ayetlerin tefsirinde ise salt bir müfessirin gö-

34 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I. 349.

35 Emin, *et-Tefsir bi'l-Me'sûr*, s. 353.

rüşünü esas almak yerine çoğunluk tarafından tercih edilen yoruma itibar etmek gerekir. Yorumda lisânî şahide ihtiyaç duyulduğunda bu şahidin dilciler nezdinde maruf ve meşhur olmasına dikkat edilmelidir. Diğer bir deyişle, Arap dilindeki kullanımı işlek olmayan kelimeler ve kavramlar tefsirde şahit olarak kullanılmamalıdır.³⁶

Şîî-İmâmî tefsir geleneğindeki evrelere gelince, Ahbârîlik ile Usûlîliğin hüküm sürdüğü dönemler dikkate alındığında belli başlı dört evreden söz edilebilir ve bu evreler; 1) İlk dönem veya birinci rivayet dönemi (Hicrî 1-4. asırlar); 2) Orta dönem veya birinci dirayet dönemi (Hicrî 5-10. asırlar); 3) Geç dönem veya ikinci rivayet dönemi (Hicrî 11-12. asırlar) 4) Son dönem veya ikinci dirayet dönemi (Hicrî 13-15. asırlar) şeklinde belirlenebilir.³⁷

(1) İlk dönem veya birinci rivayet dönemi: Hicrî birinci asırdan dördüncü asrın sonuna kadar geçen süre Şîî tefsir geleneğinin teşekkül dönemidir. İlk on bir imamın hayatlarına sahne olmasının yanında on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin 260 (874) yılında gaybete intikalini de kapsayan bu dönemde Şîî-İmâmî tefsirin başlıca kaynağı imamların ahbârıdır. İmamlardan sadır olan sözler nas mesabesinde kabul edildiği için, bu dönemde temel prensip olarak onların sözünün üstüne söz söylenmemiş, dolayısıyla imamların tefsire ilişkin sözleri yorumsuz olarak nakledilmiştir. Ayyâşî'nin tefsirindeki rivayetler incelendiğinde özellikle Ebû Cafer Muhammed el-Bâkır ve Ebû Abdillâh Cafer es-Sâdık'tan gelen tefsir rivayetlerinin -ki Ehl-i Beyt imamları arasında en fazla tefsir rivayeti bu iki imama aittir- naklinde Zürrâre b. A'yen, Câbir el-Cu'fî, Ebû Basîr Yahya b. Kâsım el-Esedî, Ebû Hamza es-Sümâlî, Muhammed b. Müslim, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir, Yûnus b. Abdurrahmân, Humrân b. A'yen gibi isimlerin ön plana çıktığı

36 Emin, *et-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, s. 362-364.

37 Bu dört evreye ilgili kategorizasyonu Aslan Habibov'un doktora çalışmasına borçlu olduğumuzu belirtmeliyiz. Bkz. Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, s. 13-14.

görülmür. Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık'ın öğrencileri olarak bilinen bu isimler aynı zamanda -Şii rical kitaplarında- ki kayıtlara göre- tefsir sahasında müstakil eser sahibi kişilerdir. Buna göre Şii-İmâmî tefsir edebiyatındaki ilk teliflerin bu isimlere ait olduğu söylenebilir.

On birinci imam Hasen el-Askerî'nin 260/874 yılına rastlayan vefatının ardından yaşanan gelişmeler ile on ikinci imamın gaybete intikalini izleyen süreçte de imamların ahlâbâr Şii gelenekte temel kaynak ve otorite olma vasfını sürdürdü. Nitekim Şia'nın *Kütüb-i Erbaa*'sından ilk ikisi, yani Ebû Cafer el-Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî fî 'İlmî'd-Dîn*'i ile Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) *Men Lâ Yahduruhû'l-Fakîh*'i bu dönemde derlendi. Kahir ekseriyeti Ehl-i Beyt imamlarına atfedilen rivayetlerden müteşekkil tefsirler de yine bu dönemde telif edildi. On ikinci imamın gaybete intikal tarihinden (260/874) Usûliyye'nin iyiden iyiye ön plana çıkmaya başladığı hicrî beşinci asrın başlarına kadar geçen süre içerisinde yetişen Şii-İmâmî müfessirler arasında Ebû'l-Hasen Ali b. Hasen b. Faddâl el-Kûfî (ö. 270/883), Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Berkî (ö. 274/887), Muhammed b. el-Abbâs (ö. 280/894), Ebû Abdillâh Muhammed b. Abbâs el-Ğazirî (ö. 300/912), Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919'dan sonra), Ebû'l-Kasım Furât el-Kûfî (ö. 310/923[?]), Ebû'n-Nasr el-Ayyâşî (ö. 320/932[?]), İbnü'l-Huccâm (ö. 328/939[?]), İbn Ukde (ö. 332/944), Ebû Abdillâh en-Nu'mânî (ö. 360/971) ve Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi isimler sayılabilir.³⁸

Birinci rivayet dönemine tekabül eden ilk dört asırlık zaman diliminde Şii-İmâmî tefsirin mahiyet ve muhteva açısından ne tür özellikler taşıdığı konusuna gelince, Ayyâşî tefsirindeki muhtevadan hareketle bu konuda şunlar söylenebilir: Sözü edilen dönemde Şii tefsirin ana, hatta yegâne kaynağı imamların ahlâbarından ibarettir. Bu keyfiyet, gaybet tarihinden hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar Şii-İmâmî

38 Bkz. Seyyid Abdürresûl el-Müsevî, *eş-Şia fî't-Târîh*, Kahire 2002, s. 221-230.

gelenekte ilk ya da primitif Ahbâriliğin hüküm sürmesiyle ilgilidir. Ahbârilik daha önce de ifade edildiği gibi genelde dinî hükümlerin tespitinde, özelde nasları anlama ve yorumlama konusunda imamlara ait haberlerin yegâne ve yeterli kaynak olduğu kabulünden hareketle akıl, ictihad ve istidlale (re'y) cevaz vermeyen bir düşünce ekolüdür. Nitekim Ayyâşî'nin tefsiri de her bakımdan bu düşüncenin mahsulüdür. Nitekim bu tefsirde müellife ait tek kelimelik bir izah mevcut değildir. Diğer bir deyişle, tefsirin bütün muhtevası salt rivayetlerden oluşmakta ve merviyâtın kahir ekseriyeti imamlara, daha doğrusu sadece Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık'a dayandırılmaktadır.

Ayyâşî tefsirindeki birçok rivayet Şia'nın hasım addettiği sahabelerle ilgilidir. Hemen tamamı İmam Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık'a isnat edilen bu rivayetler incelendiğinde birçok ayetteki kâfirler, zalimler ve şeytanlar gibi nitelemelerin "Birinci, İkinci, Üçüncü" veya "Zureyk" (Gök-gözlü), "Habter" (Kısa Boylu) veyahut "Filan, Filan" gibi kinayelerle ilk üç halifeye hamledildiği görülür. Mesela, İbrahim 14/22. ayetin tefsirinde Muhammed el-Bâkır'dan, "Kur'an'da geçen *ve-kâle's-şeytânü* (Şeytan dedi ki) ibaresinin tümünde 'şeytan'dan maksat 'İkinci'dir [Hz. Ömer]" şeklinde bir rivayet nakledilmiştir.³⁹ Bunun yanında birçok ayetin tefsirinde genelde Emevîlere, özelde Muaviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) ve Mervan b. el-Hakem (ö. 65/685) gibi isimlere hakaret dolu sözler içeren rivayetlere de yer verilmiştir. Mesela, Enfâl 8/22. ayetin tefsirinde nakledilen bir rivayete göre Muhammed el-Bâkır, "Bu ayet Emevîler hakkında nazıl oldu. Onlar Allah'ın yarattığı mahlûkatın en şeriridir. Kur'an'ın bâtını açısından bakıldıkta onlar mümin değildir." demiştir.⁴⁰ Diğer taraftan yine Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık'ın dilinden aktarılan birçok rivayette *ayet*, *imam*, *hüdâ*, *nur*, *adl*, *ihsan*, *mizan* gibi birçok Kur'ânî kelime ve kavram Hz. Ali ve imamlarla özdeşleştirilmiş; kimi zaman da zâhir-bâtın ayırımından ha-

39 Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 204.

40 Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 69.

rekette sözgelimi *sema* (gökyüzü) kelimesi bâtinî açıdan Hz. Peygamber'e, *mâ* (su) kelimesi Hz. Ali'ye hamledilmiştir.⁴¹

Ayyâşî'nin tefsirinde Kur'an'ın tahrife maruz kaldığına işareten eden rivayetlere de yer verilmiştir. Mesela bir rivayete göre Muhammed el-Bâkır, "Cebrail Nahl 16/24. ayeti *ve-izâ kîle lehüm mâ enzele rabbuküm fî 'alîyyin* [Onlara, "Rabbiniz, Ali hakkında size ne indirdi?!" diye sorulacağı zaman...] şeklinde inzal etti." demiştir.⁴² Öte yandan birçok ayetin tefsirinde İsrâiliyyât türü haberler ile mitolojik karakterli rivayetler de zikre değer görülmüştür. Mesela, Ra'd 13/29. ayette geçen ve kısaca "iyi dilek" anlamına gelen *tûbâ* kelimesinin tefsirinde Ebân b. Tağlib'den şöyle bir rivayet nakledilmiştir:

Rasûlullah kızı Fâtıma'yı çok öperdi. Bu yüzden Âişe Rasûlullah'ı paylamak maksadıyla, "Niçin Fâtıma'yı bu kadar çok öpüyorsun ki?!" dedi. Rasûlullah da ona şöyle karşılık verdi: Semaya yükseltildiğimde Cibril beni [cennetteki] Tuba ağacının yanında karşıladı ve bana o ağacın meyvesinden ikram etti. Ben de o meyveyi yedim. Allah o meyveyi bedenimde sperme dönüştürdü. Yeryüzüne indiğimde Hatice ile bir araya geldim; bunun üzerine Hatice Fâtıma'ya hamile kaldı. İşte ben Fâtıma'yı öptüğümde o Tuba ağacının kokusunu hissediyorum.⁴³

Bütün bunların dışında Ayyâşî tefsirinde son derece anakronistik sebab-i nüzuller de zikredilmiştir. Mesela, mazlum olarak öldürülen kişinin velisine/mirasçısına kısas talebiyle ilgili hak ve yetki verildiğini bildiren İsrâ 17/33. ayet, Muhammed el-Bâkır'dan nakledilen bir rivayete göre Hz. Hüseyin hakkında nazil olmuştur.⁴⁴ Bu tür anakronistik sebab-i nüzuller, Kummî tefsirinin mukaddimesinde "te'vili tenzilin-den sonra vuku bulan ayet" formülüyle sözde metodik bir temele oturtulmuştur. Buna göre ayetler her ne kadar Hz. Peygamber devrinde vahyedilmiş olsa da içerdikleri temaların dış dünyadaki reel karşılıkları daha sonraki zamanlarda tezahür edebilir. Bu sebeple denebilir ki Kur'an'daki birçok ayet Hz.

41 Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 55.

42 Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 279.

43 Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 228.

44 Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 313.

Ali ve evladına ait imamet/hilafet hakkının gasp edilmesi, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi, Kaim'in zuhuru ve rec'at gibi meseleler hakkında nazil olmuştur.⁴⁵

Rivayetlerin karakteristiği açısından incelendiğinde Ayyâşi ile Kummî tefsirlerinin hemen hemen aynı nitelikte olduğu sonucuna ulaşılır. Hatta Kummî tefsirinde bilhassa ilk üç halife ile Hz. Âişe, Muaviye, Talha, Zübeyr gibi bazı sahabiler hakkında çok daha ağır ifadeler kullanıldığına tanık olunur. Mesela, Nahl 16/90. ayette geçen *münker* (çirkinlik), *fahşâ* (yüz kızartıcı ahlaksızlık) ve *bağy* (azgınlık) ile Hucurât 49/7. ayette geçen *küfr*, *füsûk* ve *isyândan* maksat, "Fılan, Filan, Filan", yani Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dır.⁴⁶ Yine Kummî tefsirinde imamet, bedâ, rec'at gibi Şii inanç umdeleriyle ilgili izahların daha sık ve daha olgun nitelikte olduğu görülür. Bu durum, Kummî'ye nisbet edilen tefsirin Ayyâşi'nin yaşadığı çağdan daha geç bir dönemde derlenmiş olma ihtimalini düşündürmektedir. Nitekim eserde dirayet kapsamında değerlendirilebilecek türden birçok tevil ve tevcihin bulunması bu ihtimali güçlendirmektedir. Ayrıca bu özelliği dikkate alındığında Kummî tefsirinin tipik bir rivayet tefsiri olarak nitelendirilmesinin isabetsiz olduğu söylenebilir. Evet, bu tefsir rivayet ağırlıklıdır; ancak bilhassa Ali b. İbrahim el-Kummî'den aktarılan pasajlar anlam takdiriyle ilgili birçok tevil ve tercih içermekte ve bu keyfiyet eserin- tıpkı Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ı gibi- rivayet ağırlıklı dirayet tefsiri olarak nitelendirilmesini gerektirmektedir.

Son olarak şunu da belirtelim ki Ahbârîlere göre bir haber salt haber olması hasebiyle değerli olduğu için, imamlardan gelen haberlerin naklinde hemen hiçbir tenkit ölçütüne başvurulmamıştır. Bu durum birçok zayıf ve uydurma haberin Şii-İmâmî kaynaklarda yer alması sonucunu doğurmuştur. Yine bu durum Gulât-ı Şia'ya mensup ravilere ait birçok rivayetin İmâmîyye literatüründe yer almasına yol açmıştır. Nite-

45 Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, I. 26.

46 Bkz. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I. 390; II. 294.

kim gerek Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde gerekse Kummî ve Ayyâşî tefsirlerinde Kur'an'ın lafzen tahrif edildiğine dair bir dizi rivayet yer almakta ve bu rivayetlerin bir kısmı İmam Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık'ın dilinden aktarılmaktadır. Usûlî ekole mensup âlimler bu tür rivayetlerin bir kısmının haber-i vâhid olduğunu, dolayısıyla kesin bilgi ve hüccet değeri taşınmadığını, diğer bir kısmının ise Gulât-ı Şîa'ya mensup kişilerce nakledildiğini söylemişlerdir.⁴⁷ Nitekim Ayyâşî'nin tefsirindeki kimi rivayetlerin Bâtınî-İsmâîlî akaidin kurucu figürü olarak kabul edilen ve kendisine gulûv, irtidat gibi son derece olumsuz nitelikler atfedilen Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh (ö. ?) gibi bazı kişilerden nakledilmiş olması,⁴⁸ salt ahbâra/rivayete dayanan ilk dönem Şîî tefsirlerin özellikle isnat/sûbut açısından son derece problemliliğini göstermektedir.

Burada yeri gelmişken bilhassa İmam Cafer es-Sâdık'ın Zürâre b. A'yen, Câbir el-Cu'fî ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî gibi bazı öğrencilerinin teşbih ve tecsimle ilgili görüşlerini reddettiği ve yakın çevresinde bu tür aşırı fikirleri savunan kişilerden teberri ettiği belirtilmelidir.⁴⁹ Klasik Şîî kaynaklarda yer alan bu bilginin ışığında denebilir ki ayetler üzerinden ilk üç halifeye hakaret etme anlayışı imamlara değil, onların çevresinde öbeklenen ve/veya Ehl-i Beyt taraftarı gibi gözüken kişilere ait olsa gerektir.

(2) Orta (Klasik) dönem veya birinci dirayet dönemi: Bu dönemin başlangıcı ilk dönem Ahbâriliğin iyice zayıflamasıyla eşzamanlı olarak Usûlîliğin güçlenip ön plana çıktığı hicrî beşinci asrın başlarına rastlar. Usûlî ekolün tam anlamıyla ortaya çıkması, daha çok kalamcı kimliğiyle tanınan Şeyh

47 Bkz. Seyyid Murtazâ Rızvî, *el-Burhân fî 'Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, Beyrut 1991, s. 239-261; Rasûl Caferiyyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân*, Kum 1414, s. 77-83.

48 Bkz. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I. 244; II. 119, 350. Şîî-İmâmî kaynaklara göre Abdullah b. Meymûn İmam Cafer es-Sâdık'ın dostudur. İmam'ın vefatından sonra dalalet ve gulûvve sapması, siretinin düzgün olduğu zamanlarda naklettiği rivayetlerin sıhhatini haleldar etmez. Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh", *DİA*, İstanbul 1988, I. 118.

49 Mehmet Atalan, *Şîîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005, s. 117-129.

Müfid (ö. 413/1022) sayesinde gerçekleşmiştir. Şeyh Müfid Bağdat Mu'tezilesi'nin kelâmî görüşleri ile geleneksel Şii düşünceden bir sentez oluşturmuş, böylece Şii-İmâmî düşüncesi oldukça rasyonel bir zemine oturtmuştur. Şeyh Müfid'in talebesi Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) ile Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067) tarafından daha da geliştirilen bu düşünce sistemi kelimeler ve fıkıhın yanı sıra tefsire de yansımıştır. Usûlî düşüncenin tefsirdeki en belirgin yansıması, rivayet geleneğinin sorgulanması ve buna bağlı olarak dirayetin ön plana çıkması şeklinde özetlenebilir. Bu bağlamda erken döneme ait tefsirlerdeki rivayetler tenkit ve tahlile tabi tutulmuş, özellikle Kur'an'ın tahrifine ilişkin rivayetler daha önce de belirtildiği gibi isnadı zayıf veya haber-i vâhid oldukları veyahut gâli raviler tarafından nakledildikleri gerekçesiyle reddedilmiştir. Ayrıca ilk üç halifeye sövgü ve hakaret içeren rivayetler zikre değer görülmemiştir. Bütün bunların yanında Şia'nın bedâ, rec'at gibi tartışmalı inanç konularına ilişkin kimi rivayetler ya reddedilmiş veya tevil yordamıyla makulleştirme yoluna gidilmiştir. Ayrıca imamet ve ismet gibi konularla ilişkilendirilen ayetlerin tefsirinde Mu'tezile'nin lütuf, salah-aslah gibi nazariyelerinden istifade edilmiştir.

Bazı Şii araştırmacılara göre bu dönemin ilk müfessiri Şerif er-Radî (ö. 406/1015)'dir. Beş asırlık bir zamanı kapsayan bu dönemde yetişen birçok Şii müfessir arasında Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044), Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067), Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153), İbn Şehrâşûb (ö. 588/1192), Ebû'l-Fütûh er-Râzî (ö. 550/1155[?]), Kutbüddin er-Râvendî (ö. 573/1178), İbn İdris el-Hillî (ö. 598/1201), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) gibi isimler sayılabilir. Ebû Cafer et-Tûsî'nin *et-Tıbyân fî Tefsiri'l-Kur'ân* isimli meşhur eseri incelendiğinde Şii tefsir anlayışının önceki döneme nispetle son derece rasyonel bir hüviyet kazandığına tanık olunur. Kuşkusuz bu gelişmede Şia-Mutezile etkileşimi, daha doğrusu Şia'nın Mutezile'den etkilenişi başat rol oynamıştır. Bu olgunun tefsirdeki yansımasını Tûsî'nin yanı sıra Ebû'l-Fütûh er-Râzî ve İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî gibi

isimler üzerinde çok belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Nitekim bu son iki Şii müfessir Cârullah ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) öğrencileri arasında yer almakta ve Şia'nın özellikle bedâ ve rec'at gibi problemli telakkilerine delil gösterilen ayetlerin tefsirinde kendi mezheplerinin yaygın kanaatlerine pek sahip çıkmadıklarına tanık olunmaktadır. Buna benzer bir yaklaşımı Tûsî'de de görmek mümkündür. Mesela Tûsî 27.Neml 83. ayetin tefsirinde "Bir grup, rec'at konusunda bu ayetle istidlalde bulundu."⁵⁰ ifadesini kullanmak suretiyle ilgili ayetin rec'at inancına mesnet gösterilmesini isabetli bulmadığını ima etmiştir. Ayrıca Tûsî *et-Tibyân*'ın mukaddimesinde Mu'tezilî müfessir Ebû'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384/994) ile Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) tefsirlerini en güzel tefsirler olarak nitelendirmiştir.⁵¹ Belli ki bu niteleme Tûsî'nin tefsir anlayışındaki bariz Mu'tezile etkisine işaret etmektedir. Aynı etkiyi Tabersî'de de görmek mümkündür. Zira Tabersî *Mecmau'l-Beyân* tefsirini büyük ölçüde Tûsî'nin *et-Tibyân*'ından istifadeyle telif ettikten sonra Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını görmüş ve çok beğenmiş, bunun üzerine *el-Keşşâf* tefsirini *el-Kâfi's-Şâfi fî Telhîsî'l-Keşşâf* adıyla ihtisar etmiştir. Daha sonra kendi tefsiri ile *el-Keşşâf*'taki zarif nükteleri içeren *Cevâmiu'l-Câmi'* isimli başka bir tefsir telif etmiştir.⁵² Bütün bu bilgiler ışığında Şii tefsir tarihindeki birinci dirayet dönemi büyük ölçüde Mu'tezile damgası taşımaktadır denebilir. Ayrıca bu dönemdeki Şii müfessirlerin bir önceki döneme göre çok daha itidalli ve zengin içerikli bir yorum anlayışına sahip oldukları söylenebilir.

Şii tefsirde itidal ya da normalleşme olgusunun temel göstergelerinden biri, Kur'an'da tahrif iddiasının bu dönemde kesin bir dille reddedilmesidir. İkinci bir önemli gösterge, ilk üç halife ile diğer bazı sahabilere hakaret içeren rivayetlere itibar edilmemesi, bir diğer gösterge de birçok ayetin filolojik tahlil, şiirle istişhad, kıraat farklılıklarıyla ilgili izahat gibi çeşitli yönlerden Ehl-i Sünnet müfessirlerinin izahlarıyla bü-

50 Tûsî, *et-Tibyân*, VII. 106.

51 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 1-2.

52 Ayâzî, *el-Müfessirün*, s. 418-422.

yük ölçüde örtüşür biçimde tefsir edilmiş olmasıdır. Bir örnek vermek gerekirse, Şîî rivayet kaynaklarında bedâya mesnet gösterilen “Allah dilediğini silip yok eder; dilediğini sabit kılar.” mealindeki Ra'd 13/39. ayetin⁵³ tefsirinde Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153) bedâ lafzını hiç zikretmemişler; bilakis ayeti sahabe ve tâbiûndan gelen muhtelif görüşler temelinde anlayıp yorumlamayı tercih etmişlerdir.⁵⁴ Bu bağlamda Tabersî sahabe ve tâbiûndan İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hasen el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Dahhâk, İkrime, Süddî gibi müfessirlere ait sekiz farklı yorum zikretmiştir ki bütün bu yorumlar hemen hemen aynıyla Ehl-i Sünnet tefsirlerinde de nakledilmiştir.⁵⁵

(3) Geç dönem veya ikinci rivayet dönemi: Bu dönemin başlangıcı hicrî onbirinci asra rastlar. Zira bu yüzyılda Muhammed Emin el-Esterebâdî (ö. 1033/1624) kadim Ahbârîliği hem ihya etmiş hem de bu düşünceye sistematik bir hüviyet kazandırmıştır. *el-Fevâidu'l-Medeniyye* adlı eserinde, kıyas ve ichtihadın düpedüz bir bidat ve hatta sapkınlık eseri olduğu fikrinden hareketle dinî alanda yegane kaynak olarak imamların ahbârına başvurulması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu anlayış temelinde Usûlî düşünceye şiddetle karşı çıkan Esterebâdî'ye göre nasların gerçek müfessirleri masum imamlardır. Dolayısıyla imamlara ait haberler dinî ahkâmın yegâne kaynağıdır. Kur'an'ın zahiri hüccet sayılamaz; çünkü Kur'an ancak imamlardan gelen haberler sayesinde anlaşılabilir. Ayrıca imamlara ait haberlerin tümü sahih olup yakîn (kesin bilgi) ifade eder.

Esterebâdî'nin bu görüşleri Şîî çevrelerde geniş ölçekli bir kabul gördü ve böylece ilk dönemlerdeki Ahbârîlik beş-altı asır sonra tekrar canlanıp müstakil bir ekol haline geldi. Ahbârîliğin bir-iki asır kadar süren bu altın çağında geniş hacimli ahbar koleksiyonları derlendi. Bunlar arasında Feyz-i

53 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV. 92-134.

54 Tûsî, *et-Tibyân*, VI. 263-264; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, Beyrut 1997, VI. 37-38.

55 Bkz. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987, IV. 337-338; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX. 50.

Kâşânî'nin (ö. 1091/1680) *el-Vâfî'si* ile Hürri el-Âmilî'nin (ö. 1104/1693) *Tafsîlü Vesâilî's-Şî'a ilâ Tahsîli Mesâilî's-Şerîa* (*Vesâilü's-Şîa*) isimli eserleri sayılabilir. Bu iki temel eserin yanında Meclîsî'nin (ö. 1110/1698) *Bihâru'l-Envâr*'ı da zikre değer niteliktedir.

Bu dönemde imamların ahhârını dinde temel kaynak olarak görme anlayışı tefsire de yansdı. Böylece bir bakıma yeniden başa döndü, dolayısıyla tefsirde salt rivayet ve nakil makbul ve muteber görüldü. Feyz-i Kâşânî'nin *es-Sâfî*, Bahrânî'nin (ö. 1107/1695) *el-Burhân* ve Huveyzî'nin (ö. 1112/1700) *Nûru's-Sekaleyn* adlı eserleri bu dönemde telif edilen rivayet tefsirlerinin en meşhurları olarak zikredilebilir. Bu eserler incelendiğinde Usûlilere ait makul ve mutedil tefsir anlayışının büyük ölçüde kaybolduğuna tanık olunur. Mesela Ahbârîliğin ılımlı temsilcilerinden biri olarak kabul edilen ve hocası Molla Sadra (ö. 1050/1641) ile Gazâlî'nin (ö. 505/1111) etkisiyle Şîî-Ahhârî düşünceyi felsefe ve tasavvufla mezcedtiği bilinen Feyz-i Kâşânî'nin tefsirindeki rivayetlerin önemli bir kısmı Kummî tefsirinden iktibas edilmiştir. Bu çerçevede ilk üç halife ile diğer bazı sahabilere lanet ve hakaret dolu sözleri muhtevi rivayetler ile Kur'an'ın tahrif edildiğine ilişkin haberler zikre değer görülmüştür.

Ahhârî olmasından dolayı bir yandan tahrifle ilgili rivayetlerin heder edilmesine gönlü razı olmayan, diğer yandan da Kur'an'ın mevsukiyetine hâlel gelmesini göze alamayan Feyz-i Kâşânî tefsirinin mukaddimesinde bu netameli meseleyi "Kur'an'da tahrif hem var hem yok!" denebilecek bir şekilde sonuçla bağlamıştır. Daha açıkçası, Feyz-i Kâşânî bir yandan tahrif rivayetlerinin aslında Kur'an'ın kendine ilişkin beyanlarına ters düştüğünü söylemiş, bir yandan da Kur'an'da tahrifin vukuu muhtemel oluşundan söz etmiştir. Ancak ona göre tahrif gerçekten vuku bulmuş olsa bile Kur'an'daki temel mana ve mesaja hâlel getirmeyecek düzeyde vuku bulmuştur. Bu bağlamda bazı ayetlerden Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in isimlerinin hazfedilmesi Feyz-i Kâşânî'ye göre zararsız tahrif kapsamında değerlendirilebilir. Kimi mahzuf ibarelerin tefsir

ve beyan kabilinden olması, dolayısıyla Kur'an'ın aslı bir parçasını oluşturmaması da uzak bir ihtimal değildir ve bu ihtimal dâhilinde anlam ve yorum tahrifinden de söz edilebilir.⁵⁶

(4) Son dönem veya ikinci dirayet dönemi: Şîî tefsir tarihinde ikinci rivayet dönemi hicri onikinci asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu asrın ikinci yarısından itibaren Şeyh Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî (ö. 1186/1772) gibi ılımlı Ahbârîlerin uzlaşmacı tutumu ile onikinci asrın müceddidi olarak da anılan Vâhid el-Behbehânî'nin (ö. 1205/1790) gayretleri neticesinde Usûlî düşünce yeniden etkin hale gelmeye başlamıştır. Gerçi bu süreçte Mirza Muhammed Ahbârî gibi bazı şahıslar Ahbârîliği diriltmeye çalışmışlarsa da bu yöndeki gayretler beklenen neticeyi vermemiştir. Sonuçta Usûlîlik Şîî-İmâmî düşünce geleneğinde yeniden hâkim olmuş ve bu hâkimiyetini etkin biçimde günümüze kadar sürdürmüştür. Ahbârîlik ise sözü edilen dönemden itibaren bütün güç ve etkinliğini kaybetmiştir. Bununla birlikte günümüz Şîî dünyasında bazı Ahbârîlerin mevcut olduğu, özellikle Bahreyn'de varlıklarını muhafaza etmeye çalıştıkları bilinmektedir.⁵⁷

Usûlî düşüncenin Ahbârîlik karşısındaki bu zaferi tefsirde dirayet geleneğinin yeniden canlanmasına yol açmış ve bu son dönemde çok sayıda Arapça ve Farsça tefsir kaleme alınmıştır. Son asırdaki Şîî tefsirler arasında başta Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî'nin (ö. 1981) *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı olmak üzere Muhammed Cevâd Belâğî'nin (ö. 1933) *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Seyyid Mirza Hâdî el-Hâîrî'nin (ö. 1949) *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Seyyid Ali el-Hindî'nin (ö. 1375/1956) *el-Furkân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Seyyid Murtazâ el-Müsevî'nin (ö. 1963) *Mevâhibü'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Muhammed Cevâd Mağniyye'nin (ö. 1980) *el-Kâşif fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Banu Emin diye maruf olan Nusret binti's-Seyyid el-İsfahânî'nin (ö. 1983) *Mahzenü'l-İrfân*, Nâsır Mekârim Şîrâzî'nin nezaretinde bir komisyon tarafından telif edilen *Tefsîr-i Numûne (el-Emse)*, Hâşimî Rafsancânî'nin *Tefsîr-i*

56 Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Meşhed trs., I. 36-46.

57 Bu dönem hakkında geniş bilgi için bkz. Uyar, *Ahbârîlik*, s. 325-359.

Rahnûmâ, Seyyid Muhammed el-Müderrisi'nin *Min Hûde'l-Kur'ân* ve Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın *Min Vahyi'l-Kur'ân* adlı eserleri zikredilebilir.

Çağdaş döneme ait Şii tefsirlerin önemli bir kısmı Kur'an'ın tarih-üstü mesajını ön plana çıkarmayı hedefleyen ve/veya tebliğ-irşad amacına hizmet eden bir keyfiyete sahiptir. Sünnî müelliflerin tefsir tarihi kitaplarında "ictimâî tefsir" kategorisinde değerlendirilen *Tefsîru'l-Menâr* ve *Fî Zilâli'l-Kur'ân* gibi tefsirlerin bir anlamda Şii-İmâmî gelenekteki muadilleri olan bu tefsirler arasında Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın *Min Vahyi'l-Kur'ân*, Muhammed Cevâd Mağniyye'nin *el-Kâşif*, Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî'nin *el-Emsel*, Muhammed el-Müderrisi'nin *Min Hûda'l-Kur'ân*, Muhammed eş-Şîrâzî'nin *Takrîbü'l-Kur'ân ile'l-Ezhân* ve bir ölçüde Tabatabâî'nin *el-Mizân* isimli eserleri zikredilebilir.⁵⁸ Geçen yüzyılda telif edilen Şii tefsirlerden birçoğunun "ictimâî tefsir" tarzında olmasının başlıca sebeplerinden biri, yaklaşık iki asra yakın bir mazisi bulunan İslamcılık düşüncesidir. Bir diğer önemli sebep ise İran İslam devrimi tecrübesidir.

Modern dönem Şii gelenekte Şeyh Muhammed Sâdık et-Tahrânî'nin *el-Furkân fî Tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*'ı gibi Selefi çizgiye çok yakın gözüken ve ilmî (bilimselci) tefsir anlayışına ciddi eleştiriler içeren tefsirler bulunduğu gibi, Seyyid Abdülhüccet el-Belâğî'nin (ö. 1979) *Hüccetü't-Tefâsîr*'i gibi Kur'an'la ilgisi olan olmayan her şeyi ihtiva eden ve bu yönüyle Tantavî Cevheri'nin (ö. 1940) *el-Cevâhir*'ine benzetilen⁵⁹ eserler de mevcuttur. Modern dönem Şii-İmâmî tefsir anlayışında dikkati çeken bir husus da mezhep taassubunun önemli ölçüde zayıflamış olmasıdır. Mesela Muhammed Cevâd Mağniyye'nin *et-Tefsîru'l-Kâşif* isimli eseri incelendiğinde bu eserdeki dil ve üslubun son derece ılımlı ve itidalli olduğu, dahası mezhebî taassuba örnek gösterilebilecek hemen hiçbir izah içermediği görülür. Ayrıca Muhammed b. Abdürrahîm et-Tahrânî'nin

58 Bu tefsirler hakkında bilgi için bkz. Marifet, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 270-279.

59 Ayâzî, *el-Müfessirîn*, s. 448-451, 551-556.

(ö. 1951) *Nefehâtü'r-Rahmân* isimli tefsirinde Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebüssuûd (ö. 982/1574), İsmail Hakkı el-Bursevî (ö. 1137/7125) gibi Sünnî müfessirlere sıkça atıfta bulunulması, yine Muhammed Bâkır el-Hüccetî ile Abdülkerîm eş-Şîrâzî'nin *Tefsîr-i Kâşîf*'inde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın *Tefsîru'l-Menâr*'ı ile Seyyid Kutub'un *Fî Zilâl*'inden istifade edilmiş olması⁶⁰ kadim Ehl-i Sünnet-Şîa çekişmesinin son dönemde ciddi ölçüde zayıfladığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Şîî Tefsirlerin Ulûmu'l-Kur'an Açısından Belli Başlı Özellikleri

Bu başlık altında evvela Ulûmu'l-Kur'an sahasında eser veren ilk Şîî müellifin kim veya kimler olduğu konusuna değinmek yerinde olacaktır. Kâşîfûlğitâ'ya (ö. 1954) göre Kur'an ilimlerini cem eden ilk Şîî âlim Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (ö. 207/823)'dir.⁶¹ Kâşîfûlğitâ'nın bu görüşü İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'indeki bir kayda dayanmaktadır; zira İbnü'n-Nedîm Şîilik düşüncesini benimseyen ve takiiyeyi gerekli gören bir kişi olarak tanıttığı Vâkıdî'nin eserleri arasında *Kitâbü'r-Rağîb fî 'İlmi'l-Kur'ân* isimli bir eser zikretmektedir.⁶² Ancak mevcut bilgiler ışığında bu eserin bildik anlamda bir Ulûmu'l-Kur'an kitabı mı yoksa Kur'an tefsiri mi olduğu meselesini açıklığa kavuşturmak pek mümkün gözükmemektedir. Kimi Şîî müelliflere göre ise Kur'an ilimlerini ilk tedvin eden kişi Hz. Ali'dir. Daha açıkçası Hz. Ali hem Kur'an'ı ilk cem eden hem de tarihte ilk defa Kur'an ilimlerinin altmış nevini örneklerle izah eden ve bütün bu izahlarını yazıyla tesbit ettiren kişidir. Bazı Şîî araştırmacılar tarafından Hz. Ali'nin tefsiri olarak nitelendirilen bu metnin⁶³ çeşitli tariklerle nakledildiği ve günümüze kadar geldiği belirtilir. Seyyid Hasan Sadr söz konusu metnin eski bir nüshasının günü-

60 Ayâzî, *el-Müfessirîn*, s. 334-341, 721.

61 Kâşîfûlğitâ, *Aslu's-Şîa*, s. 152.

62 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 127-128.

63 Müsevî, *es-Sîa fî't-Târîh*, s. 203.

müzde *Tefsîru'n-Nu'mânî* diye bilindiğini söyler.⁶⁴ Nu'mânî'ye atfedilen bu eser, Meclisî'nin (ö. 1110/1699) *Bihârü'l-Envâr* isimli rivayet mecmuasının 90. cildinde tam metin olarak yer almaktadır. Meclisî'nin "Emîrû'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib'den Kur'an'daki ayetlerin kategorileri/türleri ve bazı ayetlerin tefsiri hakkında nakledilen ve Nu'mânî kanalıyla aktarılan rivayetler" şeklindeki başlık altında kaydettiği bu metin yine Meclisî'nin belirttiği üzere aslında Nu'mânî'ye ait müstakil bir risaledir. Ne var ki Nu'mânî'nin Cafer es-Sâdık vasıtasıyla Hz. Ali'ye isnat ettiği metinde gerek âmm-hâs, mukaddem-muahhar, azimet-ruhsat gibi teknik terimlerin yer alması, gerek Mücbira ve Zenâdika gibi fırkalardan söz edilmesi, gerekse kimi ayetlerin meşiet, irade, kudret, rec'at, ru'yetullah gibi geç döneme ait kelâmî tartışma konularıyla ilişkilendirilmesi⁶⁵ söz konusu metnin gerçekte Hz. Ali'ye ait olmadığını göstermektedir.

Şîî-İmâmî kaynaklarda Ulûmu'l-Kur'an edebiyatının kurucu figürleri arasında Ebân b. Tağlib'den (ö. 140/758) de sıkça söz edilir. Dâvûdî'nin (ö. 945/1529[?]) sika olmakla birlikte teşeyyu' fikrini benimsemiş bir kişi olarak tanıttığı Ebân b. Tağlib⁶⁶ birçok Şîî araştırmacıya göre *Me'ânî'l-Kur'ân*, *Garîbü'l-Kur'ân* ve kıraat gibi çeşitli alanlarda eser veren ve bu yüzden Ulûmu'l-Kur'an'ın müessisi olarak anılmayı hak eden ilk Şîî âlimdir.⁶⁷ Bunun yanında Übey b. Ka'b *Fezâilü'l-Kur'ân*, Muhammed b. Sâib el-Kelbî *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Hamza b. Habîb el-Kûfî (ö. 156/773) *Muhkem-Müteşâbih*, Abdullah b. Abdırrahmân el-Esamm *Nasih-Mensuh*, Ebû Musa Harun b. Ömer Abdülazîz b. Muhammed el-Mücâşîî (Hz. Ali hakkında inen ayetlere dair) *Esbâbü'n-Nüzûl*, Ebû Ali Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Cüneyd (ö. 381/991) *Emsâlü'l-Kur'ân* sahasında eser veren ilk Şîî âlimler olarak kabul edilir.⁶⁸

64 Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, s. 318, 334.

65 Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, XC. 1-5.

66 Şemsüddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut trs., I. 3.

67 Emin, *el-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, s. 377; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, s. 319-321.

68 Sübhânî, "eş-Şîa ve't-Tefsîr", s. 156-177.

Kur'an ilimleri açısından Şîî tefsir edebiyatının belli başlı özelliklerine gelince, erken dönem Şîî tefsirlerde Ulûmu'l-Kur'an'la ilgili konuların hemen tamamıyla rivayetler çerçevesinde ele alındığına tanık olunur. Mesela Ayyâşî tefsirinin mukaddimesindeki rivayetlerde usûlle ilgili bazı hususlara işaret edildiği görülür ve söz konusu rivayetler ışığında şunlar söylenebilir: Hz. Peygamber ümmete iki büyük emanet ve iki temel kaynak (sekaleyn) bırakmıştır. Kur'an sekal-i ekber, Itret (Ehl-i Beyt ve İmamlar) sekal-i asgardır. Hz. Ali ve diğer imamlar Kur'an tefsirinde mutlak otoritedir. Bu nedenle reyle tefsir caiz değildir. Kur'an'ı anlama ve yorumlamada yegâne otorite imamlardır.

Kur'an'ın üçte biri Ehl-i Beyt ve taraftarları, üçte biri onların düşmanları, diğer üçte biri ise ahkâm ve sair konular hakkında nazil olmuştur. Bununla birlikte, ümmetin kıyame-te kadar ihtiyaç duyacağı her şeyin bilgisi Kur'an'da mevcuttur. Kur'an'ın bir tenzil bir de tevil boyutu vardır. Allah Hz. Peygamber'e hem tenzili hem tevili öğretmiş, o da bütün bu bilgileri Hz. Ali'ye öğretmiştir. Kur'an anlam ve yorum düzeyinde de çift boyutludur. Bu iki boyuttan biri zâhir, diğeri bâtındır. Öte yandan Kur'an'da nâsih-mensuh, muhkem-müteşabih gibi kategorik ayrımlara konu olan ayetler vardır. Nâsih hükmü sabit, mensuh ise hükmü uygulamadan kalkmış nassa karşılık gelir. Muhkem kendisiyle amel olunan, müteşabih ise birbirine benzeyen nasları ifade eder. Yahut muhkem kendisine inanılan ve aynı zamanda hükmüyle amel edilen, müteşabih ise sadece inanca konu olan nasları ifade eder.⁶⁹

Sünnî tefsirlerde selef ulemasından nakledilen görüşlerle büyük ölçüde örtüşen bu tarifler Ayyâşî tefsirinde İmam Cafer es-Sâdık'tan gelen rivayetlere dayandırılır. Buna mukabil Kummî tefsirinin mukaddimesinde nâsih-mensuh, muhkem-müteşabih gibi kavramlar konusunda imamların ahabârına dayanmayan bazı ilginç görüşlere de rastlanır. Mesela Kummî'ye göre nesh zina suçunun cezası, iddet gibi

69 Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, I. 17-29.

çeşitli konularda Cahiliye devrinde cari olan uygulamaların İslamiyet'in ilk yıllarında aynen devam etmesi ve buna paralel hükümler içeren ayetler inmesi, İslam güçlenince ilgili ayetlerdeki hükümlerin değiştirilmesi ve önceki hükümlerin ilga edilmesi demektir. Sözelimi, Cahiliye devrinde bir kadın zina ettiğinde, ölünceye değin evde göz hapsinde tutulur, zinakâr erkek ise bir şekilde cezalandırılırdı. Allah ilkin bu uygulamaya paralel olarak Nisâ 4/15-16. ayetleri inzal etti. Ancak İslam zaman içerisinde güçlenince Nûr 24/2. ayet indi ve bu ayet daha önce nazil olan ayetlerdeki hükümleri nesh etti.⁷⁰

Muhkem-müteşabihe gelince, Kummi'ye göre leş, kan, domuz eti gibi şeylerin haram olduğunu bildiren, muharrematı tâdât eden, abdestin nasıl alınacağını öğreten ve bunların benzeri hükümler içeren ayetlerin tümü muhkemdir. Ancak Kur'an'daki muhkemler ahkâm ayetleriyle sınırlı değildir. Daha açıkçası Kummi'ye göre izaha muhtaç olmayan tüm ayetler muhkemdir. Çünkü bu tür ayetlerin mana ve mesajı gayet sarihdir. Müteşabih ise farklı ayetlerde farklı manalarda kullanılan zû-vücûh lafızları ifade eden bir kavramdır. Mesela fitne müteşabih bir lafızdır. Çünkü bu lafız bir ayette azap (Zâriyât 51/13), bir ayette inkârcılık (Bakara 2/191), bir ayette sevgi (Enfal 8/28), başka bir ayette ise sınanma (Ankebût 29/2) anlamında kullanılmıştır.⁷¹

Usûlî düşüncenin hâkim olduğu ilk dirayet dönemine gelindiğinde nâsih-mensuh, muhkem-müteşabih kavramlarına yüklenen içeriklerin farklılaştığı ve aynı zamanda olgunlaştığı görülür. Yine bu dönemde Şîa'nın nesh anlayışı ile Ehl-i Sünnet'in klasik nesh nazariyesinin büyük ölçüde örtüştüğüne tanık olunur. Mesela Tûsî'nin nesh konusunda zikrettiği görüşler Sünnî kaynaklardaki bilgi, görüş ve değerlendirmelerle hemen hemen aynıdır. O kadar ki Tûsî metni baki hükmü mensuh, metni mensuh hükmü baki, hem metni hem hükmü mensuh şeklindeki nesh nazariyesini benimse-

70 Kummi'ye göre Kur'an'da bu tür nesh örnekleri oldukça fazladır. Kummi, *Tefsîru'l-Kummi*, I. 18-19.

71 Kummi, *Tefsîru'l-Kummi*, I. 19.

miştir. Aynı nazariye Tabersî tarafından da benimsenmiş ve bu çerçevede Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki rivayetlere atfen Hz. Âişe ve radâ ayeti, Hz. Ömer ve recm ayeti gibi örnekler verilmiştir.⁷² Ne var ki bu anlayış çağdaş dönemdeki birçok Şîî âlim ve araştırmacı tarafından isabetsiz görülmüş ve tenkit edilmiştir. Bu tenkidin temel gerekçesi şudur: Metni mensuh hükmü baki bir ayetten söz etmek Kur'an'ın tahrif edildiğini söylemekle eşdeğerdir. Kaldı ki tevatürle sabit olan Kur'an'ın haber-i vâhidle nesh edildiğini söylemek mümkün değildir.⁷³

Şîî gelenekte Kur'an'ın sünnetle nesh edilip edilemeyeceği meselesi de tartışılmış ve bu tartışmada tıpkı Sünnî gelenekte olduğu gibi farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁷⁴ Klasik dönemlerde kimi Şîî âlimler Sünnetin Kur'an'ı nesh edemeyeceğini söylemiş olmakla birlikte son dönemde birçok Şîî âlim Kur'an'daki hükmün mütevatir sünnet veya kati icma gibi kesin bir delille nesh edilebileceği fikrini benimsemiştir.⁷⁵

Usûlî çizgideki Şîî müfessirlerin muhkem-müteşabih konusundaki görüşleri de Sünnî gelenekte yaygın kabul gören telakkilerle büyük ölçüde örtüşür niteliktedir. Mesela Tûsî'ye göre muhkem, lafız ve manası herhangi bir yoruma ihtiyaç duyurmayacak nitelikte açık ve anlaşılabilir ayetleri ifade eden bir kavramdır. "*Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın!*" (En'âm 6/151), "*De ki O Allah'tır, tektir!*" (İhlâs 112/1), "*Rabbin kullarına asla zulmetmez!*" (Fussilet 41/46) gibi ayetler muhkemdir. Buna mukabil mana ve muradı zahirinden anlaşılmayan, farklı anlam ve yorumlara ihtimalli olan ve gerçekte ne manaya geldiği hususunda delile ihtiyaç duyulan ayetler ise müteşabih kategorisindedir. Haberi sıfatlarla ilgili tüm ayetlerin müteşabih olduğunu belirten Tûsî'nin Kur'an'da niçin bu tür ayetlere yer verildiği, diğer taraftan bir ayette

72 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 12-13; a. mlf., *el-Udde*, II. 514-517; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 265.

73 Hûî, *el-Beyân*, I. 201-207; Muhammed Cevâd Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Kum 1420, I. 227-228.

74 Tûsî, *el-Udde*, II. 543-553.

75 Mesela bkz. Hûî, *el-Beyân*, I. 285; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkḥ*, Beyrut 1983, II. 52.

Kur'an'ın tümüyle muhkem, diğer bir ayette tümüyle müteşabih, başka bir ayette ise bir kısmının muhkem bir kısmının müteşabih olarak nitelendirilmesinin ne anlama geldiği gibi meselelerle ilgili izahları da hemen tamamıyla Ehl-i Sünnet ulemasının görüşleriyle aynı nitelik ve içeriktedir. Bununla birlikte, özellikle Tûsî'nin muhkem-müteşabih ayetlerin tasnifi konusunda Mu'tezile'nin tevhid ve adalet ilkelerine paralel bir düşünceye sahip olduğu belirtilmelidir.⁷⁶ Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki Şia'nın muhkem-müteşabih konusundaki ayırt edici görüşü "Müteşabihlerin tevilini kim veya kimler bilebilir?" sorusunun cevabında kendini gösterir. Özellikle Şîî ulemanın Ahbârî kanadına göre müteşabihin tevilini bilen kimseler imamlardan başkası değildir.⁷⁷

Muhkem-müteşabih kapsamında bazı Şîî müfessirlerin hurûf-i mukatta'a ile ilgili izahları da oldukça farklı bir karaktere sahiptir. Bilindiği gibi hurûf-i mukatta'a öteden beri genellikle müteşabihât kategorisinde değerlendirilmiş ve bu gizemli harflerin ne anlama geldiği hususunda çok sayıda görüş beyan edilmiştir. Şîî tefsirlerde hurûf-i mukatta'anın Kur'an'ın isimlerine veya başında bulundukları surenin ismine işaret ettiği gibi bildik görüşler mevcut olmakla birlikte, İmam Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık'tan nakledilen bazı rivayetlerde bu harfler İsm-i A'zam'a veya ebced hesabıyla (hesab-ı cümel) gelecekteki bazı önemli olayların vuku buluş tarihlerine işaret kabul edilmiş ve söz konusu olaylar daha ziyade Emevî saltanatının sona erişiyile ilişkilendirilmiştir. Mesela, A'râf suresinin başındaki *elif-lâm-mûm-sâd* harflerinin tefsirinde nakledilen bir rivayete göre Benî Ümeyye'den zındık bir kişi İmam Muhammed el-Bâkır'a surenin başındaki bu harflerin ne anlama geldiğini sormuş, İmam da ona "Bunlar ebced hesabına göre 161 sene sonra Emevîlerin hakimiyetinin sona ereceğine işaret eder." şeklinde özetlenebilecek bir cevap vermiştir.⁷⁸ Burada şunu belirtelim ki Şîî gelenekte hurûf-i mukatta'anın bu şekilde yorumlanması daha ziyade ri-

76 Tûsî, *et-Tibyân*, II. 396-398.

77 Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I. 187; Kummi, *Tefsîru'l-Kummi*, I. 105.

78 Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, II. 7.

vayet ağırlıklı tefsirlerde görülür. Usûlî çizgideki müfessirler ise genellikle bilindik görüşleri zikretmeyi yeğlemişlerdir.

Esbâb-ı nüzul konusuna gelince, özellikle Ayyâşî ve Kummi'nin tefsirlerindeki sebab-i nüzul rivayetleri incelendiğinde bu iki müfessirin sanki sadece Ali ve evladı ile onların düşmanları hakkında nazil olmuş bir Kur'an'ı tefsir ettikleri düşüncesine kapılmamak işten bile değildir. Çünkü Ayyâşî ve Kummi tefsirlerindeki merviyâyâta göre yüzlerce, hatta binlerce ayet sadece Hz. Ali ve evladı hakkında nazil olmuştur. Nitekim Hz. Ali ve Muhammed el-Bâkır'a isnat edilen kimi rivayetlere göre de Allah Kur'an'ın üçte/dörtte birini Ehl-i Beyt, üçte/dörtte birini ise onların düşmanları hakkında inzal etmiştir.⁷⁹

Kummi, Ayyâşî, Bahrânî ve Feyz-i Kâşânî gibi müfessirler bu rivayetlerdeki içeriği adeta esbâb-ı nüzulle ilgili bir usûl kaidesine dönüştürmüş ve Kur'an'da kâfirler, zalimler ve münafıklardan söz eden hemen her ayetin başta ilk üç halife olmak üzere Hz. Âişe, Talha, Zübeyr, Muaviye gibi sahabiler hakkında nazil olduğuna dair rivayetler aktarmışlardır. Mesela, İmam Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık'a isnat edilen bir sebab-i nüzul rivayetine göre, *"Ayetlerimize yalanan diyen, onlara inanmayı kibirlerine yediremeyen kimseler var ya, işte onlara göklerin [rahmet] kapıları açılmayacaktır. [Dahası] onlar halat iğne deliğinden geçmedikçe cennete giremeyecekler. İşte biz günaha batmış olanları böyle cezalandırırız!"* mealindeki ayet (A'râf 7/0) Talha ve Zübeyr hakkında nazil olmuştur.⁸⁰ Bu tür anakronistik ve aynı zamanda ideolojik içerikli sebab-i nüzuller daha önce de belirttiğimiz gibi Kummi tarafından "tevilî yani dış dünyada tekabül ettiği somut gerçekliği tenzilinden sonra vuku bulan ayet" şeklinde bir formülasyonla sözde metodik bir temele oturtulmuş, böylece birçok ayetin Emevîler, Haricîler, Sünnîler veya Şia'nın hasım addettiği sahabiler hakkında nazil olduğu iddiasına mesnet oluşturulmuştur. Yine bu sayede birçok

79 Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, II. 20-21.

80 Kummi, *Tefsîru'l-Kummi*, I. 234; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, II. 21.

ayetin rec'at, Mehdi'nin zuhuru gibi konular hakkında nazil olduğu iddiası da savunulmuştur. Bütün bunların yanında Şîî müfessirler imamet nazariyesiyle ilgili temel iddialarını da büyük ölçüde esbâb-ı nüzul rivayetleriyle temellendirme yoluna gitmişlerdir. Mesela, Hz. Peygamber'den sonra imamet/hilafet makamına Hz. Ali'nin geçmesi gerektiği iddiası Mâide 5/67. ayetin nüzulüyle ilişkilendirilen ve Şîî âlimlerce mütevatir kabul edilen Gadîr-i Hum rivayetiyle temellendirilmiştir. Şia'nın temel hadis (haber), tefsir ve kelam kaynaklarının yanında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) gibi Sünnî muhaddislerin hadis koleksiyonlarında da farklı varyantlarıyla nakledilen bu meşhur rivayete göre Hz. Peygamber Veda haccı dönüşünde (18 Zilhicce 10/17 Mart 632) Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe'ye 4 km. kadar uzaklıkta bulunan Gadîr-i Hum mevkiinde konaklamış, bu sırada *"Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen buyrukları tebliğ et. Eğer onları tam anlamıyla tebliğ etmezsen elçilik görevini yapmamış olursun. Elçilik görevini yaptığın sürece Allah seni kâfirlere karşı hep koruyacaktır. Bilesin ki Allah kâfirleri emellerine kavuşturmaz!"* mealindeki Mâide 5/67. ayet nazil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber orada hazır bulunan tüm cemaate bu ayeti tebliğ etmiş ve ardından, "Size çok değerli iki şey bırakıyorum. Bunlardan biri Allah'ın kitabı, diğeri Ehl-i beytimdir (itret). Benden sonra bunlara sarılırsanız asla yolunuzu şaşırmasınız." anlamında bir söz söylemiştir. Daha sonra Hz. Ali'yi sağ tarafına alan Hz. Peygamber onun elini tutup kaldırmış ve "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! Onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!" demiştir. Bu sözün ardından aralarında Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in de bulunduğu sahabiler Hz. Ali'yi tebrik etmişlerdir. Medine'ye dönüşte ise dinin kemale erdirildiğini bildiren Mâide 5/3. ayet nazil olmuştur.⁸¹

81 Bu rivayetin Şîî tefsir, hadis ve kelam kitaplarındaki muhtelif varyantları için bkz. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I. 173-175; İbn Tâvûs, *et-Tarâif*, I. 143-153.

Erken döneme ait Şîi tefsirlerde kimi ayetlerin sebab-i nü-zulleri hususunda Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflardan da söz edilmiş ve bu çerçevede genellikle “Âmme (Ehl-i Sünnet) falan ayetin filan hadise hakkında nazil olduğuna dair rivayetler aktarmıştır. Ancak Hâssâ’nın (Şia) merviyâtına göre ilgili ayetin gerçek nüzul sebebi farklıdır.” tarzında ifadeler yer verilmiştir. Mesela Kummî ifk hadisesinden söz eden ayetlerin (Nûr 24/11 ve devamı) tefsirinde Ehl-i Sünnet’in ilgili ayetlerin Benî Mustalik seferi sırasında Hz. Âişe’ye iftira atılması üzerine nâzil olduğu yolunda rivayetler naklettiğini, ancak Şia’nın rivayet kaynaklarında bu ayetlerin Mariye ve ona iftira atan Âişe hakkında indiğini söylemiş ve ardından Hz. Âişe’yi karalamak için uydurulduğunda hiç kuşku bulunmayan şu ilginç rivayeti kaydetmiştir:

Hz. Peygamber, [Mariye’den doğma] oğlu İbrahim ölünce çok üzüldü. Bunun üzerine Âişe “Niçin üzülüyorsun ki?! İbrahim aslında [senin değil Kıptî] Cüreyc’in oğlu idi.” dedi. Bu sözü işitince Hz. Peygamber Ali’yi çağırdı ve ona Cüreyc’i öldürmesini emretti. Ali kılıcını kuşanıp Cüreyc’i katletmeye gitti. Kıptî Cüreyc evinin bahçe kapısını çalan Ali’nin yüzündeki öfkeyi fark edince kapıyı açmayıp geri döndü. Ancak Ali duvardan atlayıp bahçeye girdi ve Cüreyc’i kovalamaya başladı. Derken, Cüreyc can havliyle bir hurma ağacına tırmandı. Ali de onun ardından ağaca tırmandı ve tam yakalayacağı sırada Cüreyc kendisini aşağı attı. Bu esnada Cüreyc’in avret yeri gözüktü ve bu durum Ali’yi hayrete düşürdü. Çünkü adam bir hünsâ, yani ne erkek ne kadın idi. Bu yüzden Ali adamı öldürmekten vazgeçti ve geri dönüp durumu Hz. Peygamber’e bildirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt’ten bu belayı savuşturan Allah’a hamdetti.⁸²

Ayyâşî, Feyz-i Kâşânî gibi Ahbârî ekole mensup Şîi müfessirlerin tefsirlerinde de buna benzer rivayetlere sıkça rastlamak mümkündür. Yine bu müfessirlere ait tefsirlerde Kur’an’daki müphem lafızların medlulleri çok kere Ehl-i Beyt ve düşmanlarından ibaret sayılmıştır. Hemen tamamı İmam Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık’ın dilinden aktarılan rivayetlere göre Kur’an’da müphem lafızlarla yerilen tüm insanlar daha

82 Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, II. 77. Ayrıca bkz. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru’s-Sâfî*, III. 425.

önce de ifade ettiğimiz gibi Şia'nın düşman saydığı sahabilere, buna mukabil halife, imâm, vâris, velî, vezîr, emîn, hüdâ, hâdî, nûr, sebîl, sırat, mizan, sünnet, vesîle, şâhit, meşhûd, şehîd, şühedâ, kavî, sıdk, sâdik, siddîk, musaddîk, silm, din, iman, islam, ihsan, rıdvan, cennet, fitrat, saat, kible, bakiyye, yûsr, abd, ibâd, vâlid, insan, racûl, ricâl gibi kelimeler ve kavramlar ile es-sırâtü'l-müstakîm, sâlihu'l-mü'minin, imâmü'n-mübîn, en-nebeü'l-azîm, üzünü'n-vâiyeh, el-urvetü'l-vüskâ, lisânü sıdk, hablullah, hüccetullah, kelimetullah, zikrullah, rahmetullah, fazlullah, nimetullah gibi terkip ve tabirlerin tümü özelde Hz. Ali'ye genelde imamlara hamledilmiştir.⁸³ Diğer taraftan Kur'an'daki meseller de benzer şekilde tefsir edilmiştir. Mesela, A'râf 7/58. ayetteki arazi-ekin-bitki meselindeki güzel nitelermeler Kummî tefsirinde imamlara, kötü nitelermeler ise onların hasımlarına hamledilmiştir.⁸⁴ Buna mukabil Usûlî çizgideki Şîî müfessirler mesellerle ilgili bu tür yorumlara itibar etmemişlerdir. Mesela Tûsî A'râf 7/58. ayetteki meseli İbn Abbas, Hasen el-Basrî, Mücâhid, Katâde ve Süddî'ye atfen mümin-kâfir karşıtlığı bağlamında izah etmiştir.⁸⁵

Klasik Şîî tefsirlerde Kur'an'ın faziletleriyle ilgili rivayetler de önemli bir yer tutar. Öyle ki Ayyâşî'nin tefsirinde her surenin faziletine dair bir veya birkaç rivayet nakledilmiştir. Buna karşılık Kummî tefsirinde Fezâilu'l-Kur'an'la ilgili hemen hiçbir rivayete yer verilmemiştir. Benzer şekilde Tûsî de bu tür rivayetlere pek itibar etmemiş; ancak tefsirinde Tûsî'den çok büyük ölçüde faydalandığı bilinen Tabersî selefinin aksine her surenin fazileti hakkında rivayetler zikretmiş ve bu rivayetlerin hemen tamamını Übey b. Ka'b'a nisbet etmiştir.

Ulûmul-Kur'an bağlamında Şîî müfessirlerin kıraat ve ahruf-i seb'a meselesindeki görüşlerine de kısaca değinmek gerekir. İmâmiyye Şiası'nın Kur'an kıraatleriyle ilgili en dik-

83 İbn Şehrâşûb, *Menâkıbû Âli Ebi Tâlib*, III. 46-105; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXXV. 326-426; XXXVI. 1-59.

84 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I. 238.

85 Tûsî, *et-Tibyân*, IV. 433. Ayrıca bkz. Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, IV. 216.

kat çekici görüşü, yedi kıraatin mütevatir olduğu yönündeki Sünnî anlayışın mesnetsiz olduğu şeklinde özetlenebilir ve Şii-İmâmî gelenekte yaygın kabul gören bu görüş Ehl-i Sünnet'e reddiye olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte Şia'nın kıraat tartışmasında tevatür keyfiyetini reddetme gerekçeleri dikkate değer niteliktedir. Zira Şii ulemanın bilhassa kıraatlerin senetlerinin literatürdeki yaygın ve yerleşik mütevatir tanımıyla örtüşmediğini, dolayısıyla bu senetlerin gerçekte haber-i vâhid olarak nitelenmesi gerektiğini söylemeleri, Sünnî âlimlerin bu konuyla ilgili genel kabullerini en azından tartışmaya açık hâle getirmektedir. Buna mukabil, Şia'nın Âsım kıraatini tercih etmesi ve Muhammed Hâdî Marifet gibi bazı çağdaş Şii araştırmacıların bu kıraati ilk asırdan bugüne değin tüm Müslümanlar nezdinde en popüler kıraat olarak nitelendirmesi ideolojik temelli gözükmektedir. Daha açıkçası, Şia'nın kıraat tercihinde Âsım kıraatinin faikiyetinden ve/veya Müslümanlar nezdinde genel kabul görmüş olmasından ziyade bu kıraatin senedinin Ebû Abdırrahmân es-Sülemî vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanması belirleyici rol oynamıştır denebilir.⁸⁶ Bununla birlikte özellikle Tûsî ve Tabersî gibi bazı müfessirler ayetlerin tefsirinde birçok farklı kıraatten söz etmişler, hatta kimi zaman şâz kıraatlerle istidlalde bulunma yoluna gitmişlerdir.

Ahruf-i Seb'a meselesine gelince, erken dönem Şii ahbâr edebiyatında Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair birkaç rivayet yer almaktadır. Bunlardan biri İmam Cafer es-Sâdık'a atfedilmiştir. Ancak Cafer es-Sâdık'tan Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna dair başka bir rivayet daha nakledilmiştir. Benzer içerikte bir rivayet İmam Muhammed el-Bâkır'dan da nakledilmiştir.⁸⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla erken dönem Şii gelenekte yedi harfle ilgili hadislerin sübut ve delaletine ilişkin bir değerlendirme yapılmamış, dolayısıyla konuyla ilgili hadisler yorumsuz olarak aktarılmıştır. An-

86 Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara 2009, s. 248.

87 İbn Bâbeveyh el-Kumî, *el-Hisâl*, Kum 1403, II. 358; Küleynî, *el-Kâfî*, I. 630.

cak hicrî beşinci asrın başında Usûlî düşüncenin hâkim olmasını izleyen süreçte Tûsî ve Tabersî gibi bazı meşhur Şîî müfessirler, Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin görüşü kendi dönemlerindeki hâkim Şîî görüş olarak belirtmişler, bununla birlikte ahurf-i seb'a hadislerini reddetme yoluna gitmemişlerdir. Buna benzer bir yaklaşım geç dönemde Feyz-i Kâşânî tarafından da benimsenmiştir. Son döneme gelindiğinde ise Şîî âlimler ahurf-i seb'a konusunda üç farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Müfessir Cenâbezi (ö. 1909) Kur'an'ın farklı lafızlar içeren farklı vecihlerde nazil olmasının mümkün olduğu düşüncesinden hareketle yedi harf hadislerini ihticaca elverişli görmüş ve bu çerçevede ahurf-i seb'a tabirinin muhtemel anlamları üzerinde durmuştur. Çağdaş Şîî araştırmacı Hâdî Marifet ise Ehl-i Beyt imamlarından gelen ahurf-i seb'a hadislerinin mevsuk olmadığını söylemekle birlikte Sünnî kaynaklardaki diğer hadisleri reddetme yoluna gitmemiş ve dolayısıyla bu konuda nispeten ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. Buna karşın Muhammed Cevâd el-Belâğî ve Ebû'l-Kâsım el-Hûî gibi Şîî müfessirler, galip ihtimalle Sünnî gelenekteki yedi mütevatir/sahih kıraat anlayışını reddetme saikiyle Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna ilişkin rivayeti tek sahih hadis kabul edip ahurf-i seb'a hadislerinin tümünü asılsız saymışlardır.⁸⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Şîî-İmâmî tefsir kültürü tıpkı Ehl-i Sünnet geleneğinde olduğu gibi rivayet ve dirayet şeklinde iki ana damara sahiptir. Salt nakilcilikten ibaret olan rivayet damarı on ikinci imamın gaybete intikal tarihinden hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar Şîî tefsir geleneğini besleyen tek damardır. Bu dönemde ayetler imamlardan gelen haberler ışığında yorumlanmış, anlam ve yorumu hususunda herhangi bir haber bulunmayan ayetleri izahtan uzak durulmuştur. Re'yle tefsiri asla caiz görmeyen bu anlayış geç dönemde Bahrânî ve

Huveyzî gibi Ahbârî müfessirlerce de benimsenmiştir. Buna mukabil Usûliyye ekolüne mensup müfessirler Kur'an'ın salt imamlara değil bütün insanların idrakine sunulmuş bir ilâhî mesaj olduğu düşüncesinden hareketle reyle tefsiri caiz, hat-ta gerekli görmüşler ve Kur'an'ı bu anlayış temelinde tefsir etmişlerdir. Usûlî düşüncenin hicrî beşinci asrın başlarından itibaren güçlenip ön plana çıkmasıyla birlikte Şîî tefsir gele-neği hem makul hem mutedil bir zemine oturmuştur. Zira bu dönemde yetişen Ebû Cafer et-Tûsî ve Ebû Ali et-Tabersî gibi meşhur müfessirler erken dönem Şîî tefsirlerdeki birçok riva-yeti zikre değer görmemişler, ayrıca ilk üç halife ile diğer bazı sahabilere hakaretler içeren rivayetlere itibar etmedikleri gibi Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasını da kesin bir dille reddetmiş-lerdir. Şîî tefsir geleneğindeki bu makul ve mutedil anlayışın teşekkülünde Mutezile-Şia etkileşiminin çok büyük bir rol oy-nadığı şüphesizdir. Hicrî onbirinci asırda Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin çabalarıyla müstakıl bir ekol haline gelen Ahbârî düşünce Şîî tefsir geleneğinde bir nevi başa dönüş de-nebilecek bir tecrübe yaşanmasına yol açmışsa da bu dönem fazla uzun sürmemiş, hicrî onüçüncü asırdan itibaren Usûlî düşünce yeniden hâkim unsur haline gelmiş ve hâkimiyetini günümüze kadar sürdürmüştür. Nitekim son döneme ait Şîî tefsirlerin hemen tamamı Usûlî düşünce paralelinde telif edil-miştir. Ayrıca geçen asırda birçok Şîî müfessir "ictimaî tefsir" kapsamında değerlendirilen eserler vermiş ve bu eserlerde Kur'an'ın mezhebî polemiklere kurban edilmemesine özen gösterilmiştir.

MİHNE HÂDİSESİ VE HÂLKU'L-KUR'AN MESELESİNİN TEFSİRDEKİ MALİYETİ

Giriş

Mihne İslam düşüncesinde travmalara yol açan, bilhassa kelimeler sahasında gerek söylem gerek sistem açısından ciddi kırılmalara zemin oluşturan bir hadisedir. Fiilî olarak hicrî 218 (833) yılında Abbasi halifesi Me'mûn (ö. 218/833) tarafından başlatılan ve ilk planda kadılar, ardından halk üzerinde nüfuz sahibi olan muhafazakâr fukahâ ve Ehl-i hadis ulemasını Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın yaratılmışlığı) konusunda sorguya/sigaya çekmek, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini reddeden kadılar ve âlimlere resmi görev vermemek, şahitliklerini kabul etmemek gibi baskı ve şiddet politikalarıyla tatbik mevkiine konulan Mihne siyaseti Halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili ihtilaflar bağlamında tefsir sahasına da farklı şekillerde yansımıştır.

Halku'l-Kur'an meselesi klasik kelimeler ve tefsir literatüründeki ele alınış biçimiyle ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili görüş ayrılıklarından kaynaklanan bir tartışma konusu gibi görünse de özellikle Mihne hadisesinin arka planındaki siyasi hesaplaşma ve rövanş alma gibi faktörlerle ilintili derin bağlamlara sahiptir. Nitekim Halku'l-Kur'an meselesini siyasi içerikli bir dinî söylem olarak nitelendiren Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre, ilk defa Emevîler döneminde Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan (ö. 128/745) gibi isimler tarafından ortaya atılan bu fikir, saltanat makamındaki yanlış ve haksız icraatlarını Allah'ın ezeli takdiri olarak takdim eden Emevî idaresinin cebr doktrinini çürütmek ve bu minvalde yürütülen siyasi muhalefeti teorik ve teolojik çerçevede gerekçelendirmek maksadıyla savunulmuştur. Ancak sonuçta her iki isim de Emevîler tarafından katledilmiştir. Öte yandan

Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'ın döneminde "Kur'an'ın mahlûktur." fikri Emevîlere muhalefeti sembolize ederken Mihne sürecinde Ehl-i hadis ve muhafazakâr fukahânın savunduğu "Kur'an mahlûk değildir." fikri Abbasi idaresine muhalefetin sembolü hâline gelmiş ve Emevîlere sıcak bakan çevrelerce benimsenmiştir.¹

Mihne sürecinin başlamasında Bısr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ve İbn Ebî Duâd (ö. 240/854) gibi isimlerin Halife Me'mûn'u etki altında bırakmasının önemli rol oynadığı genellikle kabul edilen bir husustur. Ancak halifenin devletle ilgili siyasi projelerini hayata geçirme noktasında Mu'tezili kelimcileri kullanmış olma ihtimali de pekâlâ söz konusudur. Bu noktada Mihne siyaseti ve Halku'l-Kur'an meselesinin salt teolojik temelde izah edilmesinin pek isabetli olmayacağı özellikle vurgulanmalıdır. Nitekim bir değerlendirmeye göre Merv'in hilafet merkezi olarak seçilmesi ve Fazl b. Sehl'in (ö. 202/818) vezir yapılmasında olduğu gibi İran asıllı kişilerin yönetimde güç ve nüfuz kazanmasının yanı sıra Me'mûn'un birtakım icraatlarının başta Bağdat olmak üzere çeşitli vilayetlerde ayaklanmalara sebep olması, Ali evladının bazı vilayetlerde iktidarı ele geçirmek için isyan etmesi gibi hususlar göz önüne alındığında Mihne'yi yalnızca bir inanç kaygısına indirgemenin mümkün olmadığı anlaşılır.²

Bu açıdan bakıldığında Mihne hadisesi/siyaseti hilafet makamı ve halifenin dinî yetkisinin vurgulanması yanında siyasi otorite karşısında bağımsız davranıp muhalif tavır alan ve halk üzerinde halifenin gücünü dengeleyecek ölçüde nüfuz sahibi olan muhafazakâr ulema ve fukahânın bastırılmasını, özellikle de Bağdat'taki âlimlerin gücünün sınırlandırılmasını amaçlayan merkezî otorite ile çevresel güçler arasındaki

1 Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Musakkafun fi'l-Hadâratî'l-Arabiyye*, Beyrut 1995, s. 97-98.

2 Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 27. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999, s. 42-56; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul 2006, s. 99-109.

siyasi mücadele olarak da yorumlanabilir.³ Yine bu hadise Me'mûn ile kardeşi Emin (ö. 198/813) arasındaki iktidar mücadelesinde Me'mûn'un Fars, Emin'in Arap unsurundan destek alması, bu arada muhafazakâr ulemanın Emin'den yana olması ve sonuçta iktidar mücadelesini kazanan Me'mûn'un rövânşist bir tavırla Halku'l-Kur'an konusunu bahane ederek, üstelik bu konuda ne düşündüklerini peşinen bilerek söz konusu ulemadan hesap sorması ve hatta onlar vesilesiyle Mevali adına Araplardan intikam alması şeklinde de okunabilir. Zira Abbasi ihtilalinin başarıya ulaşmasıyla birlikte Araplar için hâkimiyet devri sona ermiştir. Ayrıca Abbasilerin iktidarı ele geçirmesini müteakiben Araplarla Mevali arasındaki statü farkı ortadan kalkmış, hatta Mevali Araplara karşı üstünlük sağlamıştır.⁴

Tam bu noktada, Emevîlerden itibaren süregelen Arap-Mevali çatışmasının⁵ Abbasi halifesi Hârûnürreşid'in (ö. 193/809) ölümünden sonra, oğulları Emin ile Me'mûn arasındaki mücadele vesilesiyle tekrar alevlendiğini hatırlatmak gerekir. İlk bakışta salt taht kavgası gibi görünen bu mücadelenin temelinde Arap ve Fars unsurları arasındaki faikiyet ve hakimiyet mücadelesi de yatmaktadır. Şöyle ki Arap asıllı Abbasi veziri Fazl b. Rebî' (ö. 208/823) tarafından desteklenen Emin hem anne hem baba tarafından asil (Arap) ol-

3 Fehmi Ced'ân, *el-Mihne: Bahs fî Cedeliyyeti'd-Dîni ve's-Siyâsi fî'l-İslâm*, Amman 1989, s. 280-284.

4 Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s. 124.

5 Emevîler döneminde Arapçılık zihniyetinin Mevali algısını tespit açısından İbn Abdîrabbîh'in (ö. 328/940) "Fanatik Araplar" başlığı altında zikrettiği şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir: "Araplar arasında 'Namazı ancak eşek, köpek ve Mevla bozar' gibi sözler söylenirdi. Araplar Mevali'yi künyeleriyle çağırılmazlar, onlara yalnızca isim ve lakaplarıyla hitap ederlerdi. Yine Araplar Mevali ile yan yana yürümezler, merasimlerde onları öne geçirmezlerdi. Araplar yemeğe oturduklarında Mevali'ye mensup olan kişi/kişiler ayakta dururdu. Ayrıca Mevali'den birini yaşına, ilmine ve faziletine hürmeten yemeğe davet etseler, görenler onun Arap olmadığını anlasınlar diye mutfak tarafına oturturlardı. Bir cenazede Arap bulunduğu, toy ve tecrübesiz olsa dahi namazı ona kıldırır, Mevali'den birini imam seçmezlerdi. Yine Mevali statüsündeki bir kızla evlenmek isteyen kişi onu babasından ya da kardeşinden değil, Arap efendisinden ister; ancak efendisi razı olursa evlenirdi". Ebû Ömer İbn Abdîrabbîh, *el-İkdû'l-ferîd*, Kahire 1952, III. 412-413.

ması hasebiyle Arapların asabiyet duygularını okşayan bir kişidir. İran asıllı Fazl b. Sehl (ö. 202/818) tarafından desteklenen Me'mûn ise annesinin İranlı bir cariye olması hasebiyle gayri Arap unsurların teveccühüne mazhar olan bir şahsiyettir.⁶ Sonuçta Emin ile Me'mûn arasındaki mücadele, iki kardeş arasındaki bir taht kavgası olduğu kadar Arap nüfuz ve otoritesinin devlet idaresinde hâkim olması için çalışan Fazl b. Rebi' ile idarede İran geleneğini sürdürmek isteyen Me'mûn'un müstakbel veziri Fazl b. Sehl'in şahsında tebarüz eden bir Arap-Mevali mücadelesidir.⁷

Mihne Hadisesi/Siyaseti ve Halku'l-Kur'an Meselesi

Mihne siyasetinin görünürdeki temel gerekçesi Halku'l-Kur'an meselesidir. Klasik ve modern döneme ait kaynaklarda bu meselenin kökeni, Yahudi etkisi, Hristiyan ilahiyatında Hz. İsa'nın ezeli kelim olarak nitelendirilmesi ve bu nitelemenin Kur'an'da Hz. İsa'ya atfen kullanılan *kelimetuhû* (Nisa 4/171) tabiriyle ilişkilendirilmesi, Yunan felsefesindeki Logos nazariyesi gibi dış faktörler ile İslam kelimindeki ilâhî isim ve sıfatların mahiyetiyle ilgili ihtilaflara bağlanmıştır.⁸ Halku'l-Kur'an meselesinin kökeninde bütün bu faktörlerin izine az çok rastlanabilir. Ancak bu mesele teolojik içermelelerinin yanında siyasi ve ideolojik bağlamlara da sahiptir. Nitekim bir değerlendirmeye göre Me'mûn'un hilafet döneminde Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an nazariyesinin bir bakıma resmî ideoloji hâline getirilmesinde Kur'an diline atıfla Arapçayı kutsallaştıran⁹ ve kendilerini bizzat Allah tarafından vazedilmiş bir dilin yeryüzündeki seçkin sahipleri gibi gören Arapçılık zihniyetine karşı bu nazariyenin bir anti-tez sunuyor olmasının etkisi büyüktür. Buradan hareketle denebilir ki

6 M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, I. 254.

7 Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 75-77.

8 Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 1997, XV. 371-372.

9 Arapçaya kutsallık atfetme hususunda Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) Yûsuf 12/2. ayetteki *innâ enzelnâhu kur'ânen arabîyyen* ifadesinin tefsirinde naklettiği rivayet kaynaklı bilgi ve görüşlere bakılabilir. Şihâbüddin el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*. Bevrut 2005. VI. 364-366.

Mevali diye anılan gayri Arap unsurlar Me'mûn'la birlikte yakaladıkları iktidar fırsatını değerlendirmek ve Halku'l-Kur'an nazariyesini gündeme taşıyarak Arapların kendilerini üstün görme vesilelerini bertaraf etmek istemişlerdir.¹⁰

Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an nazariyesine şiddetle karşı çıkan zümrenin Ehl-i hadis zümresi olması ve çoğunlukla Araplardan oluşan bu zümrenin dinî düşünce yapısında seçkinlik vurgusunun önemli bir yer tutması da meselenin temelinde siyasi ve ideolojik saiklerin hatırı sayılır bir yer işgal ettiğini gösterir. Nitekim Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Şerefü Ashâbî'l-Hadis* adlı eserindeki ifadelerle göre Ehl-i hadis, bütün ümmet içerisinde kendilerinin çok özel bir misyon sahibi olduğuna inanır. Bu inanca göre Allah Ehl-i hadisi şeriatın rûkûnları kılınmış ve her türlü çirkin bidati onların eliyle yıkmıştır. Ehl-i hadis ümmet içerisinde Allah'ın dininin en güvenilir emanetçileri, şeriatın bekçileri, gerçek ilim hazineleridir. Ehl-i hadis Allah tarafından Hz. Peygamber ile ümmet arasında vasıta kılınmıştır. Adillik sıfatıyla muttasıf olan Ehl-i hadis hevaya yönelmez, reye iltifat etmez. En doğru yol, Ehl-i hadisin yoludur.¹¹

Bu noktada Ehl-i hadis zihniyetinin teşekkülünde büyük rol oynayan ve Halku'l-Kur'an fikrini küfürle eşdeğer sayan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) Arap olduklarını hatırlatmakta fayda vardır. Bu isimlerin başını çektiği Ehl-i hadisin din anlayışında Araplık ve Arapçılık önemli bir rol oynamış, hatta Arapları sevmek imanının bir şubesi sayılmıştır. Öte yandan, Arapların yoğunlukta bulunduğu, istikrar ve muhafazakârlığın hâkim olduğu Mekke ve Medine sünnet yurdu kabul edilmiş, buna karşılık Mevalî'nin yoğunlukta olduğu, hızlı bir sosyal değişimin yaşandığı Irak ise Ehl-i re'yin merkezi olarak tarihe geçmiştir.¹²

10 Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 120-121.

11 Ebû Bekr Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbî'l-Hadis*, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 8-9.

12 Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 62-63.

Bütün bu verilerden az çok anlaşılacağı gibi, en azından bir yönüyle Arap-Mevali çatışmasıyla ilgili olan ve bu yönüyle siyasi hesaplaşmaya vesile kılınan Halku'l-Kur'an meselesinin tefsirdeki izdüşümleri bahsine geçmeden önce Mu'tezile ve muhaliflerinin bu mesele etrafında ne söylediklerini kısaca aktarmakta fayda vardır. Mu'tezile'ye göre Kur'an, Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahyedilen mu'ciz bir kelamdır. Buna böyle inanmak dinin olmazsa olmazlarından (zarûrât-ı dîniyye).¹³ Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) ifadesiyle, elimize alıp okuduğumuz, cami ve mescitlerin mihraplarında dinlediğimiz, yazıya dökerek Mushaf hâline getirdiğimiz Kur'an metni hiç şüphesiz Allah kelamıdır.¹⁴ Ancak bu kelâm mahlûk, muhdes, mef'ûl ve mec'ûl bir kelamdır. Mu'tezile bütün bu sıfatlarla muttasıf olan Kur'an'ın zât-ı ilâhiyyeden ayrı olduğu ve sırf kulların faydası için Allah'ın yaratmasıyla sonradan vücut bulduğu görüşünde hemfikirdir.¹⁵

Evet, Mu'tezile'ye göre Kur'an kadîm değil hâdis bir kelâmıdır. Peki, kelâm nedir? Kâdî Abdülcebbar'a göre kelâm, makul (insan tarafından kavranabilir) olan ve harflerle seslerden oluşan bir şeydir.¹⁶ Diğer bir deyişle, kelâm, insanın idrak ve algısına açık olan, varlığı dilde somutlaşan, düzenli ve sistemli bir yapıya sahip bulunan harf ve seslerden ibarettir. Harfler ve sesler kelâmın olmazsa olmaz iki parçasıdır.¹⁷ Allah'ın kelâmı da bundan farklı bir mahiyete sahip değildir. Daha açıkçası, ilâhî kelim da insanın tecrübe dünyasındaki makul kelim türünden olup manzum harflerden ve birbirinden bağımsız (kesik) seslerden müteşekkildir. Ayrıca kelâm-ı ilâhî, Allah'ın cisimlerde yaratmış olduğu bir arazdır. Çünkü o, işitilen ve manası anlaşılan bir şey olup bekası yoktur.¹⁸

13 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'an)*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Kahire 1961, VII. 61.

14 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1965, s. 550.

15 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 3.

16 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, Kahire trs., s. 306.

17 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 6-13.

18 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 3-6.

Mu'tezile daha önce bahsi geçen siyasi ve ideolojik saiklerin yanı sıra gerek Hz. İsa'nın bir "Kelime" (Logos) olarak Tanrı'da ezeli olarak var olduğunu iddia eden Hristiyanlara karşı tevhid inancını savunma hattında esas ittihaz ettiği bilgi nazariyesinden, gerekse Usûl-i hamsenin ilk maddesini oluşturan tevhid ilkesine hâlel getiren teaddüd-i kudema problemini ortadan kaldırma gayretinden dolayı Kur'an'ın kadim olmadığı noktasında ısrar etmiştir. Mu'tezile'nin bilgi teorisi ne göre kelimeler dışı vurdukları anlamlardan başka, içlerinde gizledikleri ayrı bir anlam potansiyeline sahip olamaz. Bu yüzden Kur'an'ın önümüzde duran ve yaratılmış kelimelerde bulunan makul anlamından başkaca bir kadim manası yoktur. Kısaca kelâmullah denen şey, mahlûk ve muhdes olarak idrakimize sunulmuş olan Kur'an'dan başka bir şey değildir.

Mu'tezile bu konuda bir dizi akli istidlalde bulunmuştur. Bu istidlallere göre Kur'an metninde harfler ve seslerden oluşan lafızların bir mahalde bulunması zorunludur. Bir mahalde bulunan şeyin kadim olması söz konusu değildir. Ayrıca parçalardan oluşan her şey hâdistir. Kelâmullah da harfler ve sesler gibi parçalardan oluşur. Bu sebeple Kur'an hâdistir. Diğer taraftan kelimelerin doğası gereği zamansaldır. Nitekim Kur'an metnindeki cümlelerde kelimelerin, kelimelerde harflerin öncelik ve sonralığı vardır. Yine her ayetin başı ve sonu vardır. Bu tür özelliklere sahip olan bir şeyin kadim olması mümkün değildir. Keza inzal ve tenzil edilmiş bir şeyin kadim olması da söz konusu değildir. Bütün bunların yanında kelimelerin Allah'ın zâtî değil, fiili bir sıfatıdır. Fiili sıfatın ezeli olması mef'ûlün de ezeli olmasını gerektirir. Kelam sıfatının kadim ve Allah'ın zatına ait olması bu sıfatın tabiatına aykırıdır. Çünkü kelimelerin Allah'ın zatına izafe etmek, bunun içermesindeki başkası için söylenmişlik ve faydalılık hususiyetini ortadan kaldırır. Eğer Allah kendinde mütekellim ise bunun kime ne faydası vardır? Diğer bir deyişle, Allah'ın kendinde mütekellim olmasının veya ezelde hitabına muhatap olacak hiç kimse yokken emir, yasak bildiren ifadelerle kendi kendine konuşmasının ne anlamı olabilir?¹⁹

19 Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu*, Ankara 2004, s. 31-41.

Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an nazariyesi öz/özet olarak budur. Bu nazariyeye şiddetle karşı çıkan ve bu yüzden Mihne sürecinde ağır tazyike uğrayan Ahmed b. Hanbel'in görüşü -ki bu görüş bilahare Selefiyye'nin kahir ekseriyetince de benimsenmiştir- de özetle şudur: Kur'an Allah kelamı olup mahlûk değildir. Hem lafzı hem manası Allah'ın zatıyla kaim olup kadimdir. Kur'an sadece manalardan veya sadece lafızlardan değil, lafızların ve manaların tümünden ibarettir. Bu sebeple lafız ve mana ayrımı yapılmadan Kur'an'ın Allah kelamı olduğu kabul edilmelidir. Nitekim kelimadan anlaşılan mana da budur. Kur'an her yönüyle Allah kelamı kabul edildiğinde, ayetleri oluşturan harfler ve kelimelerin zât-ı ilâhiyye ile kaim olması bunun kaçınılmaz sonucu olur. Şu halde, kelam Allah'ın zatında mevcut bir mana (kelâm-ı nefsi) değildir. Harf ve sestten yoksun olan bir kelam tasavvur olunamaz; dolayısıyla zat ile kaim bir manadan ibaret olan kelâm-ı nefsi fikri Allah'ın mütekellim olduğunu kanıtlamaz. Kur'an, Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilen mananın lafza büründürülmüş şekli ve ibaresi değil, hem lafız hem de mana itibariyle Allah'ın zatı ile kaim olan kelimadır. Kaldı ki Kur'an'ın mahlûk olduğunu gösteren hiçbir ayet mevcut değildir. Cehmiyye ve Mu'tezile'nin delil gösterdikleri ayetlerin hiçbirisi Kur'an'ın mahlûk ve muhdes olduğunu ifade etmez. Sözgelimi, Kur'an'ın mec'ûl olması onun yaratıldığı anlamına gelmez. Zira ca'l kelimesi Kur'an'da her zaman yaratmayı ifade etmez. Öte yandan Enbiyâ 21/2. ayetteki "zıkr-i muhdes" ifadesinde kastedilen, Kur'an'ın kendisi değil, Hz. Peygamber'e indirilişi ve/veya insanlara gönderilişidir.²⁰

Sünnî kelamın doğuşunda önemli rol oynayan İbn Küllâb (ö. 240/854[?]) Halku'l-Kur'an konusunda mezkûr iki görüşü telif edercesine üçüncü bir görüş ileri sürmüştür. Eş'ariyye ve Matüridiyye'den oluşan Ehl-i Sünnet kelimcılarının büyük çoğunluğunca da benimsenen bu görüş şöyle özetlenebilir: Kelam Allah'ın zatıyla kâim (zâtî/nefsî) bir sıfat olup ezeli ve tek

20 Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Riyad 2003, s. 101-128.

bir manadan ibarettir. Harf ve seslerden oluşmayıp parçalara bölünmez ve değişmez. Buna mukabil ilâhî kelamı ifade eden ve onu ibare hâline getiren harfler değişebilir. Çünkü harfler kelamın kendisi değil, onun suretidir (resmi). Allah her şeyi "Ol!" (Kün) sözüyle yarattığından, kelamının yaratılmış olması söz konusu değildir. İlahi kelamı Arapça metin olarak okuyanlardan duyulan şey kelamın kendisi değil, onu ifade eden lafızlardır. Buna göre Allah'ın zatıyla kaim olan kelam kadim, bu kelamın belli bir dildeki ifadesi olan lafızlar mahlûk ve muhdestir.²¹ Hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyen Allah harf ve seslerle konuşmadığından, Kur'an'ın lafızları hakiki değil, mecazi manada, yani Allah'ın zatıyla kaim olan kelama delalet etmeleri itibariyle kelâmullah diye isimlendirilir.²²

Halku'l-Kur'an Meselesinin Kur'an Tasavvurundaki İzdüşümleri

Mihne sürecinde Mu'tezile'nin gündeme taşıdığı Halku'l-Kur'an meselesi zaman içerisinde Kur'an'ın tarifinden tefsirine kadar çok geniş bir yelpazede farklı anlayış ve kavrayışların teşekkülüne vesile olmuştur. Her şeyden önce bu meseleyle ilgili tartışmalar birbirine zıt iki farklı Kur'an tasavvurunu billurlaştırmıştır. Şöyle ki Mu'tezilî gelenekte kelâmullah makul (kavranabilir) ve duyu organlarına açık bir şey olarak algılanmış ve dolayısıyla onun bütünüyle anlaşılabilir olduğu vurgulanmıştır. Bu bakış açısına göre nefisle kaim olan ve duyularla ifade edilemeyen bir kelamın açık ve anlaşılabilir olduğu düşünülemez. Hâliyle, Allah'ın vahyi hakkında konuşulamaz ve vahiy hayata uygulanamaz.

İlâhî kelamı bütünüyle insan idrakine açmanın peşinde olan Mu'tezile bir taraftan Kur'an'ı salt harfler ve seslerle ifade edilen bir anlam stokuna indirgemesi, diğer taraftan da hiçbir kadim manaya sahip olmadığını ileri sürerek onu bir bilgi

21 Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. M. M. Abdülhamîd, Kahire 1950, II. 233.

22 Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, Kahire 1949, s. 175-176.

nesnesi hâline getirmesi hasebiyle epistemolojik totalitarizm denebilecek bir yaklaşım sergilemiştir. İlâhî kelim Arapça bir Kur'an olarak Hz. Peygamber'in kalbine/idrakine nakşedildiğinde, mütekellimin (Allah'ın) muradı ile vahyedilen kelâmın manası birbiriyle örtüşmüş haldedir. Ancak bu örtüşme yeniden tecrübe edilme imkânı daha o anda bitmiş olan bir şeydir. Vahyin nüzul döneminden sonra kelâmullah yazıya geçirilip mushaflaşınca, kendisini büyük ölçüde yorumcunun insafına bırakmış bir metin hâline gelmiştir. İlâhî kelim mevcut hâliyle salt yazılı bir metin olarak algılandığında, Müslümanlar açısından gerek kutsalı tecrübe gerekse Kur'an'la varoluşsal bağ kurma noktasında ciddi sorunlar yaşanır.

Diğer taraftan Kur'an'ın bütün anlamının salt lafızlarda olduğu, tarihin farklı dönemlerindeki insanların kutsalı algılama ve onunla ilişki kurma tecrübeleri içinde açığa çıkacak başka anlamları bulunmadığı söylenirse, bu durumda bir bakıma pozitivist ve kartezyen bakış açısıyla insan salt akıl ve bilgi sahibi bir özneye indirgenmiş olur. Hâlbuki Allah'ın kelimasına muhatap olan insan, bilen bir özne olduğu kadar hisseden, isteyen, bilinçli olarak bir amaca yönelen ve keşfeden bir varlıktır. Bu sebeple, hem insan ilâhî kelimadan yeni anlamlar keşfetmeye namzettir, hem de bu keşif ucu açık bir süreçtir. Ancak Mu'tezile'nin Kur'an tasavvuru böyle bir keşfi nefyeder. Çünkü Halku'l-Kur'an nazariyesi, ilâhî kelimadaki mana ve mesajın sabit, standart, atomize bir şey olduğu ve beşer tarafından tüketilebileceği fikrini tazammun eder. Şöyle ki "Kur'an mahlûktur." fikrinin muktezasına göre Allah'ın muradı yazılı metindeki lafızların içinde dondurulmuş olarak mevcuttur. İnsana düşen, murâd-ı ilâhiyi adeta matematiksel formüllere benzer bir yorum yordamıyla çözerek temellük etmektir. Ne var ki bu anlayışın kaçınılmaz sonucu, kelâmullahı tek sesli hâle getirmek, hatta onu şeyleştirmektir.²³

Kelâmullahı kadim olarak gören ve bilhassa mana boyutuyla Kur'an'ın tarihî ve beşerî bir düzlemde vücut buldu-

23 Şamil Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 1 (1999), s. 73-74.

ğunu kabul etmeyen anlayışa gelince, bu anlayış ilk bakışta Kur'an'ın anlaşılmazlığı fikrini çağrıştırtır görünse de gerçekte onun insan idraki tarafından kuşatılamayacağına işaret eder. Diğer bir deyişle bu anlayış, insanın Kur'an'ı anlama çabasının beyhude olduğunu ifade etmekten öte, insanın ondan anladığı şeyin kendi ürünü olduğunun farkına varmasını sağlar ve aynı zamanda aşkınlıkla muttasıf olan Allah'ın kadim kelamı ile beşerî bir fiil olan anlamanın sınırlarına işaret ederek²⁴ ilâhî kelimadaki manaları tüketmenin beşerî bir imkân olmadığına atıfta bulunur.

Müslüman nazarıyla bakıldığında Kur'an lisanî bir metinden çok daha fazla bir şey olarak görünür. Bu yüzden onu anlama söz konusu olduğunda bunu lafız-mana ilişkisine indirgemek pek mümkün değildir. Binaenaleyh Kur'an'daki bütün mananın elfaza müteallik delaletler ve medluller ile sınırlı olduğunu söylemek büyük bir hata olsa gerektir. Kur'an fiilen yaşanan canlı bir metin olarak algılandığında, lafızdan çıkan mananın tabir caizse ancak bir röper noktasından ibaret olduğu fark edilir. Bu noktadan hareketle daha derin anlamlar keşfetmek ise toplumsal oydaşmanın ürünü kabul edilen dilin/lisanın sınırlarını aşmayı, kutsalı bizzat tecrübe etmeyi gerektirir.

Kur'an Allah'a derin saygı ve bağlılıkla kalpten/gönülden okunduğunda, mana sürekli bir keşfe dönüşür, hâliyle dilin dar kalıplarının çok ötesine geçer. Bu olgu tasavvufî irfan geleneğinde işaret ve itibar diye kavramlaştırılan keşfe dayalı yorum tecrübesiyle örtüşür. Zira işaret çoğu zaman ibareyle anlatılamayan, bu yolla anlatımdan bizar olunan, ancak kalbe doğan ve hissiyat olarak yaşanan derin anlam ve derin grameri ifade eder. Ancak işaret ve itibarda röper noktasının bertaraf olması ve böylece "Ne olsa gider" denebilecek bir durumun ortaya çıkması riski de mevcuttur. Bu yüzden, klasik ilâhî usûlünün Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi bazı mutasavvıflar tarafından derin grameri yok saymakla itihâm edilen ve aynı zamanda Mu'tezile'nin kelam ve Kur'an

²⁴ Öçal, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", s. 83.

tasavvuruna da belli ölçüde uygun düşen dil ve anlam te-
sindeki nesnellik ölçütleri, işârî ve bâtinî anlamın meşru-
sınırlarını kontrol mekanizması gibi bir işlev görür. Nite-
fıkıh usûlündeki sahîh te'ville ilgili şartlar da bunu göster-

Kur'an'ın Tarifi ve İbadetin Dili Meselesi

Mihne sürecindeki Halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili fa-
görüşler Kur'an'ın mahiyetiyle ilintili olarak tarifine de ya-
sımıştır. Bilindiği gibi Sünnî gelenekte yaygın kabul gö-
tanıma göre Kur'an, Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla
Muhammed'e Arapça olarak vahyedilen, mushaflarda yazılı
tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fatiha su-
siyle başlayıp Nâs suresiyle sona eren mu'ciz bir kelimedir.
Bu tanım esas itibariyle İbn Hanbel'in, "Kur'an hem lafzî hem
manasıyla Allah'ın kelimasıdır." şeklinde özetlenebilecek
rüşünü yansıtmaktadır. Çünkü tanımda "okunmasıyla il-
det edilen" kaydı yer almakta ve bu kayıt, nazmın/lafzın
Kur'an'ın aslî bir unsuru olduğuna atıfta bulunmaktadır.

Bilindiği gibi İslam âlimlerinin hemen tamamına göre il-
det dili Arapça olmak zorundadır. Buna mukabil İmam Ebû
Hanife'ye (ö. 150/767) izafe edilen bir içtihadı göre namaz
Kur'an'ın tercümesini okumakta beis yoktur. Kuşkusuz bu
tihad, tarihsel açıdan Mihne sürecindeki Halku'l-Kur'an t-
tışmasına takaddüm etmektedir. Ancak söz konusu içtihad
muahhar fıkıh kitaplarında etraflıca tartışılması ve bu tar-
malarda Kur'an'ın aslında ne olduğu meselesi üzerinde dur-
muş olması dikkate alındığında Halku'l-Kur'an bağlamında
taya çıkan kelâm-ı nefsi, kelâm-ı lafzî gibi birtakım istilahlarla
bu konuyla irtibatlandırıldığı, dolayısıyla Mihne hadisesi
dolaylı olarak fıkıh alanına da sirayet ettiği söylenebilir.

İbadetin dili konusunda Ebû Hanife'ye isnat edilen i-
hadın sıkı savunucularından biri olan Kâsânî (ö. 587/119

25 Sünnî kelimacılar ve usûlcülerin Kur'an'la ilgili diğer tanımları için
Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmî'l-Kur-*
Beyrut 1988, I. 17-21.

âmeyn ile İmam Şâfiî'nin “*Biz onu Arapça bir Kur'an olarak tirdik*” (Yûsuf 12/2) mealindeki ayetten hareketle Kur'an'ın Arap diliyle indirilen bir metin olduğu, Farsça tercümenin Kur'an'la eşleştiremeyeceği, dolayısıyla namazdaki kıraatin tercümeyle caiz olmadığı yolundaki görüşlerini zikreder. Bu görüşün en temel argümanlarından biri, Kur'an metnindeki âz hususiyetidir. Bu hususiyet Kur'an'ın tercümesine değil Arapça lafzına aittir. Arapça lafzın ortadan kalkması i'câzın ortadan kalkmasına yol açtığı için hiçbir tercüme Kur'an'la değer olmaz. İşte bu sebeple Şâfiî'ye göre namazda Kur'an'ın tercümesi okun(a)maz. Buna mukabil Ebû Hanife'nin içtiha-nda Kur'an kıraatinin gerekliliği bizatihi Arapça lafza değil, Arapça lafzın zât-ı ilâhiyye ile kaim olan kelama delalet ediyor masına bağlanmıştır. Bu delalet aslîdir ve dilden dile geçen bir nitelikte değildir. Bir örnek vermek gerekirse, tev- id inancı her dilde ifade edilebilir. Lafızlar ve ifade kalıpları dilden dile değişse de mana sabittir. Kaldı ki Şuarâ 26/196. yette, “Şüphesiz bu Kur'an önceki peygamberlere gönderi- nin vahiylerde de mevcuttur.” denilir. Bu ayet, Kur'an'ın daha önceki ilâhî kitaplarda lafzen değil, manen bulunduğunu gös- erir.

Bu sebeple Kâsânî'ye göre Kur'an'ın Arapça olarak indi- lmesi, onun başka dillerdeki tercümesinin Kur'an olma- na münafi değildir. Dolayısıyla Yûsuf 12/2. ayetteki *innâ anzelnâhu kur'ânen arabîyyen* ifadesinden bu görüşü çürüte- rek bir hüküm çıkarılamaz. Kur'an'ın Arapça olarak adlan- dırılması, ilâhî kelamın aslı, esası (hakikatü'l-keâm) olan sıfata delalet etmesi hasebiyledir. Nitekim biz “Kur'an mahlûk de- ğildir.” deriz, ancak bunu söylerken Arapça ibareleri değil, söz konusu sıfatı kastederiz. Manaya delalet Farsçada da mevcut olduğu için, Kur'an'ın Farsça tercümesi Kur'an olarak adlan- dırılabilir. Öte yandan namazda Arapça metnin okunması, bu metnin Kur'an diye adlandırılmasından değil, Kur'an'ın ger- çek mahiyetine, yani Allah'ın zatı ile kaim sıfata delalet etme- sinden dolayıdır. Bir kimse namazda Allah'ın zatıyla kaim ke- lamına delalet etmeyen Arapça ibareler okursa, okunan şeyin

namazdaki farz kıraate tekabül eden bir Kur'an olması şöyle dursun, okuyanın namazı bozulur. Hâsılı, (aslî) manaya delalet dillere göre değişmez; dolayısıyla buna müteallik hüküm de değişmez.²⁶

Dikkat edilirse, Kâsânî namazda Kur'an'ın tercümesinin okunabileceğini söylerken, kelâm sıfatının mahiyeti hususunda ikili ayrımla istidlalde bulunmaktadır. Buna göre söz konusu sıfat iki boyutludur. İlki Allah'ın zatıyla kaim olan kelamdır. Bu, aslî manayı tazammun eden hakikî kelamdır. Diğeri ise bu hakikî kelâmın Arapça ifade kalıpları içinde bir nazım olarak insanlara ulaşan şeklidir. Bu ikili tasnif Halku'l-Kur'an tartışması bağlamında ortaya çıkan kelâm-ı nefsi ve kelâmî lafzî ayrımına karşılık gelmektedir.²⁷ Ne var ki Hanefî gelenekte Kâsânî'nin görüşü değil, Merğînânî'nin (ö. 593/1196) İmâmeyn'e atfen çerçevesini belirlediği şu görüş kabul görmüştür: Kur'an Arapça metnin/nazmın ismidir. Dolayısıyla namazda kıraat Arapça olmalıdır. Çünkü Arap dilinin başka dillerde mevcut olmayan birtakım özel hususiyetleri vardır. Mamafih Arapça metni okuyamama durumunda manayla iktifa edilir. Namazda Kur'an'ın tercümesini okumak, Arapça okuyamayan kimselere tanınan bir ruhsattan ibarettir.²⁸

İbadetin dili meselesinde İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456) Hanefî mezhebinin görüşünü Şâfiî çizgisine daha yakın bir

26 Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, Beyrut 1974, I. 112-113.

27 Kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayrımı inzal kelimesinin ne manaya geldiği konusuna da yansımıştır. Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *Şerhu Müşkilâtı'l-Keşşâf* adlı eserindeki izahatına göre Kur'an'ı Allah'ın zatıyla kaim bir mana kabul edenlere göre onun inzali söz konusu manaya delalet eden kelimeler ve harflerin yaratılması ve Levh-i Mahfuz'da tesbit edilmesidir. "Kur'an lafızlardır." diyenlere göre ise onun inzali sadece Levh-i Mahfuz'da tesbit edilmesidir (Bkz. İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Baskı yeri yok, 2006, I. 160). Kur'an'ın Hz. Peygamber'e hem lafız hem mana yahut sadece mana olarak mı inzal edildiği, keza lafız ve mana ikilisinden hangisinin Allah'a, Cebrail'e ve Hz. Peygamber'e ait olduğu meselesiyle ilgili farklı görüşlerin de bir yönüyle kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayrımıyla ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim Suyûtî'nin (ö. 911/1505) Kutbüddin er-Râzî'ye ait mezkûr izahın ardından bu meseleyle ilgili görüşleri zikretmesi de aynı noktaya işaret etmektedir. Bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire trs., I. 44-45.

28 Ebü'l-Hasen el-Merğînânî, *el-Hidâye*, Kahire trs., I. 47.

hâle getirmiştir. Zira ona göre Kur'an kelimesi nekre olarak kullanıldığında okunan her şeye delalet eder. Fakat belirlilik takısıyla *el-Kur'ân* şeklinde kullanıldığında Allah'ın zatıyla kaim manaya tekabül eder; ancak yine de *el-Kur'an* denince bildik Arapça metin kastedilir. Bu sebeple, "*Kur'an'dan (el-Kur'an) kolayınıza geleni okuyun!*" (Müzzemmil 73/20) ayetinde belirtilen hüküm, namazda Arapça nazmın okunmasıdır. Bu noktada, "Nazım i'câz için gereklidir. Namaz ise yakarış halidir. Namazda i'câza gerek olmadığından nazmın da aynen okunmasına gerek yoktur." şeklinde bir görüş ileri sürülebilir; ancak bu görüş nassa (Müzzemmil 73/20) uygun değildir. Çünkü nasstaki âmir hüküm namazda Arapça metnin okunmasıdır. Bu yüzden, İmam Ebû Hanife'nin söz konusu ihtihadından döndüğünü söylemek gerekir.²⁹

Halku'l-Kur'an Meselesinin Tefsirdeki İzdüşümleri

Mihne siyasetinin temel enstrümanı olan Halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili farklı görüşler tefsire de yansımıştır. Diğer bir deyişle bu mesele etrafında savunulan farklı görüşler doğrudan veya dolaylı olarak tefsir geleneğindeki çeşitli yorum tarzlarında makes bulmuştur. Şöyle ki "Kur'an mahlûk değildir." görüşü, onun ezeli bir cevher olduğu ve aynı zamanda kendinde bir varlık olarak metafiziksel mevcudiyetinin bulunduğu fikrini içerir. Metafiziksel mevcudiyet Kur'an'ın Levh-i Mahfuzdaki ezeli varlığını ifade eder. Buna göre Kur'an ezeli olarak varlık âlemindeki her şeyin bilgisini muhtevidir. Tabiatıyla Allah'ın ezeli ve namütenahi ilminden bağımsız değildir. Bilakis Kur'an Allah'ın zatıyla kaim ilim, irade ve kelam sıfatlarının bir tecellisidir. Kur'an bu şekilde tasavvur edilince, onun muhtevi olduğu mana ve mesaj da namütenahi kabul edilmelidir.

29 Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut 1986, I. 248. Halku'l-Kur'an meselesi bağlamında ortaya çıkan kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi ayrımı klasik fıkıh usûlünde emre mahsus bir sığanın mevcut olup olmadığı tartışmasına da kaynaklık etmiştir. Bkz. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkıh*, Riyad 1993, I. 214-215; Seyfüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1996, II. 289-290.

İlginçtir, bu anlayış İslam tefsir tarihinde birbiriyle taban tabana zıt görünen iki farklı eğilime, yani hem Zâhirîliğe hem Bâtınîliğe doğrudan veya dolaylı biçimde hizmet etmiştir. Şöyle ki Zâhirîliğin en meşhur temsilcisi olan İbn Hazm (ö. 456/1064) Halku'l-Kur'an konusunda İbn Hanbel çizgisine bağlı kalarak Kur'an'ın mecazi değil, hakiki anlamda kelâmullah olduğunu söylemiştir. Çünkü "Kur'an" ve "kelâmullah" mana itibarıyla müşterek lafızlardır. Bu sebeple Kur'an gerçekten Allah kalamı olup onun hem lafzı hem de manası kadimdir. Bu bakış açısına göre Kur'an ezeli bir kalam olarak mutlak hakikatleri muhtevidir. Bu ezeli kelamın insan idrakine sunulmasına vesile olan dil (Arap dili) de tevkididir. Dolayısıyla dil, tıpkı din gibi yalnız Allah'ın bildirmesiyle bilinebilecek konuların kapsamına dâhildir. Dildeki lafızlar belli anlamları ifade etmek için Allah tarafından vazedilmiştir. Hakikat lafzın vazedildiği manaya hamledilmesiyle elde edilen bir şeydir. Diğer bir deyişle doğruyu yakalamak, ancak nasın zahirine tabi olmak suretiyle mümkündür. Bu yüzden, Kur'an zahire göre anlaşılmalı, buna aykırı biçimde izah olunmamalıdır. İbn Hazm nasstan elde edilen bilgiyi epistemik bir çabanın ürünü değil, onun literal yapısında sunulmuş bir dogma gibi gördüğü için, nas üzerinde akıl yürütüp ta'lide bulunmayı reddeder. Nassın literal anlamından elde edilen bilgi kesin doğru ve yeterli bir bilgidir. Bu kesinlik literal anlamın kesinliğiyle bütünlük arz eder.³⁰

"Kur'an temel başvuru mercii olduğu için onda eksik bir şey bırakılmamıştır." düşüncesine sahip olan Hazm Kur'an'ın zahirindeki anlam ve hüküm potansiyelinin her bakımdan kâfi olduğuna inanır. Ancak bazı araştırmacılara göre İbn Hazm'ın usûlü, özellikle toplumsal düzen ve hukukla ilgili ayetlerdeki hükümler açısından bakıldığında, vahyin nüzul döneminden sonraki Müslüman nesillerin kendi tarihselliklerinde ortaya çıkan çeşitli sorunlara çözüm bulma, yeni ihtiyaçları karşılama hususunda salt nassın zahirini adres

30 Daha geniş bilgi için bkz. Muharrem Kılıç, "Metnin Yorumlanmasında Nesnel Anlam Arayışları: İbn Hazm-Emilio Betti Örneği," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, s. 313-328.

göstermekle bir bakıma ilk hitap çevresindeki olgusalılık ve tarihselliği dayatmak gibi bir problem içermektedir.³¹

Mananın bütünüyle zahirden ibaret olmadığı, bilakis zâhirin kabuk, bâtının öz (cevher) olduğu ve bu cevherin de ilâhî kelamın namütenahiliğine mütenasip olarak sonsuza dek keşfedilebilir bir tabiata sahip bulunduğu fikrini benimseyen Bâtınîliğin yaklaşım tarzı ise anlamın sınırlarının ortadan kalkması ve yorumun kontrolden çıkması gibi sorunların yanında zâhirin ardındaki saklı anlamın herkese açık olmadığı, bilakis ya Nizârî-İsmâîlî gelenekteki talim öğretisi gibi ilâhî bilgi kaynağından beslenen bir otorite (İmam, Hüccet) tarafından keşfedilebilir olduğu fikrini meşrulaştırması gibi illetler sebebiyle çok daha sorunludur. Benzer bir durum tasavvufî-işârî yorum tarzı için de geçerlidir. Gerçi işârî yorumun hangi ölçüler dâhilinde makbul ve meşru olduğu hususunda birtakım kayıtlar konulmuştur. Ancak gerek Sünnî gerek Şîî irfanında “Kur'an'ın bir zâhiri, bir bâtını; bu bâtının da yedi, yetmiş, yedi yüz, yetmiş bin ve sonsuz sayıda bâtını vardır.”,³² “Kur'an'daki ilimlerin sayısı yetmiş yedi bin dört yüz ellidir. Kur'an'ın kelimelerine eşit olan bu sayı dörtle çarpılır. Zira Kur'an'daki her kelimenin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matlâi/muttalâi vardır. Bu sayıya terkiplerdeki bağlaç edatları dâhil değildir. Hâsılı, Kur'an'daki ilimler sayılamayacak kadar çoktur; bunların gerçek sayısını ancak Allah bilir.” gibi sözlere değer atfedildiği,³³ hatta felsefî irfan/tasavvuf geleneğinde, “Mürîd, Kur'an'da her istediğini bulmadıkça gerçek mürîd değildir; kendisinde bu vasıfta bir muhitlik (kapsayıcılık) bulunmayan hiçbir söz de Kur'an değildir.”³⁴ tarzında görüşler ileri sürüldüğü dikkate alındığında, Kur'an'ın anlam ve yorumunda sınırların kaybolma

31 Ömer Faruk Yavuz, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*, Rize 2007, s. 180-182.

32 Seyyid Haydar Âmulî, *Câmiu'l-Esrâr ve Menbeu'l-Envâr*, nşr. Henry Corbin-Osman Yahya, Tahran 1969, s. 530.

33 Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs., I. 16-17. Benzer sözler/görüşler için bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1987, I. 257.

34 Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs., III. 94.

tehlikesinin çok ciddi bir tehlike olduğu anlaşılır. Bu yüzden anlam ve yorum, Mu'tezile'nin epistemolojik totalitarizmine düşmeden kontrol edilebilir olmalıdır. Bize göre Sünnî gele-
nekteki beyanî epistemoloji tam da bunun için vardır.

Bununla birlikte farklı bir bakış açısına göre Sünniliğin kelam-ı kadîm teorisi yüzünden nass/metin haddinden fazla istismar edilmiştir. Metin "Allah'ın insan sözü" değil de Allah'ın büyüklüğü oranında "derin" ve "sonsuz" olarak görül-
düğü için, ayetler birer maden ocağına, okyanusa veya güneşe benzetilerek sürekli istismar edilmiştir. Fıkıhta kıyas, kelam-
da ve tefsirde muhkem-müteşabih, tasavvufta zâhir-bâtın, bu istismarın kavramsal araçlardır. Oysa kıyas yerine istihsan benimsenseydi, Âl-i İmrân suresinin 7. ayetindeki müteşabih kavramı "manası kapalı ayet" değil de gaybın (Allah, ahiret, melek vs.) teşbihle insan zihnine yaklaştırılması (Zemahşerî) şeklinde yorumlanarak ayetteki durakla oynanmasa ve bir de tasavvuftaki zâhir-bâtın bataklığına batılmasaydı böyle bir teşevvüş olmayacaktı.³⁵

Bize göre Neo-Mu'tezilî bir perspektifle Sünnî Kur'an ve tefsir anlayışına yöneltilen bu eleştiriler pek isabetli görünmemektedir. Çünkü burada hem Sünnilik hem de Sünniliğe iza-
fe edilen kelâm-ı kadîm görüşü genelleme yoluyla eleştirilmiş, diğer bir deyişle hem Ehl-i Sünnet'in bünyesi hem de kelâm-ı kadîm teorisi mütecanislik keyfiyetine atıfta bulunur tarzda ifade edilmiştir. Oysa Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) Fussilet 41/2-3. ayetlerin tefsirindeki şu ifadeler söz konusu genellemenin çok yanlış olduğunu göstermektedir:

Kelamcıların ekseriyetince benimsenen prensibe göre mükellefe (yorumcu) düşen görev, Kur'an'daki lafızları Arap dilindeki kural ve kaideler mucibince vazedilmiş manalara hamletmektir. Bunun dışında izlenecek bir yolla, tıpkı Bâtıniyye'nin (Ehl-i bâtın) yaptığı gibi Kur'an lafızlarını daha başka manalara hamletmek kesinlikle yanlıştır (bâtıl). Zira onlar, kimi zaman cûmel hesabına göre harflere birtakım anlamlar yükler, kimi zaman da her harfî daha

35 İlhami Güler, "Vahiy: Allah'ın İnsan Sözü", <http://www.kuranihayat.com>.

başka bir manaya hamlederler. Sûfilerin de buna benzer yaklaşımları vardır. Onlar kendi yaklaşım ve yöntemlerini mükâşefe ilmi diye isimlendirirler. Bütün bu yaklaşımların fâsid olduğunun göstergesi Kur'an'ın Arapça olmasıdır. Allah Kur'an'ı Arapların toplumsal oydaşımına ve lisanî istilahlarına özgü manalar taşıması hasebiyle Arapça olarak isimlendirmiştir. Bu isimlendirme Kur'an'daki lafızların delaletlerinin ancak Arapçaya mahsus anlam dairesi içerisinde belirleneceğini gösterir. Bunun dışındaki anlam takdirleri mesnetsiz, isabetsizdir (bâtıl).³⁶

Diğer taraftan Râzî yine aynı ayetin tefsirinde Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an nazariyesine itiraz ederken, "Bütün bu delilleriniz, dildeki ifadeler ile harfler ve kelimelerle ilgilidir. Bunlar bize göre de mahlûktur. Bizim kadîm olduğunu söylediğimiz şey, bütün bu lafızlardan başka bir şeydir. [O şey, Allah'ın zatıyla kaim olan kelim, yani kelâm-ı nefsidir]."³⁷ demek suretiyle Sünniliği kelâm-ı kadîm konusunda da genelleme yaparak eleştirmenin yanlış olduğuna işaret etmiştir. Sonuç olarak, Ehl-i Sünnet öteden beri itidal ve vasat çizgisini takip çabasıyla oluşturduğu geleneğe uygun biçimde, Halku'l-Kur'an meselesinde de Mu'tezile ve İmâmiyye Şiası ile Ehl-i hadis ve Zâhiriliğin savunduğu iki uç görüşün arasındaki orta yolu kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî formülüyle bulmuş ve bu formül Eş'âriyye ile Mâtürîdiyye'den oluşan Ehl-i Sünnet kelmacılarının çoğunluğunca tercihe şayan bulunmuştur.

Tefsirde Dil ve İstidlal Tarzının Değişmesi

Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiası arasındaki ilişkinin öteden beri muhabbetten çok münâferetle kaim olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu münâferetin görünürdeki en önemli sebeplerinden biri Hz. Ali ve hilafet meselesi, diğer bir sebebi de Kerbela hadisesi ve Ali evladına zulüm meselesidir. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki kadim münâferetin en önemli sebebi ise Mihne hadisesi/siyaseti ve Halku'l-Kur'an meselesidir. Ehl-i Sünnet-i Hâssa diye de anılan Ehl-i hadis en

36 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII. 83.

37 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII. 83.

önemli isimlerinden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) Cehmiyye'ye -ki bu isimlendirmeye Mu'tezile'yi de ifade eder- reddiye mahiyetindeki eserlerine göz atıldığında, Halku'l-Kur'an meselesinin hem polemikçi bir dil ve üslupla tartışıldığı, hem de muhalif çevrelerin kâfirlikle suçlandığı görülür. Mesela Dârimî, "Müddessir 74/25. ayette geçen *in hâzâ illâ kavlü'l-beşer* (Bu Kur'an, bir beşer sözünden başka bir şey değil!) ifadesinin sahibi Velid b. Muğîre'dir." dedikten sonra, Velid b. Muğîre'nin bu sözüyle Cehmiyye'nin "Kur'an mahlûktur." görüşü arasında fark bulunmadığını söylemiş, ardından "Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri sürmek, düpedüz zındıklık ve kâfirliktir." demiştir.³⁸

Kabul etmek gerekir ki bu dil apaçık bir nefret ve şiddet dili-dir. Peki, Dârimî'yi böyle bir nefret diliyle konuşmaya iten saik nedir? Bu saik, bizzat Dârimî'nin ifadelerine göre, Basra'da Ca'd b. Dirhem, Horasan'da Cehm b. Safvan gibi isimlerce ortaya atılan Halku'l-Kur'an fikrini Halife Hârûnürreşid zamanında savunup yaymaya çalışan Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin halife tarafından takibata uğratılması ve bu yüzden uzun bir süre saklanmak durumunda kalması, ancak Me'mûn'un halife olmasını müteakiben itibarlı bir mevkiye yükselerek halife danışmanlık yapması, bu arada devletin gücünü arkasına alarak Halku'l-Kur'an fikrini muhafazakâr ulemaya dayatması ve bu ulemaya eza-cefa edilmesinde önemli rol oynamış olmasıdır.³⁹

Dârimî'nin bu sarîh ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, Halku'l-Kur'an meselesinin te'enni, tahammül ve tolerans-tan uzak bir nefret diliyle bahis mevzuu edilmesindeki temel etken Mihne siyasetidir. Bu siyaset Ehl-i hadis bünyesinde Mu'tezile'ye karşı büyük bir hınç ve rövanş alma duygusunu beslemiş ve bu duygu Mütevekkil'in (ö. 246/861) halife olmasıyla birlikte ölçüsüz denebilecek bir tarzda dışa vurulmuş-

38 Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Küveyt 1985, s. 159; a. mlf., *Nakzû Osmân b. Saîd ale'l-Merîsî (er-Red ale'l-Merîsî)*, Riyad 1999, s. 307-308.

39 Dârimî, *Nakzû'd-Dârimî*, s. 308-309.

tur. Ehl-i hadisin tekfire varan ağır eleştirilerine Mu'tezililer Haşevîyye ve benzeri isimlendirmelerle mukabelede bulunmuşsa da bu mukabelenin pratikte kayda değer bir sonucu olmamıştır. Çünkü Ehl-i hadis Mütevekkil döneminde mutlak zafer kazanmış ve bu zafer Mu'tezile'nin bertaraf edilmesiyle taçlanmış. Sonuçta Ehl-i hadisin başını çektiği muhafazakâr ulema devletin gücünü de arkasında hissetmenin verdiği özgüvenle bir bakıma "Hakikatin yegâne temsilcisi biziz" demeye başlamıştır. Bu söylem tarzı, Mu'tezile'nin önce merkezden (Bağdat) kovulması ve bir süre sonra da müesses mezhep vasfını kaybedip tarih sahnesinden çekilmesi neticesinde İslam dünyasındaki Sünnî ortodoksiye miras kalmış, bu arada Mu'tezilî düşünce heterodoksiyle (ana yoldan ayrılanlar) özdeşleşmiş, hatta Malatî (ö. 377/987), Bağdâdî (ö. 429/1037), İsferyânî (ö. 471/1078) gibi Sünnî müelliflerce kaleme alınan ve ideolojik temsil kabiliyeti hayli yüksek olan makâlât-fırak kitaplarındaki "Ehl-i bidat" kavramsallaştırmasıyla heretikliğe (sapkınlar) evrilmiştir. Kuşkusuz bu ötekileştirme olgusu tefsir literatürüne de yansımıştır. Ancak Mu'tezile'yle ilgili ötekileştirmenin tefsirdeki yansıması, Fahreddîn er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'inde de görüleceği gibi- makâlât ve fırak literatüründekine nispetle daha ilmî ve entelektüel düzeyde vuku bulmuştur.

Mihne sürecinin tefsirde istidlal geleneğinde ne tür bir değişime sebebiyet verdiğine gelince, bu konuda öncelikle ve özellikle üzerinde durulması gereken husus, ilâhî mesaj envanterinde hiçbir yeri bulunmayan bir mesele hakkında Kur'an'ın konuşturulmuş olmasıdır. Diğer bir deyişle, vahyin gönderiliş maksatları açısından kelimenin tam anlamıyla bir bahsi diğer olan Halku'l-Kur'an tartışmasına Allah'ın müdahil kılınmış olmasıdır. Halku'l-Kur'an tartışmasında muhalif tarafların argümanlarına bakıldığında, çoğu zaman bir ayet-tek bir lafzın delaletiyle istidlalde bulunulduğu, bu istidlallerde kimi zaman emr, halk, ca'l, zikr, muhdes, mef'ûl gibi kelimelerin delaleti konusunda dilin imkân ve sınırlarının çok zorlandığı görülür. Bir örnek vermek gerekirse, Fahreddîn er-

Râzî (ö. 606/1210) Yâsîn 36/82. ayetteki *kün fe-yekûn* ifadesinin Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi bağlamında şunları aktarır:

Mu'tezile ve Kerrâmiyye şu görüşü savunmuştur: Allah'ın kelâmı harf ve sestten müteşekkil olup hâdistir. Çünkü "kûn" (ol) lafzı bir kelâm/sözdür ve bu söz iki harften müteşekkildir. Harf ise sestten meydana gelir. İşte bundan, Allah'ın kelâmının harflerden ve seslerden meydana geldiği sonucu çıkar. İlâhî kelâmın hâdis olması ise daha önce bahsi geçtiği üzere, biri zamansallık, diğeri kevn olmak üzere iki özellik sebebiyledir. Kevn (oluş) hâdis bir şeydir.

Daha önce zikrettiklerimizden anlaşılacağı gibi bu görüşlere şöyle cevap verilir. Kelâm bir sıfattır. Bu sıfat herhangi bir şeye müteallik olduğunda, "Filancı dedi, diyor" gibi ifadeler kullanılır. Bu itibarla hitabın taalluku hâdistir. Hâlbuki kelâmın kendisi kadimdir. Dolayısıyla Allah'ın, "O bir şeyi irade ettiği zaman, O'nun buyruğu, o şeye ancak 'Ol' demesinden ibarettir. Bunun üzerine o şey oluş sürecine girer." ifadesinde taalluk ve izafet söz konusudur. Çünkü Allah'ın *yekûlu lehû* ifadesindeki lam harfinin bir şeye taalluk noktasında izafet için kullanıldığı açıktır. Bize göre, "Allah'ın hadis olan şeye hitap etmesi hâdistir, çünkü bu hitapta bir şeye müteallik olma durumu söz konusudur. Kadim kelama gelince, bu kelâm Allah'ın herhangi bir şeye taalluku bulunmayan (zatî/nefsî) kelâmından ibarettir...⁴⁰

Halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili tefsir istidlallerinde dikkat çeken bir diğer husus da kendi tezini savunma çabasından çok, cedel yöntemiyle muarızın delilini çürütülmeye (nakz) çalışılması, dolayısıyla meselenin ne olduğunu ortaya koymaktan çok ne olmadığını anlatmakla meşgul olunmasıdır. Bunun örneği ise yine Râzî'nin Yûsuf 12/2. ayetteki *innâ enzelnâhu kur'ânen arabiyyen* (Biz vahyi [el-kitâb] Arapça okunup açıklanan bir hitabe olarak indirdik) ifadesinin tefsirinde serdettiği şu ifadelerdir:

Cübbâi bu ayeti Kur'an'ın mahlûk olduğu hususunda şu üç/dört açıdan delil getirmiştir. (1) Ayetteki *innâ enzelnâhu* ifadesi Kur'an'ın mahlûk olduğuna delalet eder. Çünkü kadim olan bir varlığın inzâl-tenzil edilmesi ve bir hâlden başka bir hale tahvil edilmesi mümkün değildir. (2) Allah Teâlâ Kur'an'ı Arapça diye ni-

telendirmiştir. Oysa kadim olan bir kelam ne Arapça ne de Farsça diye nitelendirilir. (3) Ayetteki *innâ enzelnâhu kur'ânen arabîyyen* ifadesi, Allah'ın Kur'an'ı Arapça olmayan bir dille indirmeye kâdir olduğunu gösterir. Bu da Kur'an'ın hâdis olduğuna delalet eder. (4) Surenin birinci ayetindeki *tilke âyâtü'l-kitâb* ifadesi, Kur'an'ın ayetlerden ve kelimelerden oluştuğuna delâlet eder. Çeşitli parçalardan oluşan her varlık hâdistir.

Biz de Cübbâi'nin bütün bu istidlallerine şöyle karşılık veririz: Bu ayet harflerden, kelimelerden, lafızlardan ve cümlelerden mürekkep olan varlığın muhdes olduğuna delâlet eder. Bunun böyle olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Ancak bizim [Kur'an bağlamında] kadim olduğunu ileri sürdüğümüz şey başka bir şeydir. Bu sebeple Cübbâi'nin istidlali geçersizdir.⁴¹

İstidlal, maksadı ispat etmek için delil ortaya koymaktır. Ancak Halku'l-Kur'an tartışmasında istidlalle ispatlanmaya çalışılan maksat, Kur'an'ın meramı ve maksadı değildir. Bilakis burada peşin bir hükme aklî ve naklî dayanak bulmaya çalışmak gibi bir durum söz konusudur. Bize göre Halku'l-Kur'an meselesi özellikle nakil ve dil mantığıyla istidlal geleneğinde kötü bir çığır açılmasına vesile olmuştur. Her ne kadar Bâkillânî (ö. 403/1013) gibi bazı kelimacılar, dil mantığıyla istidlal yöntemine nesnellik değeri atfetmişse de⁴² Halku'l-Kur'an tartışmasına iştirak eden Mu'tezilî, Şîî, Sünnî kelam ve tefsir uleması kimi zaman dilin imkân ve sınırlarını çok zorlamıştır.

Halku'l-Kur'an tartışmasıyla ilgili istidlallerdeki bu problem ilâhî isim ve sıfatlar, kader-kaza, kulların fiilleri, hüsunkubuh, hidayet-dalalet gibi kelâmî meselelerle ilişkilendirilen birçok ayetin yorumunda da teşhis etmek mümkündür. Naklî/şer'i istidlallerde göze çarpan bir diğer problem de Müslümanların din tasavvurlarını ve hatta dünya görüşlerini değiştirecek düzeyde önem arz eden kader-kaza, hidayet-dalalet gibi konularda savunulan bir görüşün kimi zaman bir ayetteki tek kelime veya harfin delaletine atıfla temellendirilmeye çalışılmış olmasıdır. Denilebilir ki İslam tefsir ve ke-

41 Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVIII. 67-68.

42 Ebû Bekr el-Bâkillânî, *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil*, Beyrut 1987, s. 31-33.

lam tarihinde bu tarz istidlallerin hemen her mezhep ve fırka tarafından kullanılması ve bunun bir teamül hâline gelmesi noktasında Mihne siyaseti ve Halku'l-Kur'an meselesi önemli bir dönüm veya kırılma noktasıdır.

Halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili istidlaller bağlamında muhalif tarafların birbirlerine karşı “düşmanın silahıyla silahlanmak” sözünü hatırlatan bir yola başvurdıklarından da söz etmek gerekir. Tespitlerimize göre Ehl-i hadis uleması Kur'an'ın kadim olduğu tezini berkitmek adına kimi zaman Ehl-i re'ye özgü istidlal yöntemine başvurmuştur. Mesela İbn Hanbel ve Ebû Saïd ed-Dârimî Cehmiyye ve Zenâdika'ya reddiye mahiyetindeki eserlerinde Halku'l-Kur'an konusunu tartışırken nassın zahiri ve selef-i salihine atfedilen nakillerle iktifa etmek yerine kimi zaman lisânî, kimi zaman da mantikî argümanlara başvurmuştur. Bu âlimler müteşabih ve te'vil meselesinde de benzer bir yaklaşım ortaya koymuştur. Mesela İbn Hanbel haberî sıfatlarla ilgili ayetleri te'vil etmemek gerektiği prensibini benimsemiş ve bu konuda Cehmiyye ve Mu'tezile gibi mezhepleri ağır bir dille eleştirmiş olmasına rağmen, Kur'an'daki bazı ayetlerin mecazi manaya geldiği yolunda izahlarda bulunmuş, ayrıca Zenâdika'nın Nisa 4/56. ayette çelişki bulunduğu iddiasına⁴³ yönelik cevabında Kur'an'da âmm, hâs ve çok anlamlı kelimeler bulunduğunu ve bu tür kelimelerdeki manalara ancak gerçek ilim erbabının vâkıf olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Bütün bunların yanında bazı ayetlerdeki haberî sıfatları da te'vil cihetine gitmiştir. Mesela, Allah'ın özelde peygamberler, genelde müminlerle birlikte olduğunu bildiren ayetlerdeki “maiiyyet” (birliktelik) kavramını mecazi

43 İbn Hanbel'in aktardığına göre Zenâdika'nın, “Ayetlerimizi inkâr edenleri yarın bir gün cehenneme tükacağız. Onların derileri ateşte kavrulup acı duymaz hâle geldikçe, azabın dayanılmaz acısını sürekli tatmaları için derilerini tazeleyeceğiz.” mealindeki Nisa 4/56. ayetle ilgili tutarsızlık iddiaları şöyledir: “Müşriklerin günahkâr derileri yakıldıktan sonra nasıl oluyor da Allah bu derileri başka derilerle değiştiriyor? Biz bu ayetten ancak şunu anlıyoruz: Allah beddelnâhüm cülüden ğayrahâ derken, aslında hiç günah işlememiş derilere azap edecektir”. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Riyad 2003, s. 60.

44 İbn Hanbel, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 60.

manada anlayıp yorumlamış ve bu çerçevede söz konusu kavrama kimi zaman Allah'ın yardım etmesi, kimi zaman Allah'ın bilmesi ve görüp gözetmesi gibi anlamlar takdir etmiştir.⁴⁵

Özetle Ehl-i hadis uleması kendi görüşlerini savunmak söz konusu olduğunda Ehl-i re'y gibi istidlalde de bulunmuştur. Kuşkusuz bunun tam tersi de vuku bulmuştur. Daha açıkçası, Mu'tezile örneğinde görüleceği gibi, Ehl-i re'y de kendi tezlerini temellendirmek için kimi zaman hadis ve rivayetin otoritesine başvurmuş, genelde hadis ve rivayete mesafeli durmasına ve rivayetle ihticacta çok kere kılı kırk yarmasına rağmen Halku'l-Kur'an meselesinde, "Ezelde Allah vardı, başka hiçbir şey yoktu. Sonra Allah zikri/Kur'an'ı yarattı. Allah, gökler ve yer dâhil olmak üzere Âyetü'l-Kürsî'den daha muazzam bir şey yaratmadı." şeklindeki bir sözü sübutu kat'i hadis gibi kullanmıştır.⁴⁶ Bu arada Ehl-i hadis de Hz. Peygamber ve bazı sahabilerin dilinden, "Kur'an Allah kelimasıdır, mahlûk değildir." şeklinde zayıf ve uydurma rivayetler aktarmıştır.⁴⁷

Halku'l-Kur'an meselesi bağlamında tefsirde istidlal tarzına dair bütün bu anlattıklarımız bardağın boş tarafıdır. Ancak bardağın dolu tarafına bakmak da söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında Halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili istidlallerin çok yoğun bir fikir işçiliğinin semeresi olduğu söylenebilir. Yine bu istidlaller her ne kadar Kur'an tefsirinde sadet dışı birçok konunun kendine yer bulması ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı müfessirlerin "Kur'an tefsirinde her şey var, ama tefsir yok!" gibi ağır tenkitlere uğraması gibi bir sonuca müncer olsa da, en azından entelektüel açıdan kıymet atfedilebilecek bir zenginlik olarak görülebilir.

Kur'an ve Tarihsellik Meselesi

Mihne hadisesine/siyasetine gerekçe kılınan Halku'l-Kur'an meselesi son dönemde doğrudan veya dolaylı olarak

45 İbn Hanbel, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 92-93, 158-159.

46 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, I. 193-195; a. mlf., *el-Muğni*, VII. 55-94.

47 Rivayetler için bkz. Ebû Bekr el-Âcurrî, *es-Serîa*, Kahire 1996. I. 214-231.

Kur'an ve tarihsellik tartışmalarıyla da ilişkilendirilmiştir. Mesela Montgomery Watt'ın değerlendirmesine göre Mihne hadisesi aslında ortaya çıktığı zamanda bir ölçüde Kur'an ahkâmının tarihsellik keyfiyetiyle ilişkilidir. Zira Abbasi halifeleri dinî ahkâmın kaynağını teşkil eden Kur'an lafızlarının ilâhî menşe'li olmadığı, böylece Kur'an ahkâmının içtimai ve siyasi şartlara göre değiştirilmesi ve bu yolla muhafazakâr ulemanın nüfuzunun kırılması mümkün olacağı için Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini benimsemişlerdir.⁴⁸

Watt'ın bu tezi, yanlış ve haksız icraatlarını Allah'ın ezeli takdiri olarak takdim eden Emevî idarecilerinin hüküm sürdüğü bir dönemde Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan gibi isimlerce savunulan "Kur'an mahlûktur." fikrine dolaylı gerekçe kılınabilir olmakla birlikte, Mihne sürecindeki Halku'l-Kur'an meselesiyle irtibatlandırılması pek mümkün değildir. Çünkü Mihne sürecinde Kur'an'ın mahlûk/muhdes bir kelim olup olmadığıyla ilgili tartışmalar esas itibariyle ilâhî kelamın epistemolojik ve aksiyolojik niteliğinden öte ontolojik tabiatı/mahiyeti üzerinde cereyan etmiştir. Bu sebeple, Halku'l-Kur'an tartışmasına Kur'an'daki fikhî/fer'î hükümlerin her zaman ve zeminde geçerli olup olmadığı meselesiyle ilgili bir köken izafe etmek söz konusu değildir. Bize göre İslam ilim geleneğinde Kur'an ve tarihsellik meselesiyle ilişkilendirilmeye en uygun bahis Halku'l-Kur'an tartışması değil, klasik nesh nazariyesidir. Zira fıkıh usûlündeki tanım ve anlamıyla nesh, şer'î bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer'î delille kaldırılması demektir. Buna göre Kur'an'daki birçok hüküm, Seyf ayeti (Tevbe 9/5) örneğinde olduğu gibi, muahhar tarihli başka bir şer'î delil (ayet) tarafından geçersiz ve işlevsiz kılınmakta, dolayısıyla tarihe mal olmaktadır.

Klasik nesh nazariyesinin yanı sıra Kur'an'daki ayetler arasında hiyerarşik ve aksiyolojik açıdan fark bulunduğu, dolayısıyla tarih-üstü bir inanç ilkesi olan tevhidi en veciz biçimde anlatan İhlâs suresiyle, nüzul döneminde Hz. Peygamber'e

48 Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1992, s. 34-35.

eziyetten geri durmayan Ebû Leheb'e beddua ifadesiyle başlayan Mesed/Tebbet suresinin değer (tefâdül) skalasında aynı yerde bulunmadığı yolundaki görüş de⁴⁹ –ki bu görüş Gazâlî (ö. 505/1111), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi âlimlerce savunulmuştur⁵⁰ Kur'an'daki fikhî/fer'î ahkâmın tarihselliği meselesiyle ilişkilendirilebilir mahiyettedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi Mu'tezile'nin savunduğu Halku'l-Kur'an fikrini ahkâmın tarihselliği meselesine bağlamak pek mümkün değildir. Çünkü Mu'tezile Halku'l-Kur'an fikrinde ısrarcı olmasına rağmen, bu fikri Kur'an ahkâmının tarihselliğiyle ilişkilendirme cihetine gitmemiş, hatta böyle bir şeyi hiç düşünmemiştir. Bilakis Mutezili âlimler de tıpkı Sünnî âlimler gibi Kur'an ahkâmının tüm zamanlarda uygulanmak üzere vazedildiğini düşünmüştür. Diğer bir deyişle, Mu'tezili âlimler de muhalifleri gibi Kur'an ahkâmının her zaman ve zeminde tatbik edilmek üzere vazedildiği fikrini benimsemiştir. Bunun böyle olduğunu görmek için Mu'tezili müfessir Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ahkâm ayetleriyle ilgili izahatına bakmak kâfidir.

Netice itibarıyla Mu'tezile'nin savunduğu Halku'l-Kur'an fikrini doğrudan Kur'an ahkâmının tarihselliğiyle irtibatlandırmak apaçık bir anakronizmdir. Bununla birlikte, tarihsellik meselesinde Halku'l-Kur'an fikrinden ilham almak veya bu fikre dolaylı göndermeler yapmak söz konusu olabilir. Nitekim son dönemde Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi bazı araştırmacılar da böyle yapmıştır. İlâhî kelâmın Hristiyanlıkta da İslam'da da beşerî düzlemde tezahür ettiğini, yani bu tezahürün Hristiyanlıkta Mesih suretinde ete kemiğe büründüğünü, İslam'da ise beşerî bir dilde (Arapça), lisânî bir metin olarak tecessüm ettiğini ve her iki durumda da ilâhî olanın beşerî olana dönüştüğünü söyleyen Ebû Zeyd'e göre⁵¹

49 Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Beyrut 1990, s. 62-63.

50 Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 1131-1142.

51 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. F. Ahmet Polat, Ankara 2002, s. 182-191.

Müslümanlar İsa'nın ilâhî ve beşerî olmak üzere çift tabiata sahip olduğu iddiasını reddetmiş, ancak Kur'an söz konusu olduğunda böyle bir çift tabiatlılığa cevaz vermişlerdir. Çünkü Kur'an'ın hem ilâhî ve ezeli bir kelim olduğunu söylemek, hem de onun lafızlarının yaratılmışlığını ileri sürmek bunu gösterir. Gerçekte her dinî metin tarihsellikte çevrelenmiş bir dil ve kültüre aittir; bu özelliğiyle de beşerî metinler mesabesindedir. Başka bir ifadeyle, dinî metinler tarihsel metinler olup ait oldukları dil ve kültürel sistemden bağımsız değildir. Kur'an da böyledir. Nitekim Kur'an'da Allah'ın kendi hakkın-da konuşması, melik olduğundan, arş, kürsî ve ordularının bulunduğundan söz etmesi, gerçekte beşerî dil ve kültürün kalıpları içinde bir insan gibi konuşmasını ifade eder. Ayrıca İslam öncesi Arap toplumunun kabile sistemine dayalı yapısının, kölelik kurumunun birer olgusal gerçek olarak Kur'an'a yansması, Kur'an'ın aslında tarihî ve beşerî bir kelim hüviyetinde olduğunu gösterir. Aksi halde kölelik ticaretinin Allah tarafından ezeli bir hakikat olarak beyan edildiğini söylemek gerekir. Zira tarihsel gelişim köleliği en azından Kur'an ahkâmına yansıyan şekliyle ortadan kaldırmışsa ezeli kelimdeki ezeli hükümler tarih tarafından işlevsiz kılınmış demektir.⁵²

Bazı araştırmacılar Ebû Zeyd'in bu görüşlerinden şu iki sonuca ulaşmıştır: (1) Her şeyden önce Kur'an'ın muhatapları Araplardır. Nitekim *"Biz bu kitabı sana ataları uyarılmamış bir kavmi (Arapları) uyarman için indirdik."* (Yâsîn 36/6), *"Biz bu kitabı, şehirlerin anası (Mekke) ve havalisinde bulunan insanları (Arapları) uyarman için indirdik."* (Şûrâ 42/7) mealindeki ayetler de Kur'an hitabına muhatap olan toplumun Araplar olduğu gerçeğini teyit eder. (2) Elimizdeki Kur'an metni, telifi Allah'a ait bir insan sözüdür. Yani Kur'an metni Arapların dil kabiliyeti, kültür kapasitesi ve sağduyularıyla çerçevelenmiştir. Kur'an'da Araplarla komşu milletlerin (İranlılar, Kuzey Afrikalılar, Hintliler) kendilerine has dinsel, sosyal, kültürel, ahlaki problemleri ve onların çözümleri yoktur. Bununla bir-

52 Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, s. 191-197.

likte insan olmanın ortak paydasında ortak sorunların çözümü olabilir.⁵³

Bütün bu mülahazalardan da şu iki sonuç çıkar: (1) Kur'an'ın anlam zenginliğinin kapasitesi, Allah'ın mutlaklığı veya büyüklüğü ile doğru orantılı değil, Arapçanın ifade kabiliyeti ile doğru orantılıdır. (2) Kur'an'ın fikir dünyası Arapların sağduyusu ile kültür kapasitesi ile sınırlıdır. Tabir caizse Allah bu sağduyu ve bu kapasite içinde davasını ortaya koymuştur. İlâhî davanın içeriğine ve evrenselliğine gelince, bu dava, önceki peygamberlerde olduğu gibi evrensel, cihanşümül bir hak dinin belli bir kavmin toplumsal pratiği içinde bir şeriat olarak ortaya konulması biçimindedir. Din sabittir, şeriat ise dinamiktir. Çünkü dinin şeriat olarak tezahür etmesi tarihsel bir yerde ve zamanda gerçekleşir. Evrensel ve sabit bir ruh, tarihsel bir dönemde ete kemiğe bürünür, şeriat olarak görünür. Toplumsal varlığın antropolojik olarak yerelliği, zamansallığı ve dinamikliği şeriatı yıpratır, eskitir. Bu nedenle onun içtihat ile sürekli yenilenmesi lazımdır. Şeriatların birbirini nesh etmesinin temel dinamiği, sadece tahrif edilmeleri değil, aynı zamanda zamanın bu yıpratıcılığıdır. Sabit olan din, muhtevası itibariyle iman, ibadet ve ahlaktan oluşur. Şeriat ise toplumsal bir nizam olarak hukuk ve siyasettir. Sünnilik, yanlışlıkla Kur'an ve Sünnet'teki şeriatı "din" gibi mutlak sanarak dogmalaştırmıştır. Yani Sünnilik sabit din ile dinamik şeriat arasındaki ayrımı görememiştir. "Mevrîd-i nassta içtihadı mesağ yoktur." dogmatik ilkesi bu gerçeği dile getirir.⁵⁴

Bu görüşlerin ilham kaynaklarından biri Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an nazariyesidir. Çünkü bu nazariyeye göre Kur'an Allah'ın fiilî sıfatlarından olan irade ve kelâm sıfatının ürünüdür. Bu yüzden Kur'an ezeli değil, muhdes ve mahlûktur. Mutlak olan Allah, rölatif olan varlıkla ilişkiye girdiği zaman, ortaya çıkan ürün mutlak değil rölatif olur. Böyle olmak zorundadır; zira hem Kur'an'ın dili (Arapça) ve hem

53 Güler, "Vahiy: Allah'ın İnsan Sözü", <http://www.kuranihayat.com>.

54 İlhami Güler, "Vahiy: Allah'ın İnsan Sözü", <http://www.kuranihayat.com>.

de Hz. Muhammed ve Arap toplumu (beşer) rölâtif varlıklardır. Bu sebeple Kur'an, lahûti (ilâhî) olduğu kadar nasûtîdir (beşerî). Allah Kur'an'da insan akli ve insan diliyle hitap etmiştir. Vahiy ile insan akli arasında mahiyet farkı değil, derece farkı vardır. Bu bakış açısına göre vahiy tıpkı yağmur gibi, yerden ağar gökten yağar. Yerle gök arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Öte yandan, Kur'an'da tekrar hatırlatılan (tezkire) 'ed-din' Hz. Âdem'den beri peygamberlerin tebliğ ettikleri din, yani İslam'dır. Ruh-beden metaforundan hareketle denebilir ki Kur'an'ın ruhu olan din (ed-din) Hz. Âdem'den kıyamete kadar sabittir. Bunlar da tevhid, mead (ahiret), ibadet (kulluk) ve adalettir (salih amel/ahlak). Kur'an'ın bedeni olan şeriat ise tarihseldir. Yani Kur'an'daki sosyal ve siyasi hükümler (muamelât) ilk hitap çevresindeki Arap toplumunun maslahatlarına göre tanzim edilmiştir. Çünkü sabit olan ed-din, indiği toplumun yapısına göre tedeyyün eder. Tabir caizse ed-din şer'i/fer'i kıyafetini tarihten ve toplumdan giyer.⁵⁵

Görüldüğü gibi bütün bu izahatta ilkin ilâhî kelâmın tabiatından (ontoloji) yola çıkılmış ve bu noktada Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an nazariyesinden mülhem olarak Kur'an metnindeki dil ve muhtevanın beşerilik ve tarihîlik (hâdislik) keyfiyeti vurgulanmış, daha sonra bu muhtevanın epistemolojik değeri aksiyolojik açıdan sabit din-dinamik şeriat şeklinde kategorik bir tasnife tabi tutularak Kur'an'daki şer'i ahkâmın tarihsellikte mukayyet/muallel olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna benzer şekilde, fakat kelâmullahın ezeli olduğu görüşünden hareketle Kur'an'daki ahkâmın tarihsel değil, tarihüstü olduğu sonucuna da ulaşmak mümkündür. Şöyle ki Kelâmullahın ezeli olduğunu savunan Selefi/Sünnî ve Zâhirî anlayış, Kur'an'ın çeşitli ayetlerde Levh-i Mahfuz, Ümmü'l-Kitab gibi faklı terkip ve tabirlerle işaret edilen metafiziksel zarfların içinde ezeli bir mazruf olarak mevcut bulunduğunu kabul eder. Kur'an'ın varlığı ezelden ve metafiziksel bir alandan başlatılınca, onu anlamak da kendi başına kaim olan bir

manın yeniden inşası olarak algılanmıştır. Ayrıca Kur'an, tarihsel bir önsöz şeklinde tasarlanan nüzulünden önce metafiziksel bir alanda mevcut olduğundan, nüzulünden sonra muhatapların ve yorumcuların da iştirak ettiği bir metinleşme süreci olmadığına inanılmıştır. Çünkü metinleşme metafizik alanda/Levh-i Mahfuz'da gerçekleşmiş ve orada bitmiştir. İşte bu sebeple yorumcuya düşen, bu hazır metindeki hakikatleri keşfetmekten ibarettir. Sonuç olarak, Kur'an ezelden beri mevcut olduğu için, tarihin her safhasını kapsayan tarihüstü bir metindir. Diğer bir deyişle, Kur'an, gelişen tarihsel olaylar karşısında ilâhî bir müdahale/mukabele değil, tarihsel ufkun her an açılmakta olan safahatının rotasını adeta bir önsöz içinde insanlara sunan ezeli/kadim bir kelimadır.⁵⁶

Değerlendirme ve Sonuç

Mihne hadisesi/siyaseti tefsire Halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili tartışmalar üzerinden yansımış/yansıtılmış ve bu yansıma/yansıtma ilâhî kelam sıfatının tabiatından Kur'an'ın mahiyet ve tarifine, tefsirin mahiyet ve muhtevasından tefsirde istidlal şekline kadar birçok farklı konuda önemli sonuçlar doğurmuştur. Halku'l-Kur'an tartışmasında birçok ayetle istidlalde bulunulması ve bu istidlallerde Kur'an'ın konuşmadığı bir konuda konuşturulması, tefsirin asıl amaç ve işlevinde ciddi bir algı kaymasına sebep olmuştur. Gerçekte tefsir Kur'an'ın nüzul vasatında neler olup bittiğini, ayetlerin hangi sebepler üzerine indiğini ve kime ne söylediğini ortaya koymayı hedefleyen ve bu yüzden de ağırlıklı olarak nakil ve lisan bilgisine dayanması gereken bir faaliyet olduğu hâlde tarihsel süreçte siyasi, mezhebî, fikhî, kelâmî, tasavvufi konularla ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmeleri de içeren bir alan hâline gelmiştir. Tefsirdeki bu alan genişlemesi bir yönüyle Kur'an'ın iki kapak arasında Mushaflaştırılması ve Mushaf metninde tarihsel bağlamın buharlaşması olgusundan kaynaklanan anlama/yorumlama sorunuyla, diğer bir yönüyle de erken

dönem İslam dünyasında hilafet, imamet, mürtekb-i kebîre, esmâ ve sıfât gibi bir dizi siyasi ve itikadî ihtilaf ile toplumsal düzen ve hukuk alanındaki birçok ihtiyacın ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Bütün bu saikler sebebiyle tefsir zaman içerisinde normatif bir ilmi faaliyet gibi algılanmış yahut daha doğru bir ifadeyle, bazı müfessirler kelam, fıkıh gibi ilimlerin konusu olan birçok meseleyi Kur'an tefsiriyle ilgili eserlere taşımak suretiyle tefsirin normatif karakterli olduğu düşüncesine kapı aralamıştır. Sonuçta hem tefsirin temel amaç ve işleviyle ilgili olmayan kelâmî ve fikhî meseleler şu veya bu şekilde tefsire iliştilmiş, hem de Kur'an'la istidlal tarzı bütüncüllükten parçacılığa doğru yön değiştirmiştir. Ayrıca, Kur'an'la istidlalde muhalif görüşleri çürütmek ve bu suretle muhalifleri ilzam etmek, Halku'l-Kur'an meselesinde olduğu gibi bir bakıma hem menat hem murad hâline gelmiştir.

Kur'an tefsirinde mahiyet ve istikamet in bu minvalde değişmesi İslam düşünce tarihinde şu veya bu mezhebin/fırkanın arzu ettiği bir sonuç olmayabilir. Fakat İslamiyet'in zuhur ettiği günden itibaren Kur'an'ın Müslümanlar nezdinde tartışılmaz bir otorite mercii olarak algılandığı ve buna bağlı olarak nassın İslam medeniyetinin merkezinde yer aldığı gerçeği dikkate alındığında, tefsirin nüzul dönemindeki anlamı tespitten ibaret olan temel amaç ve işlevine başka birtakım amaçlar ve işlevler eklenmesinin kaçınılmaz olduğu anlaşılr. Bu durum bize en azından bugün bilinen anlamıyla tefsirin fıkıh, kelam gibi diğer İslamî ilimlere benzer bir ilim dalı olup olmadığı meselesini de hatırlatır. Ayrıca İslam düşüncesinin ana damarında varlık, bilgi ve değerle ilgili kaynak atfının Kur'an'a yapılması, tefsirin tek amaçlı ve işlevli bir faaliyet olarak algılanmasını zorlaştırır. Nitekim gerek Ulûmu'l-Kur'an'la gerekse tefsirle ilgili bazı tanımlarda çok geniş bir alana atıfta bulunulduğuna, sözelimi Kur'an'daki hükümler ve hikmetleri istihraç etmenin tefsir kapsamında zikrolundduğuna tanık olunur.

Bunun içindir ki Fahreddin er-Râzî gibi bazı müfessirler Halku'l-Kur'an tartışmasından yeryüzünün sabit olup olma-

dığı meselesine kadar sayısız konuyu tefsire taşımış ve bu yüzden de *et-Tefsîru'l-Kebûr* adlı eseri, "İçinde her şey var; ama tefsir yok!" şeklinde bir tenkide uğramıştır. Belli ki bu tenkidin sahiplerine (İbn Teymiyye ve Ebû Hayyân el-Endelüsî) göre tefsirin bir haddi hududu vardır; dolayısıyla Kur'an tefsirine dair bir eser genel kültür ansiklopedisi gibi olmamalıdır. Ancak Râzî'yi bu konuda eleştirenlerin tefsirle ilgili eserlerine bakıldığında, onların da benzer bir eleştiriye az çok hak ettikleri, zira birçok ayetin izahında polemikçi bir dille Mu'tezile ve Şia gibi çeşitli fırkaların görüşlerini zikrettikleri ve tefsir vesilesiyle muhaliflerin tezlerini çürütmeyi hedefledikleri görülür.

Tefsire biçilen rol, İmam el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) zikrettiği gibi, büyük ölçüde sahabenin tanıklığına dayanan nakillerle Kur'an'ın nazil olduğu dönemi resmetmekten ve o dönemde hangi ayetin nasıl anlaşıldığını belirtmekten ibaretse, bu durumda sadece Râzî'nin değil, onu eleştiren müfessirlerin yaptıkları da tefsirden başka bir şeydir. Dolayısıyla ne Halku'l-Kur'an ne de başka bir siyasi, kelâmî, itikadî mesele tefsirin konusu değildir. Bize göre de tefsirin amaç ve işlevi, hangi ayetin nerede, ne zaman, niçin indiğini ortaya koymak, yani vahyin nazil olduğu tarihsel vasattaki anlamı yakalamak olmalıdır. Sonraki safha ise bu ilk anlamı doğru yorumlamak ve farklı tarihsel durumlara doğru taşıyıp uyarlamakla ilgilidir. Ancak bu ikinci safha, yorum ve yorumlamanın tabiatı gereği hem sübjektif hem de normatiftir. Bu tür bir faaliyete tefsir değil, tevil demek yahut istinbat ve istihraç vurgusu da taşıyan başka bir isim koymak gerekir. Gelenekte inanç alanıyla ilgili nasların yorumlandığı ilmî disiplinin kelim, ibadet ve muamelatla ilgili nasların yorumlandığı disiplinin fıkıh diye adlandırılması da bu sebepten olsa gerektir.

KELÂM İLMİNİN HİZMETÇİSİ OLARAK TEFSİR: -Fahreddîn er-Râzî ve *et-Tefsîru'l-Kebîr* Örneği-

Giriş

İslam ilim ve kültür tarihindeki kült figürlerden biri olan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) dinî ilimler sahasında mütekellim ve müfessir kimliğiyle ön plana çıkmış ve bilhassa *et-Tefsîru'l-Kebîr* (*Mefâtihu'l-Ğayb*) adlı Kur'an tefsiriyle tanınmıştır. Nitekim bu tefsir klasik dönemlerde birçok büyük müfessirin temel başvuru kaynakları arasında yer almasının yanında modern dönemde de çok sayıda araştırmacının tez ve makale düzeyindeki ilmî çalışmalarına mevzu teşkil etmiştir. Modern döneme ait çalışmaların önemli bir kısmı Türkiye'deki ilahiyatçı akademisyenler tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak bu çalışmalar ya *et-Tefsîru'l-Kebîr*'deki muhtevanın hadis, fıkıh usûlü, kelam, felsefe, tasavvuf, tabiat ve fen bilimleri gibi farklı alanlar açısından incelenmesine tahsis edilmiş ya da daha spesifik düzeyde esbâb-ı nüzul, müşkilü'l-Kur'an, i'câz, tenasüb-insicam, kıraat gibi Ulûmu'l-Kur'an'la ilgili belli bir konu çerçevesinde derlenen bilgi malzemesinin ağırlıklı olarak tasvirî bir dille aktarılmasına hasredilmiştir.

Söz konusu çalışmalardaki bu genel karakteristik Râzî'nin müfessir kimliğini ve tefsirdeki mesleğini bütüncül ve aynı zamanda tahlil ve tenkit yönü ağır basan bir tarzda ortaya koymaya yönelik bir ilmî çalışma ihtiyacının hâlen karşılanmamış olduğu yönündeki bir değerlendirmeyi haklı kılabilir. Bu bağlamda Râzî'nin tefsiri ile ilgili bazı öncü çalışmaların ilmî ölçütler açısından birtakım kusurlarla malul olduğunu da belirtmek gerekir. Şöyle ki Cumhuriyet döneminde Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirini konu edinen öncü çalışmalardan biri İsmail Cerrahoğlu'nun "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri" (*Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı:2,

Ankara 1977) başlıklı makalesidir. Ancak bu makale özgün bir çalışma olmaktan ziyade Muhsin Abdülhamîd'in *er-Râzî Mûfessiran* (Bağdat 1974) adlı tez çalışmasındaki muhtevanın bir nevi özeti mahiyetindedir. O kadar ki M. Abdülhamîd bu çalışmasında hangi eserin hangi cilt ve sayfa numarasını referans göstermişse Cerrahoğlu da dipnot referanslarında söz konusu eserlerin sanki hep aynı baskısını kullanmışçasına aynı cilt ve sayfa numaralarını zikretmiştir. Ayrıca, M. Abdülhamîd'in gerçek sahibinden aktardığı bazı bilgiler Cerrahoğlu tarafından başka isimlere/kişilere izafe edilmiştir. Mesela, Abdülhamîd, İbn Hacer'in (ö. 852/1449), "Necmüddin et-Tûfî'nin *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr* adlı eserine atıfla, "[Fahreddin er-Râzî'nin tefsirine yönelik] şöyle bir eleştiri gördüm..." şeklinde başlayan ve dolayısıyla Tûfî'nin (ö. 716/1316) anılan eserinden menkul olan tenkitleri,¹ "İbn Hacer, ilm-i tefsir hususunda gördüğüm faydaları, ancak el-Kurtubî ve Fahrüddin er-Râzî'de gördüm. Fakat er-Râzî'ninkinde birçok ayıplar vardı ve Mağripliler onun tefsirine şüphe ile bakarlar, demektedir." ifadeleriyle aktarmıştır.² Yine Cerrahoğlu, Râzî'nin tefsir yazma maksadını, "aklî kanunlar ışığında Kur'an'a gelecek olan saldırıları durdurmak" şeklinde ifade etmiş ve bu bilginin kaynağı olarak da *et-Tefsîru'l-Kebîr*'deki on sayfalık bir bölümü referans göstermiştir.³ Hâlbuki mezkûr ifade Râzî'nin beyanı değil, M. Abdülhamîd'in kanaatidir. Çünkü Abdülhamîd, "Ben bu tefsiri okudum ve sonunda ulaştığım kanaate göre Râzî'nin tefsiri yazma amaçlarından biri Kur'an'ı savunmak ve onun ihtiva ettiği bütün konuları aklın prensipleri ışığında tebrir/tezkiye etmek, İslam akidesiyle ilgili istidlallerini güçlendirmek ve aynı zamanda Kur'an'a dil uzatanlara onun Allah katından inzal edilmiş bir kelim olduğu noktasında hiç

1 Muhsin Abdülhamîd, *er-Râzî Mûfessiran*, Dâru'l-Hürriye, Bağdat 1974, s. 194.

2 İsmail Cerrahoğlu, "Fahrüddin er-Râzî ve Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı:2 (1977), s. 52.

3 İlgili dipnottaki referans şöyledir: Bkz. *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II'l, İmâm Fahr er-Râzî, Mısır 1357/1938, XIII. 46-56, XVI. 32. Cerrahoğlu, "Fahrüddin er-Râzî ve Tefsiri", s. 15.

kimsenin şüphesi kalmayacak şekilde cevap vermektir.”⁴ demiş ve bu kanaatine *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in XIII. cildinin 46-56 ve XVI. cildinin 32. sayfalarını referans göstermiştir. Sonuç olarak, M. Abdülhamîd'in şahsî kanaati Cerrahoğlu tarafından bizzat Râzî'nin beyanı gibi anlaşılacak tarzda aktarılmış ve bu noktada kendini gösteren gevşeklik, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ndeki (*DİA*) “Mefâtihu'l-Ğayb” maddesinde yer alan, “Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*'ı yazmaktaki maksadının akıl prensipleri ve istidlal yolları ışığında Kur'an'a yöneltilen hücumları önlemek, İslam inancıyla ilgili istidalleri güçlendirmek ve bu konuda ileri sürülen karşıt fikirleri reddetmek olduğunu belirtmektedir (*Mefâtihu'l-ğayb*, XIII. 46-56)”⁵ ifadesiyle bir adım öteye taşınmıştır.

Diğer taraftan Râzî'nin tefsirini tanıtıcı bilgilerin yer aldığı hemen her çalışmada, öteden beri zikredilen bazı klişe ifadeler tekrar edilmiş, fakat bu ifadelerin anlam boyutları ve imaları değerlendirilmemiştir. Mesela, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) “Râzî'ye ait tefsirde her şey var ama tefsir yok!” eleştirisi ile Takıyyüddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1355) bu eleştiriyeye “Bilakis *et-Tefsîru'l-Kebîr*'de tefsirin yanı sıra her şey var.”⁶ şeklindeki mukabelesi birer vecize gibi nakledilmiş, fakat aynı eserle ilgili iki farklı bakış açısının hangi gerekçelere dayandığı veya *et-Tefsîru'l-Kebîr*'deki muhtevanın bu iki bakış açısından hangisini haklı çıkardığı meselesi üzerinde durma ihtiyacı hissedilmemiştir.

4 Abdülhamîd, *er-Râzî*, s. 64.

5 Bu türden sorunlar Süleyman Uludağ'ın *Fahrettin Râzî* (Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991) adlı eserinde de mevcuttur. Burada şu kadarını belirtelim ki Uludağ bu eserde naklettiği bilgileri büyük ölçüde Muhammed Salih Zerkân'ın *Fahrüddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmîyye ve'l-Felsefîyye* (Dâru'l-Fıkr, Kahire 1963) adlı çalışmasından nakletmiş ve fakat dipnotlarda bu çalışmayı değil, Zerkân'ın zikrettiği kaynakları referans göstermiştir.

6 Bazı araştırmacılar bu sözü Tâcuddîn es-Sübki'ye (ö. 771/1370) izafe etmiştir (Bkz. Fethullah Huleyf, *Fahrüddîn er-Râzî*, Dâru'l-Câmiât'l-Mısıriyye, İskenderiye 1976, s. 41-42). Ancak bu izafet yanlıştır. Zira sözün asıl sahibi, Tâcuddîn es-Sübki değil, onun babası Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi es-Sübki'dir. Bkz. Ebû's-Safâ Salâhüddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmet el-Arnaût-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, IV. 179.

Bu çalışmada, *et-Tefsîru'l-Kebûr* hakkında müsellemler kabul edilen bazı bilgiler tahlil ve tenkit süzgecinden geçirilecektir. Bunun yanında özellikle Râzî'nin Kur'an tasavvuru ve tefsir-tevil anlayışıyla ilgili başlıklar altında, bir kısmı gevşek ve gelişigüzel biçimde malumumuz olan bazı önemli hususlar üzerinde yeniden düşünmeye sevk edici tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır. Yine bu çalışmada Râzî'nin genel tefsir-tevil tarzı ile *et-Tefsîru'l-Kebûr*'in belli başlı özellikleri tanıtılacaktır. Bunun ardından Râzî'nin tefsir kaynakları, kendisinden sonraki müfessirlere etkileri ve *et-Tefsîru'l-Kebûr*e yönelik eleştiriler ayrı başlıklar altında ele alınıp tartışılacaktır. Son olarak da Râzî'nin tefsirle ilgili eserleri tanıtılacak ve bu konuyla ilgili genel geçer bazı bilgilerin doğruluğu sorgulanacaktır. Çalışmada Râzî'nin tefsiri ve müfessir kimliğiyle ilgili klasik ve modern döneme ait kaynaklardan da istifade edilmekle birlikte, büyük ölçüde *et-Tefsîru'l-Kebûr*'in taranmasıyla elde edilen bilgiler esas alınacaktır.

Râzî'nin Kur'an Tasavvuru

Fahreddin er-Râzî'nin tefsiri, özellikle muhtevassındaki bilgi ve konu çeşitliliği bakımından klasik dönemlerdeki diğer tefsir kitaplarından oldukça farklı özelliklere sahiptir. Bize göre bu farklılık Râzî'nin tefsir-tevil anlayışından çok Kur'an tasavvuruyla ilgilidir. Çünkü tefsir ve tevil, Kur'an tasavvurunun semeresi olarak ortaya çıkan bir şeydir. Bu sebeple, Râzî'nin tefsir-tevil anlayışını sağlıklı biçimde tahlil edebilmek için, öncelikle onun nasıl bir Kur'an tasavvuruna sahip olduğunu ortaya koymak gerekir. Râzî'ye göre en değerli ilim olan kelim dâhil, bütün ilimlerin ana kaynağı/menbaı Kur'an'dır. Çünkü Kur'an'da hiçbir şey eksik bırakılmamıştır. En'am 6/38. ayette, "*Biz kitapta (el-kitâb) hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*" denilmiştir. Ayetteki *el-kitâb* kelimesi genellikle Levh-i mahfûz ve/veya Allah'ın sonsuz ve sınırsız ilmi diye izah edilmiş olsa da Râzî'nin tercihi "el-kitâb"ın elimizdeki Kur'an metnine işaret ettiği yönündedir. Bu noktada Râzî, "Kur'an'da tıp, aritmetik/matematik gibi ilimlerin detayları ile

diğer birçok ilim ve konuyla ilgili ayrıntılar bulunmamakta, yine âlimlerin usûl ve fûrû' ilmiyle ilgili görüşleri ile bunlara ait delillerin tafsilatı da Kur'an'da yer almamakta; böyleyken Allah niçin, 'Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık' buyurmuştur?" tarzında bir soru sorar ve bu soruyu, "İlgili ayetteki *mâ ferratnâ fi'l-kitâbi şey'en* ifadesinin, bilinmesi gerekli olan her şeyin beyanına mahsus olması icap eder... Kaldı ki bize göre Kur'an usûl ilminin tamamını muhtevidir. Çünkü bütün aslî deliller en belîğ şekliyle Kur'an'da zikredilmiştir..." diye cevaplar.⁷

Kur'an'da fûrû' ilminin ayrıntılı biçimde yer almadığı yönündeki itiraza, "Kur'an icmâ, haber-i vâhid ve kıyasın birer şer'î delil olduğuna delâlet etmektedir. Binaenaleyh bu üç asıldan birinin delâlet edip ortaya koyduğu her şey/hüküm aslında Kur'an'da mevcut demektir." şeklinde cevap veren Râzî bu görüşünü İmam eş-Şâfiî'den (ö. 204/820) nakledilen şu rivayetle örnekendirir. İmam eş-Şâfiî Mescid-i Haram'da oturup etrafındakilere, "Bana ne sorarsanız sorun, o soruya mutlaka Allah'ın kitabından cevap veririm." demiştir. Bunun üzerine adamın biri, "Peki ihramlı bir kişinin eşek arısını öldürmesi hakkında ne dersin?" diye sormuş, Şâfiî de, "O kimseye [kefaret] gibi herhangi bir müeyyide gerekmez." diye cevap vermiştir. Bu defa adam, "Peki, bu hüküm Allah'ın kitabının neresinde?" diye sormuş. Şâfiî bu soruyu, "Allah, 'Peygamber size ne verdiyse onu alın' (Haşr 59/7) buyurdu." diye cevaplamıştır. Daha sonra Hz. Peygamber'in, 'Benim ve

7 Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, XII. 178. Râzî En'âm 6/38. ayetteki *el-kitâb* kelimesini Kur'an'a hamlederken *ve-lâ ratbin ve-lâ yâbisin illâ fî kitâbin mübîn* (En'âm 5/59) ifadesindeki "kitâb"ı Allah'ın ilmi ve/ veya Levh-i mahfuz şeklinde anlamının daha doğru olduğunu söylemiştir (Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII. 10). Öte yandan, *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in telifinden yıllar önce, hicrî 575-576 (1179-1180) yılları arasında kaleme aldığı *Nihâyetü'l-Ukûl* adlı eserinde ise şunları söylemiştir: "Biz Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiği görüşünü kabul etmiyoruz. Allah'ın *ve-lâ ratbin ve-lâ yâbisin illâ fî kitâbin mübîn* ayetine gelince -ki zikrettiğimiz diğer ayetler de bu kapsamdadır-, bu ayette geçen *kitâb* kelimesiyle Levh-i Mahfuz'un kastedildiği söylenmiştir." Fahrüddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyetü'l-Usûl*, Kayseri Halk Ktp., Râşid Efendi, nr. 504, vr. 269a.

benden sonraki raşid halifelerin sünnetine uyun!" hadisini zikretmiş, bunun ardından da Hz. Ömer'in, "İhramlı kimse eşek arısını öldürebilir." sözünü nakletmiştir.⁸

Menkıbe tarzındaki bu rivayette İmam Şâfiî'ye atfedilen istidlal tarzının ne kadar ilmî ve derinlikli olduğu tartışmaya değer bir meseledir. Keza Râzî'nin Kur'an epistemolojisiyle ilgili bakış açısını böyle gevşek bir istidlalle örneklendirme yoluna gitmiş olması da tartışmaya değer niteliktedir. Ancak bu mesele bir tarafa, Râzî'nin Kur'an konusunda benimsediği tanım ve tasavvurun en azından bir yönüyle Şâfiî paradigmasına dayandığı şüphesizdir. Bilindiği gibi Şâfiî kendi paradigmasını *er-Risâle*'de ortaya koymuştur. Bu eserinde, "Ehl-i dinden olan herkesin (Müslümanın) hayatta karşılaçağı her olay/durumla ilgili olarak Allah'ın kitabında yol gösterici bir delil mutlaka vardır."⁹ diyen ve bu ifadesiyle Kur'an'ı tüm hayat olayları hakkında konuşturmanın imkân dâhilinde bulunduğu işaret eden Şâfiî, dinî deliller hiyerarşisinde nebevî sünneti Kur'an vahyi ile özdeş/türdeş kabul etmiş, dolayısıyla Kur'an nassıyla Sünnet arasında bağlayıcılık açısından hiçbir fark gözetmemiştir. Böylece Şâfiî, *Cimâu'l-İlm* adlı eserindeki, "Kim Allah'ın elçisinden bir hüküm kabul etmişse, aslında o hükmü Allah'ın farz kılmasıyla kabul etmiştir."¹⁰ ifadesinin de delalet ettiği gibi, dinî ahkâmın kaynağını bir bakıma Kur'an'a irca etmiştir.¹¹ Bu husus, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) Şâfiî'ye izafe ettiği şu sözde bir vecize gibi formüle edilmiştir: "Ümmet'in [kıyas, içtihat, istinbat, istihraç meyanında] söylediklerinin tamamı Sünnet'in şerhi; Sünnet'in tamamı da Kur'an'ın şerhidir".¹²

8 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII. 178.

9 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Kültür Yayınları İstanbul 1985, s. 14.

10 Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, [el-Ümm içinde], nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Mansûra 2001, IX. 43.

11 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 116.

12 Ebû Abdillâh Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye; Beyrut 1972, I. 6; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002, II. 1025.

Kur'an'ın anlam potansiyeli konusunda Râzî'nin de İmam Şâfiî gibi düşündüğünde şüphe yoktur. Bunun içindir ki Bakara 2/23. ayetin tefsirinde, "Kur'an bütün ilimlerin aslı/ esasıdır (*enne'l-kur'âne aslu'l-ulûmi küllihâ*). Kelam ilmi bütünüyle Kur'an'da mevcuttur. Fıkıh ilmi bütünüyle Kur'an'dan çıkarılmıştır. Fıkıh üsûlü, nahiv ve lügat ilmi, zühd/tasavvuf, ahiret haberleri ve ahlak ilmi de aynı şekildedir." demiş,¹³ Fatiha suresinin tefsirine girişte de şunları zikretmiştir:

Bilesin ki ben muhtelif zamanlarda, 'Bu suredeki [Fatiha sure-si] anlam incelikleri ve güzellikleri ile ilgili onbin mesele istinbat etmek mümkündür.' diye bir söz söylemiştim; fakat birtakım kıskanç kimseler ile bazı cahil, sapkın ve inatçı insanlar bu sözümdeki iddiayı imkân dışı görmüşlerdi (...) İşte ben bu kitabın tasfinine/tahririne başladığımda, mezkûr sözümün/iddiamın pekâlâ mümkün ve başarılabilir bir iş olduğuna dikkat çekmek kabilinden bu mukaddimeyi ortaya koydum.¹⁴

Râzî, Fatiha suresinden on bin mesele çıkarmayı başardım, derken hem bu suredeki mana ve esrarın bu sayıyla sınırlı olmadığına hem de surenin içerdiği konular ve sırları tüketmenin beşerî takat sınırlarını aştığına da dikkat çekmeyi ihmal etmemiştir. Râzî'nin ifadesiyle, "Fatiha suresi sonsuz konular (mebâhis), namütenahi sırlar içerir. Dolayısıyla, 'Bu sure on bin meseleyi içerir' diyen kişinin sözü, bunu işiten kimselerin idrak düzeylerine uygun şekilde formüle edilmiş bir sözdür."¹⁵

Burada söz konusu olan namütenâhilik, Kur'an'ın Allah kelamı olması ve aynı zamanda ilâhî isimler ve fiiller ile bunların varlık âlemindeki tecellilerinin sonsuz/sınırsız olmasıyla ilgilidir. Nitekim Râzî bu konuda, "Allah'ın kelamını/sözlerini yazmak üzere yeryüzündeki ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa ve mevcut denizlere yedi deniz daha eklense, sonunda bütün bunlar tükenir ama O'nun sözleri yine bitmez tükenmezdi." (Lokman 31/27) ayetine işaret eder ve bu arada şunları da söyler: "Fatiha suresinin başında zikri geçen

13 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. 107.

14 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I. 15.

15 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I. 20-21.

hamd, nimete mukabil Allah'ı övmek, şükretmektir. Nimete hamd ise ancak o nimeti tanıyıp bildikten sonra mümkün olan bir şeydir. Oysa İbrahim 14/34. ayette belirtildiği gibi, Allah'ın nimetlerini sayıyla tahdit etmek mümkün değildir.”¹⁶

“Kur'an sonsuz konular ve sırlar içerir.” fikrini Râzî işbu şekilde temellendirmiştir. Onun böyle bir fikri benimsemesinde, “Ben ilim aşığı bir adam idim. Bu yüzden, ister doğru ister yanlış olsun, bir şeyin kemiyet ve keyfiyetine vâkıf olmak için her şey hakkında yazıp çizdim.”¹⁷ sözünden -ki bu söz Râzî'nin vasiyetinde geçer- de anlaşılacağı gibi, entelektüel merak sahibi olmanın az çok etkisinden de söz edilebilir; lakin söz konusu fikri temellendirme şeklinde belirleyici rol, ilâhî kelamın mahiyeti konusunda esas ittihaz ettiği bilgi sistemidir. Daha önce bu sistemin Şâfiî paradigmasıyla ilgili boyutundan söz etmiştik. Burada ise Râzî'nin Kur'an tasavvurunu şekillendiren diğer iki epistemolojik referanstan söz etmek gerekir. Bunlardan biri Eş'arî kelamı ve bu kelam ekolündeki Kur'an algısı, diğeri ise fıkhîta Şâfiî, itikatta Eş'arî olan Gazâlî'nin (ö. 505/1111) irfânıdır.

Kısaca denilebilir ki Râzî'nin Kur'an tasavvuru üçlü sacayağından oluşur. Bu ayaklardan biri Şâfiî usûlü, ikincisi Eş'arî kelamı, üçüncüsü ise Gazâlî'nin irfanıdır. Bu üç ayaktan ilk ikisi nas temelli beyânî epistemolojiye, sonuncusu ise keşf temelli irfanî epistemolojiye dayanır. Ancak sonuçta her üçü de tıpkı bildik sacayağındaki çember veya üçgen biçimindeki demir destek misali, Sünnî-Eş'arî paradigmaya bağlıdır. Kuşkusuz burada akli-burhânî epistemolojiden de söz etmek gerekir. Çünkü Râzî'ye göre akıl, Tâ-hâ 20/5. ayetin tefsirinde açıkça belirttiği gibi, naklin aslı/esasıdır.¹⁸ Fakat onun akla atfettiği bu büyük rol, Kur'an tasavvurundan ziyade te'vil anlayışında kendini gösterir.

16 Razi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I. 17-18.

17 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1997, XLIII. 220.

18 Razi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII. 7.

Tefsir-Te'vil Konusundaki Yaklaşımı

Fahreddin er-Râzî'nin tefsir ve te'vil anlayışıyla ilgili tahlillere geçmeden önce başlıktaki iki kavramın anlam ve kullanımıyla ilgili mühim bir hususu açıklığa kavuşturmak gerekir. Bilindiği gibi, tefsir ile te'vil arasında fark bulunup bulunmadığı noktasında çeşitli görüşler mevcuttur. Kimilerine göre tefsir ile te'vil arasında mahiyet farkı yoktur. Bunun içindir ki Taberî (ö. 310/923) gibi bazı müfessirler tefsir ve te'vili müradif kelimeler gibi kullanmıştır. Kimilerine göre tefsir ile te'vil arasında sadece umum-husus farkı vardır; bu fark çerçevesinde tefsir genel, te'vil özel bir anlam taşır. Kimilerine göre ise tefsir ile te'vil arasında mahiyet farkı vardır. Bu son görüş çerçevesinde İmam el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* adlı tefsirinin hemen başında kaynak belirtmeksizin zikrettiği ayrıma gönderme yapılır. Söz konusu ayrıma göre tefsir sahabenin nüzul ortamındaki tanıklığına dayanır ve dolayısıyla, "Allah'ın muradı şudur." şeklinde kesinlik vasfı taşır. Te'vil ise Kur'an'daki lafızların muhtemel anlamlarından birini tercihten ibarettir. Bu tercihler Kur'an araştırmacılarına (fukaha) ait olduğu için Allah'ın muradına ilişkin kesinlik ifade etmez. Bu ayrımdan hareketle denebilir ki tefsir rivayete, te'vil ise geniş anlamda dirayete mebnidir.¹⁹

Bu ayırım hem isabetli hem de önemlidir. Zira böyle bir kategorik ayırım yapılmadığı takdirde, herhangi bir ayet hakkında gerek Hz. Peygamber'in beyanına gerekse sahabenin nüzul ortamındaki şahitliğine dayanan bilgiler ile bugün aynı ayet hakkında kendi fikir ve düşüncesine istinaden birtakım şeyler söyleyen bir yorumcunun görüşleri aynı kefeye konulur ve her ikisinin de aynı değere sahip olduğu sanılır. Hâlbuki Hz. Peygamber ve sahabeden menkul bilgiler Kur'an'ın nazıl olduğu vasattaki vakıayı ve dolayısıyla ilgili ayetteki mana ve maksadı beyan edicidir. Nüzul vasatından gelen bilgiler, aynı zamanda ilk ve aslî anlamı da tayin edicidir. Bu ilk/aslî anlam, diğer bütün zamanlarda ortaya konulan Kur'an yo-

19 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, II. 5.

rumları için pergelin sabit ayağı ve/veya röper noktası mesabesindedir. Kur'an yorumunda pergelin sabit ayağı bulunmadığında, diğer ayağın ne tarafa kayacağı ve hangi istikamette yol alacağı noktasındaki kararın yorumcunun insafına kalacağı, böyle bir durumda da kimi zaman tefsir adına tahriflerle karşılaşılacağı şüphesizdir.

Tefsir ile te'vil arasındaki mahiyet farkı bulunduğu için ayrım Râzî'nin tefsir anlayışının tespit ve tahlili açısından da son derece önemlidir. Şöyle ki eğer Râzî tefsir ile te'vili özdeş saymışsa, İbn Teymiyye'nin, "Onun tefsirinde her şey var; ama tefsir yok!" şeklindeki eleştirisi haklılık kazanır. Yok eğer Râzî tefsir ile te'vil arasında fark gözetmişse, o takdirde Takiyyüddin es-Sübki'nin "Onun tefsirinde tefsirin yanı sıra her şey var!" şeklindeki görüşü haklılık kazanır. Bu durumda cevabı aranması gereken temel soru şudur: Râzî'ye göre tefsir ile te'vil birbirinin aynı mıdır, yoksa gayrı mıdır?

Tespitlerimize göre Râzî de tefsir ile te'vil arasında fark gözetmektedir. Daha açıkçası, ona göre tefsir, tıpkı İmam el-Mâtürîdî'nin zikrettiği ayırmadaki gibi, vahyin nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata tanıklık eden sahabilere ait haberler ile basit düzeyde filolojik izahlara karşılık gelir. Bunun içindir ki Râzî ayetlerle ilgili izahata çok kere Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin *el-Basît* adlı tefsirinden iktibasla İbn Abbas ve diğer bazı sahabiler ile tâbiî müfessirlerden gelen mervîyyat ile bazı kelimelerin dildeki anlamlarına dair bilgi aktararak başlar. Râzî'ye göre tefsir bu noktada, yani ilk ve aslî manayı nakil yoluyla anlama ve filolojik açıklama noktasında son bulur. Bunun ardından te'vil (yorumlama) safhası başlar. Bu safhada bazen aklın prensiplerine, bazen Sünnî-Eş'arî kelam sistemindeki ilkelere, bazen filozofların görüşlerine, bazen sûfilerin keşfe dayalı sözlerine, bazen de tıp, astronomi, kozmoloji gibi alanlara ait bilgilere dayalı görüş ve yorumlar zikredilir. Bunların haricinde kimi zaman ahlâkî, kimi zaman fikhî hükümler istihraç edilir, kimi zaman da fıkıh usûlüyle ilgili görüş ve değerlendirmelere yer verilir. Bu arada muhtelif itikadi ve fikhî mezheplerin görüşleri de tahlil ve tenkit edilir.

Hatta kimi ayetlerin izahında onlarca sayfaya balığ olan istitratlara yer verilir.

İşte bütün bunlar farklı düzey ve şekillerde te'vildir. Tefsir ise yukarıda da belirtildiği gibi Kur'an'ın nüzul vasatındaki ilk anlamın tespitiyle ilgilidir ve bu da esas itibariyle sahabeden gelen nakillere mebnidir. Ancak Kur'an'daki anlam sahabenin anlayıp aktardığından ibaret değildir. Aksi takdirde, Kur'an tarihin belli bir döneminde belli bir toplum nezdinde anlaşılmış ve mesajı o tarihsellikte sınırlı kalmış bir ölü belge haline gelir. Oysa Kur'an'ın mana ve mesaj itibariyle başka tarihselliklere taşınması gerekir. İlâhî mesajın her döneme taşınmasını mümkün kılacak olan şey ise tefsir değil te'vildir. Bu açıdan bakıldığında te'vil, başlangıçtan itibaren biriken ve gelenek yoluyla intikal eden ilmî ve fikrî mirası da içerir. Bu yüzdendir ki bazen -Bakara 2/26. ayetin izahında görüleceği gibi- birbiri ardınca te'viller zikredilebilir.²⁰

Râzî'nin tefsir ile te'vil arasında mahiyet ve işlev farkı gözettğine ilişkin tespitimizin müşahhas delillerine gelince, bu konuyla ilgili delillerimizden biri, Râzî'nin bazı ayetleri izah ederken tefsirci (müfessir) ve kelimci (mütekellim/usûlî) gibi teknik terimler kullanmış olmasıdır. Zâriyât 51/56. ayetin izahında, "Allah'ın fiillerinde gayelilik ve sebeplilik var mı yok mu?" meselesini tartışırken, "Bu meselenin daha ileri düzeyde ele alınıp tartışılması müfessire değil, kelimci-usulcüyeye havale edilir." (*ve'l-istiksâu müfevvadûn fîhi ile'l-mütekellimî'l-usûliyyi le'l-müfessir*) demiştir.²¹ Benzer şekilde, En'am 6/38. ayet münasebetiyle Kur'an'ın bütün dinî deliller ve hükümleri muhtevi olup olmadığı meselesinden söz ederken, bu meseleyi enine boyuna tartışma yerinin tefsir değil, fıkıh usûlü olduğunu söylemiştir (*ve'l-istiksâu fîhi innemâ yelîku bi-ûsûlî'l-fikh*).²²

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Râzî tefsir faaliyetini Kur'an'daki mana ve mesajı anlayıp yorumlamanın ön aşaması (ön anlama) olarak görmektedir. Buna göre denebilir

20 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. 132-133.

21 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII. 200.

22 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII. 179.

ki tefsir aslî değil, fer'î bir ilimdir. Bu konuda en temel ve öncelikli ilim ise kelamdır. Çünkü kelam külli bir ilim olup Müslümanların dünya görüşünü ve hatta ideolojisini ifade eden bir hüviyete sahiptir. Buna mukabil tefsir, kelam ilmini oluşturan unsurlardan sadece biridir. Bu yüzden de alet ilmi mesabesinde²³ Kur'an'ı anlama ve yorumlama hususunda akıl da çok önemli bir unsurdur. Bir diğer önemli unsur ise dilbilimdir (luğat ve irab/sarf ve nahiv). Çünkü Kur'an Arap lisanıyla vahyedilmiş bir kelamdır. Ancak dildeki kelimelere hangi anlamların takdir edileceğini belirleme söz konusu olduğunda aklın delaletine başvurmak gerekir.

Râzî kimi zaman tefsir ile te'vil arasında fark gözetmediğini ima eden ifadeler de kullanır. Mesela, En'am 6/59. ayet münasebetiyle şöyle der: "İşte bu değerli ve yüce ayetin tefsiri hususunda aklımıza gelen şeyler budur." (*fe-hâzâ mâ akeknâhu fî tefsîri hâzihi'l-âyeti's-şerîfeti'l-âliyeti*).²⁴ Râzî'nin yer yer tefsir ile te'vil kavramlarını birbirinin müradifi gibi kullanması iki şekilde açıklanabilir: (1) Râzî "tefsir"i bazen ıstılahi/teknik anlamda değil, genel çerçevede "izah/açıklama" manasında kullanmış olabilir; (2) Daha zayıf bir ihtimalle kelime ve kavram kullanımında gevşek davranmış olabilir. Ancak sonuçta Râzî özellikle kelâmî konularla ilgili görüş ve yorumları te'vil diye nitelendirmiş, tefsir kapsamında ise genellikle rivayetler ile basit düzeyde lisanî açıklamalara yer vermiştir.

Bu bağlamda, *et-Tefsîru'l-Kebîr*'deki kelâmî te'villerin tefsir kapsamındaki izahlardan çok fazla yer tutmasının sebebine de değinmek gerekir. Bunun temel sebebi, Râzî'nin ilim anlayışı ve ilmin amacı ile ilgili görüşlerinde saklıdır. Şöyle ki bir ilmin değeri malumun değerine göre belirlenir. Kelam, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerini bilmeye ilgili olduğu için, en temel ve en değerli ilimdir. Bu açıdan bakıldığında tefsir aslî değil fer'î, külli değil cüz'î bir ilimdir. Hatta ilim de değil, farklı konularla ilgili

23 Bu konuda benzer bir değerlendirme için bkz. Muhammed el-Ureybî, *el-Muntalekâtü'l-Fıkriyye ine'l-İmâmî'l-Fahrî'r-Râzî*, Dârul-Fıkrî'l-Lübânî, Beyrut 1992, s. 91-92.

24 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII. 11.

bilgilerden ibarettir. Râzî'nin *Acâibü'l-Kur'ân*'daki ifadelerine göre, dinî ilimler ya asıllarla ya da bunun dışındaki konularla ilgili olur. Müfessirin yaptığı iş Allah'ın kelimesindeki manaları araştırmaktan ibarettir. Bu yüzden tefsir Allah'ı tanıyıp bilme ilmine (kelam ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Muhaddis Hz. Peygamber'in sözlerinin sıhhatini araştırır. Ancak bu ilim Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ilmine (kelam ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Sonuç olarak, bütün bu ilimler usûl/kelam ilmini tefsir/açıklamak için vardır.²⁵

Râzî “ayetin zahiri” tabirini kimi zaman te'vilin karşısı olarak kullanır. Mesela, Zuhurf 43/81. ayetteki *kul in kâne li'r-rahmâni veledün* ifadesiyle ilgili olarak şunları söyler: “Bilesin ki insanlar Allah'ın, 'De ki: Eğer Rahman'ın bir çocuğu olsaydı, ben o zaman bile O'na ibadet edenlerin ilki olur-dum' ayetini zahiri manasına hamlettiğimiz takdirde böyle bir mana takdirinin Allah'ın bir çocuğunun bulunduğunu kabul hususunda birtakım şüphelere yol açacağı düşüncesine kapılmışlardır. Onlara göre Allah'ın çocuk sahibi olması imkân dâhilinde bulunmadığına göre bu ayeti mutlaka te'vil etmek gerekir. Oysa bana göre işin aslı böyle değildir. Esasında lafzın zâhirinde zâhiri manadan rucû etmeyi gerektirecek bir şey yoktur.”²⁶

Te'vil kelimesini zahirin karşısı olarak kullanmasından hareketle Râzî'nin Kur'an lafızlarındaki zahiri manaya yönelik basit izahları tefsir kapsamında değerlendirdiği, buna mukabil zahiri ve hakiki manası kelami ve itikadi açıdan problem arzeden ayetleri aklın ve dilin imkânlarıyla yoruma tabii tutmayı te'ville özdeşleştirdiği ve zaruret halinde zorlama te'villeri dahi tecviz ettiği söylenebilir. Bu noktada, Râzî'nin Kur'an tasavvurunda hatırı sayılır bir yer işgal eden Gazâlî'nin de tefsiri “zahir” kavramıyla birlikte zikrettiği ve zahiri tefsiri büyük ölçüde seleften gelen nakiller ile yüzeysel izahlarla özdeşleştirdiği hatırlatılmalıdır.

25 Fahreddin er-Râzî, *Acâibü'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-Bihâr, Beyrut 1985, s. 32-33.

26 Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXVII. 196.

Râzî bazı ayetlerin izahında te'vili aklın hakikatlerine uygunlukla da ilişkilendirir. Mesela, Fecr 89/27. ayetteki "mutmainne" kelimesiyle ilgili yorumunu "aklın hakikatlerine uygun te'vil" (*te'vîlün mutâbıkun li'l-hakâiki'l-akliyye*) diye nitelendirir.²⁷ Bu arada kendisinin *Lübâbü'l-İşârât* adlı eserine de atıfta bulunur. Bu atıf söz konusu te'vilin kaynağını da gösterir. Zira Râzî'nin bu eseri İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) işrâkî temalar içeren veya en azından Aristocu karakter arzetmeyen son dönem eserlerinden *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ın telhisi hüviyetindedir. Râzî bazı ayetlerin izahında da, "Aklın payına düşen şudur." (*hazzu'l-akli, hazzu'l-bahsi'l-akli, hazzu'l-akli min hâzâ*) gibi ifadeler kullanır ve bu tür ifadelerle başlayan izahlarında da yine aynı tarz te'villere yer verir.²⁸ Râzî'nin te'villerinde işrâkîlik eğilimini bariz şekilde yansıtan yorumlardan biri, Gazâlî'nin Nûr 24/35. ayetten hareketle teosofik ve hermetik bir ilahiyat geliştirdiği *Mişkâtü'l-Envâr* adlı esere atıfta bulunduğu yerde (Nûr 24/35. ayetin tefsiri) karşımıza çıkar. Râzî bu ayetin tefsirinde İbn Sînâ'dan da alıntılar yapar.²⁹ Öte yandan Râzî, Tâ-hâ 20/12. ayetin izahında da görüleceği gibi, "ehl-i işâret" diye zikrettiği sûfilerden de muhtelif yorumlar aktarır.³⁰ Bazen de Hadid 57/25. ayetin izahında olduğu gibi, Kur'an'daki bazı kavramları tasavvufî gelenekteki hakikat, tarikat, şariat kavramlarıyla açıklar.³¹

27 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 160.

28 Mesela, İbrahim 14/49-50. ayetlerin izahında, "Aklın bundan nasibi şudur." dedikten sonra şunları zikretmiştir: "Ruh cevheri kutsî âlemden ve yüceliğin insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdetâ bu ruhun gömleği ve elbisesidir. Nefsin (ruh) maruz kaldığı bütün acı ve kederler sırf bu bedenden dolayıdır. Bu yüzden, beden ruha yapışıp onu yakması söz konusudur. Nitekim şehvet, hırs ve öfke de ruh cevherine bedenden ötürü sirayet etmiştir. Bu beden katı, bulanık ve karanlık olduğu için ruhun parıltılarını ve ışığını gizlemiştir. Beden kokma ve kokuşmanın da sebebi budur. Bu yüzden, beden katrandan gömleklere benzer". Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX. 152.

29 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII. 194-204.

30 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII. 16.

31 Bu ayetle ilgili tasavvufî/işrâî yoruma göre kitap, mizan, demir kavramları hakikat, tarikat ve şariat makamlarına karşılık gelir. Bu üç makamdan ilki nefsi mutmaine ve mukarrebûn makamıdır; ikincisi nefsi levvâme ve ashâb-ı yemîn makamıdır; üçüncüsü ise nefsi emmâre makamıdır. Bu makamda tıpkı demir gibi sert ve çetin bir mücadele ve riyazet gerekir. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 210.

Gelinen bu noktada şunu söylemek mümkündür: Râzî'nin tefsire yüklediği işlev tasavvurat, te'vile yüklediği işlev ise tasdikât kabilindendir. Zira onun tefsir kapsamında aktardığı bilgiler daha ziyade Kur'an'ın nüzul vasatında nasıl anlaşıldığı ve/veya sahabenin Kur'an'dan ne anladığını aktarmaya matuftur. Bu itibarla, tefsir büyük ölçüde lafızların ilk ve aslı delaletlerini ortaya koymakla ilgili olup temelde tasviri bir karaktere sahiptir. Buna karşılık te'vil, bu ilk anlamdan yola çıkarak yeni anlamlar üretme, yeni sonuçlar ve hükümler istinbat etme vasfını haizdir. Ne var ki te'vil makbul olabileceği gibi merdud da olabilir. Hatta kimi zaman tahrifle eşdeğer de olabilir. Nitekim Râzî birçok ayetin tefsirinde Bâtınîlerin te'villerinin tahrifle eşdeğer olduğunu açıkça belirtir. Bu noktada temel soru, bir te'vilin makbul ya da merdud olduğu nasıl ve neyle tespit edilecektir. Râzî Fussilet 41/2-3. ayetlerin izahında bu sorunun cevabını şöyle vermiştir:

Kelamcıların çoğunluğunca benimsenen anlayışa göre bir mükellefin Kur'an ayetlerindeki lafızların Arap dilinin kural ve kaidelerine uygun şekilde inmiş olan zâhirî manalarının esas alması gerekir. Bunun dışında izlenecek bir yöntemle, tıpkı Bâtınîlerin (ehl-i bâtın) yaptıkları gibi Kur'an lafızlarını daha başka manalara hamletmek kesinlikle yanlıştır (bâtıl). Zira onlar kimi zaman cümel hesabına göre harflere birtakım anlamlar yükler, kimi zaman da her harfi daha başka bir manaya hamlederler. Sûfîlerin de buna benzer yöntemleri vardır. Onlar kendi yöntemlerini mükâşefe ilmi diye isimlendirirler. Bütün bu yöntemlerin fâsid olduğunun göstergesi Kur'an'ın Arapça olmasıdır. Allah Kur'an'ı Arabî diye nitelendirmiştir; çünkü o, Arapların oydaşmasına dayanan manalara delalet eden bir kitaptır. Bu demektir ki Kur'an'daki lafızlar ancak Arap diline mahsus anlamlar taşır. Bunun dışındaki anlamların tümü bâtıldır."³² Mademki Allah bize Arapların diliyle hitap etmiştir; o halde Kur'an'daki lafızlarda, bu lafızların Arap dilindeki manalarını kastetmiş olması gerekir.³³

Bu izahata göre te'vilin makbul olmasıyla ilgili temel şart, Kur'an'daki bir lafzın Arap dilindeki zahirî anlamının (ilk ve temel anlam) esas alınmasıdır. Ancak bazı ayetlerdeki, özel-

32 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII. 96.

33 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII. 7.

likle haberî sıfatlarla ilgili ayetlerdeki lafızların zahirî anlamları esas alındığında, Allah'a mekân ve cihet izafesi kaçınılmaz olur ve bu durumda Mücessime, Müşebbihe gibi fırkaların görüşleri az çok haklılık kazanır. İşte tam bu noktada, sahih ve makbul te'ville ilgili bir diğer şartın lüzumu ortaya çıkar. Bu şart, aklın delaletidir. Râzî bu konuyla ilgili görüşlerini Tâ-hâ 20/5. ayet bağlamında şöyle ortaya koyar:

Aklı delalet/delil istiva kelimesine istikrar manası vermenin imkânsız olduğunu gösterir; ama aynı zamanda bu lafzın zahiri, istikrar manasına gelir. Bu durumda ya her iki delille amel etmemiz ya her ikisini terk etmemiz veya nakli delili akli delile tercih etmemiz vehayut akli tercih edip nakli te'vil cihetine gitmemiz gerekir. Birinci şık bâtıldır. Aksi takdirde bir şeyin (zat-ı ilahiyenin) hem mekândan münezzeh olması, hem de bir mekânda bulunması iktiza eder. Böyle bir durum muhaldir. İkinci şık da muhaldir. Çünkü böyle bir durum iki zıddı birlikte yok saymayı gerektirir ki bu da bâtıldır. Keza üçüncü şık da batıldır. Çünkü akıl naklin aslı/esasıdır. Zira yaratıcının varlığı, ilmi, kudreti ve peygamber göndermesi akli delillerle sabit olmadıkça nakille de sabit olmaz. Dolayısıyla aklın bu rolünü tanınamamak akılla birlikte nakli de tanınamayı gerektirir. Şu halde, elde kalan tek seçenek, kesinkes aklın doğruluğuna hükmetmemiz, naklin de te'viliyle meşgul olmamızdır. Maksutla ilgili kesin delil budur.³⁴

Râzî'ye göre lafzı delilsiz olarak zahirî manasından başka bir manaya hamletmek batıldır. Eğer biz böyle bir yorum tarzını tecviz edersek, o zaman, felsefecilerin kıyamet ile te'villerine kapı aralanmış olur. Bilindiği üzere filozoflar, Allah'ın "İçlerinde nehirler akan cennetler" ifadesi hakkında, "Cennette ne nehir ne de ağaç bulunur. Bu ifade lezzet ve mutluluğu anlatmaya matuf bir temsilden ibarettir." derler. Yine onlar, "[Allah'ın huzurunda] rûkû ve secde edin." ayeti hakkında da, "Allah'ın huzurunda ne secde ne de rûkû söz konusudur. Bu emir Allah'ı tazime yönelik bir meselden ibarettir." derler. Malumdur ki bu tür görüş ve yorumlar, şeriatları ortadan kaldırma ve dini bozma neticesine götürür. Mecazi mana takdirine yönelik te'viller ancak kelamın zahiri

manaya hamledilmesinin mümkün olmadığını gösteren deliller bulunduğunda geçerli olur. Her kalamcının savunduğu ve esas aldığı yorum ilkesi de budur.³⁵

Ne var ki Râzî bazı ayetlerle ilgili olarak tam da burada eleştirdiği türden te'viller zikretmiştir. Mesela, Müddessir 74/30. ayetteki "tis'ate aşer" lafzıyla ilgili olarak "meânî erbâbı"ndan (?) naklettiği, "Bir günde yirmi dört saat vardır. Bu yirmi dört saatten beşi, beş vakit namazla geçirilir. Geriye ibadetten başka meşguliyetlerle geçirilen ondokuz saat kalır. İşte buna uygun olarak cehennemdeki zebanilerin sayısı da ondokuz olur."³⁶ şeklindeki te'vil bu kabildendir. Diğer taraftan Râzî'nin, "Her kalamcının savunduğu ve esas aldığı yorum ilkesi budur." ifadesi zımnî olarak Mu'tezilî kalamcıları da içerir. Ancak hemen belirtelim ki Râzî haberî sıfatlarla ilgili ayetlerdeki yaklaşımının aksine kader-kaza, ef'âl-i ibâd, hidayet-dalalet, tevfiik hızlan, Halku'l-Kur'an gibi diğer birçok konuda ilgili ayetlerin te'vilinde Mu'tezile ile yollarını ayırır. O kadar ki bütün bu konularda Mu'tezile'nin muhkem saydığı her ayet Râzî'ye göre müteşâbih kategorisinde yer alır. Râzî bu gerçeği Âl-i İmrân 3/7. ayetin izahında çok çarpıcı biçimde şöyle itiraf eder:

Şunu belirtelim ki her mezhep sahibi kendi görüşüne muvafık âyetlerin muhkem, hasmının görüşüne muvafık âyetlerin müteşâbih olduğunu iddia eder. Meselâ bir Mutezili Allah'ın, "*Dileyen iman, dileyen inkâr etsin.*" (Kehf 18/29) ayetinin muhkem, "*Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*" (Tekvir, 29) ayetinin müteşâbih olduğunu savunur. Sünnî biri ise bu görüşün tam tersini savunur. İşte bundan dolayı bu konuda kendisine müracaat edilecek bir temel kural/düstur gerekir.

Râzî bu konuyla ilgili temel kuralı şöyle tespit eder: Lafız iki manaya ihtimalli olur. Bu durumda lafzın bu iki manadan birini ifade ihtimâlî râcih, diğerini ifade ihtimâlî mercûh olur. Şayet biz lafzı râcih olan manaya hamledip mercûh olana hamletmezsek, işte bu muhkemdir. Yok eğer biz bu lafzı mercûh olan manaya hamledip râcih olana hamletmezsek,

35 Razi, *et-Tefsîru'l-Kebîr* XXX. 83. Ayrıca bkz. XXII. 7-8, XXVII. 14-15.

36 Razi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 179.

bu da “müteşâbih” olur. Biz diyoruz ki lafzı râcih manadan mercûh manaya hamletmemiz için müstakıl bir delilin bulunması gerekir. Bu delil de ya lafzî ya da aklîdir...³⁷ Ne var ki Râzî'nin burada söz konusu ettiği kural ve delil ancak kendi itikadi mezhebi için geçerlidir. Çünkü müteşâbih ve te'vil konusundaki bakış açısı mezhepten mezhebe değişir. Nitekim Râzî de müteşâbih konusunda Mu'tezile'nin görüşlerini naklettikten sonra şu ilginç ifadeleri zikretmiştir: “İşte bu apaçık aklî deliller ortaya çıkınca, akıllı bir kimsenin kaza ve kadere delâlet eden âyetleri müteşâbih sayması nasıl caiz olur? Bütün bu anlattıklarımızdan ortaya çıkan sonuç şu ki insanların nezdinde her zaman geçerli olan kural, kendi mezheplerine muvafık olan âyetlerin muhkem, muhalif olan âyetlerin müteşâbih olarak kabul edilmesidir.”³⁸ Buna göre Kur'an'daki hangi ayetin muhkem, hangisinin müteşâbih olduğunu tespit hususunda her mezhep için bağlayıcılık arzedenden bir temel kuraldan söz etme imkânı yoktur. Bilakis her mezhebin kendi kelimelerine göre farklı kuralları söz konusudur.

Bu bağlamda Râzî'nin haberi sıfatlarla ilgili âyetleri nasıl anlayıp yorumlamak gerektiği meselesiyle ilgili görüşlerinin kimi zaman birbiriyle çeliştiğinden ve bu çelişkinin muhtemel sebebinden de söz etmek gerekir. Şöyle ki Râzî Tâ-hâ 20/5. ayetteki arşa istiva tabirini izah ederken Ehl-i hadisin te'vili nefyeden tevakkufçu yaklaşımıyla ilgili olarak şunları söylemiştir: “Bazı kimseler, ‘Biz bu tür âyetlerin te'viliyle meşgul olmayız. Aksine Allah'ın mekândan ve cihetten münezzeh olduğunu söyleriz ve fakat âyetin te'vilini yapmayız’ görüşünü benimser... Bilesin ki bu görüş şu iki açıdan yanlıştır... Kaldı ki Allâme Gazâlî İmam Ahmed b. Hanbel'in bazı öğrencilerinden onun şu üç haberi/haberi te'vil ettiği bilgisini aktarmıştır. Bunlardan biri, ‘Hacer-i Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir.’ hadisidir. İkincisi, ‘Mü'minin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır’; üçüncüsü ise, ‘Muhakkak ki ben Rahman'ın nefesini Yemen taraflarında hissediyorum’ hadisidir.”³⁹

37 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*. VII. 146.

38 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*. VII. 152.

39 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*. XXII. 6-8.

Râzî burada arşa istiva ve diğer haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin mutlaka te'vil edilmesi gerektiğini söylemiş ve fakat Secde 32/4. ayette geçen arşa istiva tabiriyle ilgili şu ifadelerinde tam tersi görüşü benimsemiştir: “Âlimlerin bu ve benzeri ayetler hususunda iki yol/yöntemi vardır. Birincisi, ayetteki muradı açıklama çabasından kaçınmak, ikincisi ise bu yönde çaba sarfetmektir. İlk yol/yöntem daha emin ve hikmete daha uygundur... Birinci yol/yöntemde Allah'ın arşa oturduğu veya mekânsal olarak oraya yerleştiğini kesinkes nefyetmek, ama bunun ötesinde Allah için mümkün manalar hususunda tevakkuf etmek gerekir. İkinci (te'vilci) yola/yönteme gelince, bu muhtaralı bir yoldur.”⁴⁰

Aynı konuyla ilgili iki ayetten birini izah ederken tevakkufu yanlış te'vili doğru, diğerini izah ederken tevakkufu doğru te'vili yanlış olarak değerlendirmek ciddi bir çelişki olsa gerektir. Haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusunda *Te'sisü't-Takdis* adlı müstakil bir eser yazan Râzî'nin diğer birçok ayetin tefsirinde de görüleceği gibi te'vilci yaklaşımı benimsediği şüphesizdir. Nitekim bu yüzden İbn Teymiyye'nin ağır eleştirilerine maruz kaldığı bilinmektedir. O halde, Secde 32/4. ayetin izahında Ehl-i hadis ve Selefiliğin tevakkufçu tavrının en emin ve hikmete en uygun yol diye nitelendirilmesi oldukça düşündürücüdür.⁴¹

Râzî'nin tefsir ve te'vil anlayışında selef âlimleri ile erken dönem müfessirlere ait görüş ve yorumların ne kadar bağlayıcı olduğu meselesine de değinmek gerekir. Râzî hemen her ayetin tefsirinde dirayetini ortaya koyar. Kimi zaman müfessirlerin farklı görüşlerini aktardıktan sonra, “Burada aklıma şöyle bir yorum da geldi.” tarzında ifadelerle kendine ait görüşü de zikreder. Kimi zaman sahabi ve tâbi müfessirlerin görüşlerini açıkça tenkit etmekten çekinmez. Çünkü ona göre

40 Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebûr*, XXV. 147.

41 Râzî'nin aynı konuda birbiriyle taban tabana zıt iki ayrı görüşü benimsemesi gibi bariz bir çelişkiye düşeceğini söylemek pek mümkün olmasa gerekir. Bu durumda, söz konusu surenin tefsiri Râzî'ye değil, talebesine ait olmalıdır. Nitekim yeri geldiğinde etraflıca ele alınacağı gibi, bazı kaynaklardaki bilgilere göre de bu surenin tefsiri Şemsüddin el-Hüfî'ye aittir.

tenkitten muaf olan tek merci Hz. Peygamber'dir. Bunun dışındaki müfessirlerin izahları isabetli olabileceği gibi isabetsiz de olabilir. Hatta diğer müfessirlerin izahları ne kadar değerliyse Râzî'nin kendi izahatı da aynı ölçüde değerlidir. Râzî bu konuyla ilgili görüşlerini Nâziât 79/1-5. ayetlerdeki yeminlerle ilgili farklı yorumlar bağlamında şöyle ifade eder:

Bilesin ki müfessirlerden nakledilen bu muhtelif izahlar Rasûlullah'tan (s.a.s) nas olarak nakledilmemiştir. Hal böyle olunca bu izahlara bir yenisini ilave etmek neden mümkün olmasın?! Dahası, müfessirler bu izahları ayetlerdeki ilgili lafızlar söz konusu izahlara muhtemel olduğu için yapmışlardır. Bizim izahımız da ilgili lafızların muhtemel manaları kapsamındadır. O halde bizim izahımızın onlara ait izahlardan aşağı kalır bir yanı olmadığı gibi onların izahlarının da bizimkinden daha evla olması söz konusu değildir. Ancak burada şu inceliği de göz önünde tutmak gerekir: İlgili lafız söz konusu izahların tümüne muhtemelse, bu durumda biz bütün bu muhtemel manalar arasında müşterek bir mana bulursak lafzı ona hamlederiz. Bu durumda, tüm muhtemel manalar bu kesişimli manada birleşmiş olur. Yok eğer muhtemel manalar arasında böyle bir kesişimlilik (kadr-i müşterek) bulunmazsa lafzı bunların tümüne hamletmek imkansız olur. Çünkü müşterek bir lafzın iki ayrı manayı ifade için kullanılması caiz değildir. Bu durumda biz, "Allah'ın kasdı budur." demeyiz, bilakis "Bu mananın kastedilmiş olması muhtemeldir." deriz. Bu noktada kesin bir dille konuşma imkânı yoktur.⁴²

Râzî Duhân 44/3. ayetteki mübarek gece tabiriyle hangi gecenin kastedildiğine ilişkin görüşleri aktarırken, söz konusu gecenin Şaban ayının ortasındaki Beraat gecesini söylediğini söyleyen müfessirler hakkında, "Onların bu konuda sağlam bir dayanaklarının bulunduğunu düşünmüyorum. Onları bu görüşe sevk eden yegâne unsur, birtakım insanlardan (-ki burada İkrime'yi kastediyor. Çünkü bu görüş İkrime'den nakledilmiştir)⁴³ rivayetlerdir. Evet, bu konuda Rasullullah'tan sahih olarak gelen bir nakil varsa, bunun üzerine söylenecek söz yoktur. Şayet böyle bir nakil yoksa ilk

42 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 30.

43 Bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 1999. XI. 223.

görüş (Kadir gecesi) doğrudur.”⁴⁴ demek suretiyle de ortaya koymuştur.⁴⁵

Kelâmî-itikâdî konularla ilgili ayetlerin yorumunda Râzî'nin temel prensibi Eş'arî kelam sistemine sadakattir. Bunun yanında kendisinin çok özel bir önem atfedip hassasiyet gösterdiği bazı konularda da selef otoritesini dikkate almadığı vakidir. Özellikle ismet-i enbiya konusunda son derece hassas olan Râzî Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'a atfedilen ve fakat ismet sıfatına ters düşen yorumları ağır bir dille eleştirip reddetmiştir.⁴⁶ Bakara 2/36. ayetin tefsirinde peygamberlerin masumiyeti (ismet-i enbiya) konusunu ele alan Râzî bu konuyla ilgili farklı görüşler arasında, “Peygamberler peygamberlikle görevlendirildiği andan itibaren büyük veya küçük hiçbir günah sadır olmaz.” görüşünü benimsemiş ve “Bu görüş mezhebimizin ekserisine aittir.” demiştir.⁴⁷

Râzî gerek Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman ile ilgili rivayetlerin tenkidinde, gerekse A'râf 7/189. ayetle ilgili olarak İbn Abbas'tan, İsrâ 17/85. ayetle ilgili olarak Hz. Ali'den gelen rivayetlerin tenkidinde hem Kur'an'ın lafzî delaletine hem de akli gerekçelere dayanır. Buna mukabil bazı ayetlerin tefsirinde akli adeta rafa kaldırıp nakli esas alır. Mesela, İnşirah suresinin tefsirinde, şakk-ı sadr rivayetiyle ilgili, “Su ancak maddi kiri temizler. Manevi kirin suyla yıkanıp temizlenmesi olacak şey mi?” tarzındaki eleştiriye, “Meleklerin yıkayıp temizlediği siyah kanın Rasûlullah'ın (s.a.v.) kalbinde husule gelmesi ve bunun da kalbin günahlara meylinin ve taatlardan uzaklaşmasının bir alameti olması akıl dışı bir şey değildir. Melekler siyah kanı temizleyince, bu durum o kalbin sahibi-

44 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII. 239.

45 Râzî'nin selef ulemasına ait görüşlerin bağlayıcılığı konusundaki yaklaşımı İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), “Rasûlullah'tan nakledilen sahih sünnetin başımızın üstünde yeri var. Sahabeye ait görüşleri alıp almakta muhayyeriz. Tâbiûna gelince, onlar adamsa biz de adamız” sözünü hatırlatmaktadır. Bu sözün farklı varyantları ve manası hakkında bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 66-74.

46 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 180.

47 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 8.

nin günahlardan kaçınıp taatlara devam edeceğinin alameti olur. Yine bu durum melekler için o kalp sahibinin masum (günahsız) olduğuna ilişkin bir alamet gibi olur. Ayrıca Allah dilediğini yapar, dilediği şeye hükmeder. [Binaenaleyh, Allah bu defa da manevi kirin suyla temizlenmesini dilemiş ve böyle olmasına hükmetmiştir].” şeklinde bir cevap verir.⁴⁸

Tefsir-Te’vil Tarzı

Fahreddîn er-Râzî’nin tefsiri gerek şekil, gerek muhteva itibariyle klasik dönemlere ait diğer bütün tefsirlerden farklı özelliklere sahiptir. Her şeyden önce Râzî, diğer müfessirlerin hemen hepsinde görülen hâkim tarzın aksine ayetlerin tefsir ve te’viline girişte belli bir düzen ve sisteme riayet kaygısı gütmez. Bu durum, tefsirin zaman zaman irticalen tahrir/te’lif edildiğini düşündürür. Gerçi Râzî ayetlerin tefsirine çok kere “i’lem” (Bilesin ki) ifadesinin ardından ilgili ayetin siyak-sibak çerçevesinde ifade ettiği mana ve mesajı kısaca aktararak başlar. Bunun yanında çok kere de “fi’l-âyeti mesâil”, “ve-fihi mesâil” (Bu ayetle ilgili birtakım meseleler söz konusudur) tarzındaki ifadelerle giriş yapar; ardından muhtelif meseleleri ayrı başlıklar altında ele alıp tartışır. Bu meseleler fıkıh, kelam, kıraat, lûgat, sarf, nahiv, rivayet gibi çok farklı alanlarla ilgili olduğu gibi, ayetten hüküm çıkarmayla (istinbat, istihraç) ilgili de olabilir. Râzî “Meseleler” başlığı altında kimi zaman müteaddit te’vil vecihleri aktarır, kimi zaman da müşkillik arzeden bazı hususlarla ilgili sorular sorup bunları cevaplamaya çalışır. Bu sorulardan bazıları “şeytanın bak dediği yerden bakma” deyiminde ifadesini bulan tarzda olup kimi zaman sarahaten kimi zaman da zımnen mülhitler ve zındıkların diliyle aktarılır.

Bazı ayetlerin izahında farklı mana takdirine ilişkin görüşleri “kavl” kelimesiyle aktaran Râzî ilk sırada zikrettiği görüşleri, En’âm 6/38. ayetteki *mâ ferratnâ fi’l-kitâbi min şey’in* lafzıyla ilgili ifadelerinde de görüleceği gibi, her zaman mak-

48 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 3-4.

bul addetmez. Bununla birlikte, benimsemediği görüşleri çok kere bütün delilleriyle serdetmekten de çekinmez. Öte yandan, bazı ayetler münasebetiyle her biri geniş çaplı bir makale veya risale hacminde istitratlara yer verir. Bakara 2/30. ayetin izahında ilimle, Bakara 2/102. ayetin izahında sihirle, İsrâ 17/90. ayetin izahında ruh, beden ve insanın mahiyetiyle ilgili istitratlar bu kabildendir.⁴⁹

M. Abdülhamîd'e göre bu tür istitratlar Râzî'nin birçok farklı ilim dalıyla ilgili geniş bilgi birikimine sahip olması ve bu ilim dallarına ait ıstılahlar ve kavramların zihnini meşgul etmesiyle alakalıdır.⁵⁰ Bu konuyla ilgili olarak, Râzî'nin "Kur'an esas itibariyle bütün ilimleri içerir." düşüncesine sahip olması hasebiyle astronomiden gastronomiye kadar birçok farklı ilim dalına ait bilgiyi Kur'an tefsirine dercetme ihtiyacı duyduğu yolunda bir tespitte de bulunulabilir.⁵¹ Hemen belirtelim ki bir önceki ifademizde gastronomi kelimesini seci maksadıyla kullanmadık. Zira Râzî bazı ayetlerde zikri geçen yiyecekler ve meyvelerle ilgili gastronomik bilgiler de vermiştir. Bunun için En'am 6/99 ve Tîn 95/1. ayetlerin tefsirine bakılabilir. Yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki Râzî kendi dönemindeki bilimsel bilgiler ışığında gökyüzü ve yer-yüzünün durumu ve konumuyla ilgili geniş izahatta bulunur; ancak bu izahların bir kısmı, Bakara 2/22 ve Lokman 31/10. ayet münasebetiyle, "Yeryüzü sabit ve durağandır." demesinde veya Tâ-hâ 20/5. ayet münasebetiyle, "Yeryüzündeki toprak katmanının altında bir öküzün veya bir balığın bulunması muhtemeldir." şeklinde bir ifade serdetmesinde olduğu gibi,⁵² modern bilim ve buluşlar açısından yanlıştır.

Râzî ayetler ve sureler arasında muhteşem bir tenasüp ve insicam bulunduğunu düşünür; bu yüzden de birçok ayet ve surenin tefsirine girişte bu konuyla ilgili izahlarda bulunur.

49 Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*. II. 164-191; III. 187-196; XXXI. 31-45.

50 Abdülhamîd, *er-Râzî*, s. 77.

51 Bu konuda bkz. Yasin Ceylan, "Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtiḥ'ul Ğayb Tefsiri Üzerine Bazı Mulâhazalar". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 3 (1987), s. 49.

52 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*. II. 94. XXII. 8. XXV. 130.

Bu cümleden olmak üzere bazen surenin içindeki iki ayet, bazen iki farklı ayet grubu, bazen surenin başı ile sonu, bazen de Kevser suresinin önceki ve sonraki surelerle ilişkisiyle ilgili izahlarında görüleceği gibi,⁵³ farklı sureler arasındaki tenasüp ve insicamı göstermeye çalışır. Kısmen bu konuyla da ilgili olarak, Kur'an'ın bir dil mucizesi olduğu noktasında sık sık i'câz konusuyla ilgili görüşler serdedir. Hûd 11/13. ayet münasebetiyle Kur'an'daki en temel i'câz hususiyetinin fesahatle ilgili olduğunu söyler.⁵⁴ Bununla birlikte, Bakara 2/23. ayetin tefsirinde fesahat eksenli i'câz fikrini temellendirmenin yanında ikinci bir i'câz vechi olarak sarfeden söz eder.⁵⁵ Tûr 52/34. ayetin tefsirinde ise Kur'an'daki i'câzın hem fesahat hem de sarfe kaynaklı olduğuna dair şunları söyler:

Daha önce Kur'an'ın mu'ciz olduğundan ve bu hususta hiçbir şüphe bulunmadığından söz etmiştik. Zira insanlar tehdidi söz konusu olduğunda Kur'an'ın mislini getirmek şöyle dursun, ona yakın bir metnin benzerini dahi ortaya koymaktan aciz kalmıştır. Kur'an'ın mu'ciz oluşuna gelince, onun mu'cizliği ya fesahatinden dolayıdır -ki bu Ehl-i Sünnetin çoğunluğunca da benimseyen görüştür- ya da Allah'ın insanlardaki akli yetiyi Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyma hususunda dumura uğratması ve yine lisanlarını Kur'an'a yakın bir sözü/kelamı ifadededen alıkoyması sebebiyledir (...) Bu ikinci görüş bazı kelimcılara ait olup fasit bir tarafı yoktur. Binaenaleyh, Kur'an her iki şekilde de mu'cizdir denilebilir.⁵⁶

İ'câzın temelde fesahatla ilgili olduğu yönündeki görüş, Kur'an metninin her türlü lisani kusurdan münezzeh olduğu fikrini de beraberinde getirir. Bu yüzden Râzî Kur'an metninde lahn (nahiv kuralları açısından yanlış ifadeler) bulunduğu yönündeki görüş ve rivayetleri şiddetle reddeder. Mesela, Tâhâ 20/63. ayetteki *in hâzânî le-sâhirânî* ifadesiyle ilgili olarak,

53 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 111-112.

54 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII. 156.

55 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. 107.

56 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII. 222. Râzî, Hûd 11/13. ayetin tefsirinde i'câzi fesahata bağlarken Tûr 52/34. ayet münasebetiyle fesahatın yanına sarfeyi de eklemiştir; ancak Tekvir 81/19. ayetin tefsirinde sarfe görüşünü pek sahiplenmeksizin zikretmiştir. Bu durum Râzî'nin i'câzla ilgili görüşünün zaman içerisinde az çok değiştiğine hamledilebilir.

Hız. Âişe ve Hız. Osman'dan gelen lahn rivayetleri hakkında şunu söyler: "Müslümanlar, Mushaf'ın iki kapağı arasında bulunan tüm ayetlerin Allah kelamı olduğunda icma etmiştir. Allah kelamında lahn ve hata bulunması caiz değildir. Bu itibarla, Hız. Âişe ve Hız. Osman'dan gelen ve Kur'an'da lahn bulunduğunu ifade eden rivayetlerin fasit olduğu sübut bulur."⁵⁷

Kur'an'daki bazı kelimelerin yerleşik imla kurallarına uygun şekilde yazılmadığı yönündeki görüşlere de karşı çıkan Râzî, Resm-i mushafa (Resm-i osmânî) her halükârda itibar etmek gerektiğini belirtir. Bu konuyla ilgili olarak, Mutaffîfin 83/2. ayetin tefsirinde, Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) bu ayet-teki *izektâlû* kelimesinde cemi vavından sonra elif bulunmasına atıfla, "Mushaf hattında çok kere yerleşik yazım kurallarına riayet edilmemiştir." şeklinde bir görüş beyan etmesine⁵⁸ karşı çıkararak Resm-i mushaftaki imlanın yanlış olmadığını söyler.⁵⁹ Râzî bu konudaki muhafazakâr tavrını Arap dili ve şiirle istişhad konusunda da gösterir. Zemahşeri'nin Bakara 2/195. ayetteki *tehlûke* kelimesiyle ilgili olarak, "Bu kelimenin aslında *tehlûke* şeklinde, tıpkı *teciribe* ve *tebsira* gibi masdar olduğunu söylemek de mümkündür." izahına mukabil, "Ben bu tür kelimeleri muhtevî ayetlerin tefsirinde şu nahivcilerin zorlama yorumlarına vallahi çok hayret ediyorum. Bunlar kendi görüşlerine delil teşkil eden ve fakat kaynağı belirsiz olan bir şiir bulduklarında pek sevinir ve onu çok sağlam bir delil olarak ittihaz ederler." demiş, ardından da bir kelimenin Allah'ın kelamında geçmesinin o kelimenin yerli yerinde kullanıldığına kâfi delil teşkil ettiğini, dolayısıyla bu konuda başka bir delil aramak gerekmediğini belirtmiştir.⁶⁰

Râzî lahn ve Resm-i Osmânî ile ilgili meselelerdeki muhafazakâr tavrını kıraatler konusunda da sürdürmüştür. Mesela, Hamza b. Habib'in (ö. 156/773) Nisâ 4/1. ayetteki

57 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII. 65.

58 Bkz. Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1977, IV. 231.

59 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 81.

60 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V. 116.

erhâm kelimesini kesreli okumasını nahivcilerin eleştirmesine karşı, “Bil ki bunlar kelimelerin farklı lehçelerdeki kullanımları hakkında varit olan rivayetleri reddetme hususunda pek kuvvetli görüşler değildir. Kaldı ki Hamza yedi kıraat imâmından biridir. Ayrıca bu kıraati kendisinin icat/ihdas etmediği de aşikârdır. Dahası, Hamza bu kıraati Rasûlullah’tan rivayet etmiştir ki bu da söz konusu okuyuş şeklinin doğru olduğu noktasında kesin hüküm vermeyi gerektirir. Bu konuda dilbilgisi kuralı nakille boy ölçüşemez.” demiş ve ardından Hamza’nın kıraatini şiir şahidiyle gerekçelendirmeye çalışanları da şöyle eleştirmiştir: “Şu nahivcilere şaşarım; zira onlar bahis konusu kelimenin mecrur okunmasının doğru olduğunu kaynağı belirsiz şu iki beyitle tespit/tayin etmeyi makbul sayarlarken bunun tespitini Kur’an ilminde selef ulemasının büyüklerinden olan Hamza ve Mücâhid’in kıraatıyla yapmayı makbul görmezler. [Bu konuda salt naklin otoritesini yeterli görmezler].”⁶¹

Kıraat tercihlerinde Ehl-i Sünnet’in mütevatir ve sahih kabul ettiği kıraatlere mutlak itibar etmenin gerekliliğini savunan Râzî şâz kıraatleri tevatürle nakil şartı bulunmadığından dolayı kabul etmediği gibi, şüpheye mahal verecek türden kıraatlerle ihticaca da sıcak bakmamıştır. Mesela, İsra 17/23. ayetteki *kadâ* kelimesinin *vassâ* şeklinde okunmasıyla ilgili görüş hakkında, “Bil ki bu son derece isabetsiz bir görüştür. Zira böyle bir görüş Kur’an’a tahrif ve tağyirin arız olduğu iddiasına kapı aralar. Eğer biz bunu tecviz edersek Kur’an’ın güvenilirliği ortadan kalkar ve böylece hüccet olmaktan da çıkar. Hiç şüphesiz bu bize din konusunda çok büyük bir yara açar.” demiştir.⁶² Mâide 5/38. ayetin tefsirinde ise İbn Mes’ûd’dan nakledilen *faktaû eymanehümâ* şeklindeki kıraatle ilgili olarak şunları söylemiştir: “Şâz kıraat mütevatir kıraati geçersiz kılmaz. Biz kendi mezhebimizin görüşünü temellendirmede mütevatir kıraati esas alırız. Ayrıca şâz kıraat bize göre hüccet değildir. Biz bu tür bir kıraatin Kur’an’dan

61 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX. 133-134.

62 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XX. 147.

olmadığı noktasında kesin hüküm veririz. Kaldı ki bu kıraat Kur'an'dan olsaydı mutlaka mütevatir vasfını taşırdı. Eğer biz Kur'an'daki herhangi bir ayetin tevatür yoluyla nakledilmeye-bileceğini söylersek, o zaman Râfızîler ve mülhitlerin Kur'an hakkında ileri geri konuşmalarının önünü açmış oluruz.”⁶³

Daha önceki başlık altında da söz edildiği gibi, kelimî konular Râzî'nin tefsirindeki ana eksenini oluşturur. Diğer bir deyişle, bilgi, görüş ve değerlendirme açısından tefsirin ağırlık merkezi kelâmî meselelerden oluşur. Bunun en temel sebeplerinden biri, Râzî'nin nazarında kelimînin en değerli ve en önemli ilim olmasıdır. Bir diğer sebep ise özellikle Mekki sûrelerdeki muhtevanın ağırlıklı olarak itikadi konulardan oluşmasıdır. Bunun içindir ki Râzî Câsiye 45/1-5. ayetleri izah ederken şöyle demiştir:

Bil ki pek çok fukaha, “Kur'an'da kelimcilerin mevzu bahis ettiği ilimler yoktur. Aksine Kur'an'da ahkâm ve fıkıhla ilgili konular vardır.” demiştir. Ne var ki böyle söylemek büyük bir gaflettir. Çünkü Kur'an'da sırf fikhî hükümlerle ilgili uzun bir sure yoktur; fakat özellikle Mekki sûreler başta olmak üzere içerisinde tevhid, nübüvvet, ölümden sonra diriliş ve kıyametle ilgili delillerin yer aldığı pek çok sure mevcuttur. Bütün bunlar kelâm ilminin konularıdır. Düşünüp inceleyen her insan, kelim ulemasının meşgul oldukları ilmin, Kur'an-ı Kerim'in mücmel (kısa ve özlü) olarak ihtiva ettiği ilmin mufasssal şeklinden başka bir şey olmadığını anlar.⁶⁴

Râzî burada her ne kadar tevhid, nübüvvet, mead gibi temel inanç ilkeleriyle meşguliyetten söz etse de birçok ayetin izahında isim-müsemma, maduma şey denilip denilmeyeceği, hüsün-kubuh ve Allah'ın fiillerinde gayelilik meselesi gibi son derece teknik kelim tartışmalarına girmiş, üstelik bu tartışmaları kimi zaman kelimden felsefeye doğru çekmiştir. Diğer taraftan, sık sık Mu'tezile, Şia/İmâmiyye, Kerrâmiyye, Haşviyye, Mücessime, Müşebbihe gibi fırkalarla polemiklere girmiştir. Mücessime ve Müşebbihe'ye yönelik eleştirel polemiklerinin hemen tamamı haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin na-

63 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI. 179.

64 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII. 223.

sıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiğiyle ilgilidir. Şia'ya yönelik tenkitleri daha ziyade imamet ve Hz. Ali'nin efdaliyeti meselesiyle ilgilidir. Ne var ki Râzî'nin özellikle Hz. Ali-Hz. Ebû Bekr mukayesesıyla ilgili görüş ve istidlalleri, onun kelam ve tefsir sahasındaki yetkinliğiyle bağdaşmayacak düzeyde basit, hatta çocuksu denebilecek türdendir.

Şöyle ki Râzî Maide 5/54, Tevbe 9/40, Leyl 92/17-19 ve diğer bazı ayetler çerçevesinde Hz. Ebû Bekr'in Hz. Ali'den daha üstün olduğunu savunmuş ve fakat bu savunmada kimi zaman, "İslam'ı benimseme hususunda öncelik Hz. Ebû Bekr'e de Hz. Ali'ye de ait olabilir. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'den önce İslam'a girdiği vaki olsa bile, o çağda küçük bir çocuktur. Bu yüzden onun İslam'a girişi pek bir kıymet ifade etmez. Oysa Ebû Bekr öyle değildir."⁶⁵ gibi tekellüflü yorumlara başvurmuştur. Bunun yanında kimi zaman bir kıssacıdan naklettiği, "Ebû Bekr'e ilişmeyin. Zira o nübüvvetin tamamlayıcısıdır." gibi rivayetleri delil göstermiş,⁶⁶ kimi zaman da Şia'nın bazı ayetleri doğrudan doğruya Hz. Ali ile ilişkilendirmesine mukabelede bulunurken akla dayalı istidlallerle sebep-i nüzul belirleme yoluna gitmiştir. Mesela, Şia'nın Maide 5/54. ayeti Hz. Ali ekseninde yorumlamasının yanlış olduğunu göstermek adına şunları zikretmiştir:

Biz bu ayetin Ebû Bekr (r.a.) hakkında nazil olduğunu söylemenin vacip olduğunu iddia ediyoruz. Bunun iki delili vardır. Birincisi, bu ayet, dinden dönenlerden bahsetmektedir. Yukarıda da izah ettiğimiz gibi, mürtedlerle savaşıyor kişi Ebû Bekr'dir. Bu ayette Rasûlullah'ın (s.a.s) kastedilmiş olması da mümkün değildir. Çünkü onun mürtedlerle savaştığı vaki değildir. Bir de ayette *fe-sevfe ye'tillâhu bi-kavmin* buyrulmuştur ki bu ifade hâle değil, istikbale dairdir.⁶⁷

Bu örneğin tanıklık ettiği üzere Râzî Şia'ya karşı kimi zaman çok gevşek ve zayıf istidlallerle cevap vermesine karşın *et-Tefsîru'l-Kebîr*'deki polemiklerin kahir ekseriyetine mevzu teşkil eden Mu'tezile ile son derece teknik ve düzeyli bir dille

65 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 243.

66 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 243.

67 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII. 19.

tartışır. Bu durum, kelamî tartışmaların bir üst dili gerekli kılmasıyla izah edilebilir; bunun yanında Râzî'nin çok güçlü bir Eş'arî kelamcısı olmasına ve aynı zamanda kelam ilmindeki teknik tartışmaların büyük ölçüde Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında vuku bulmasına da bağlanabilir. Râzî'nin Mu'tezile'ye yönelik tenkitleri ağırlıklı olarak kader-kaza, hidayet-dalalet, ef'âl-i ibâd, Halku'l-Kur'an, ru'yetullah gibi konularla ilgilidir. Râzî Mu'tezile'nin görüşlerini daha ziyade Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) üzerinden tenkit eder. Cübbâî'nin görüşlerine yönelik tenkitlerin önemli bir kısmını Halku'l-Kur'an meselesine teksif ederken Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerine yönelik tenkitlerini Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında cereyan eden kelâmî tartışmaların hemen hepsine teşmil eder. Bu noktada Râzî'nin Kâdî Abdülcebbâr'ı yaman bir hasım gibi görüp kimi zaman çok ağır bir dille eleştirmesi merak edilebilir. Bize göre bu merak, Râzî'nin En'am 6/99. ayet bağlamında zikrettiği ifadelerle giderilebilir. Çünkü Râzî burada Kâdî Abdülcebbâr'ın Kaderiyye ile ilgili bir hadiste(?) geçen "Allah'ın düşmanları" tabirini, "Bunlar kullara ait fiilleri kaza, kader ve halk (yaratma) olarak Allah'a izafe eden kimselerdir." (Eş'arîler) şeklinde izah ettiğini söyler, ardından da "Allah'ın düşmanları gerçekte Mu'tezile'dir." der.⁶⁸

Belli ki Râzî, "Allah'ın düşmanları Eş'arîlerdir." mealindeki yorumundan dolayı Kâdî Abdülcebbâr'a çok gücünmüş, bir o kadar da hiddetlenip öfkelenmiştir. Ancak bu öfke onu şerh-i sadr tabiriyle izahlarında görüleceği gibi, kendi kendisiyle çelişmek gibi kötü bir duruma düşmesine de sevk etmiştir. Şöyle ki Râzî şerh-i sadr tabirinin anlamıyla ilgili olarak En'am 2/125. ayetin tefsirinde, "Şerhi sadr hakiki manada göğsün fiziki olarak genişletilmesi demek değildir. Böyle bir şey zaten muhaldır. Burada kastedilen, Hz. Peygamber'in, 'Şerhi sadr kalbe atılan bir nurdur.' hadisinin de delalet ettiği gibi, manevi anlamda kalbin/gönlün açılması, iman ve salih amele yöneltilmesidir." demiş,⁶⁹ üstelik bu görüşünü

68 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII. 150-151.

69 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII. 148-149.

Tâ-hâ 20/25. ayetteki şerh-i sadr tabirini açıklarken Zümer 39/22. ayeti delil göstererek de yinelemiştir.⁷⁰ Buna mukabil İnşirah suresinin başındaki şerh-i sadr ile ilgili olarak, Kâdî Abdülcebbar'ın, "Cibril geldi, peygamberin kalbini yardı. İçindeki günahları suyla yıkayıp temizledi." şeklindeki rivayete, "Suyla temizleme cisimler için geçerlidir. Günah gibi soyut bir şeyin suyla temizlenmesi söz konusu değildir." şeklinde itirazda bulunmasına, "Allah dilediğini yapar, dilediği şeye hükmeder."⁷¹ gibi tuhaf bir cevap vermiş, böylece diğer ayetlerle ilgili izahını burada büsbütün nakzetmiştir.

Şerh-i sadrın anlamı konusunda bu denli açık bir çelişkinin ortaya çıkmasında Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerini çürütme azminin yanı sıra Râzî'nin nübüvvet anlayışında ismet ve mucize kavramlarının çok özel bir önem arz etmesi de etkili olmuştur, denebilir. Zira Râzî daha önce de belirttiğimiz gibi ismet-i enbiya konusunda çok ama çok hassastır. Bunun içindir ki Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman gibi bazı peygamberler hakkında sahabe ve tâbiûn ulemasından gelen ve bu iki peygamberden günah sayılabilecek davranışlar sadır olduğuna işaret eden rivayetleri bir çırpıda reddetmiştir.⁷² Buna mukabil, muhtelif ayetler münasebetiyle, hadis ulemasının zayıf veya uydurma saydığı, "Arapları sevmek imandandır.", "Halanız olan hurma ağacına saygılı davranın." gibi rivayetler ile birtakım İsrâîlî haberler aktarmakta sakınca görmemiştir.⁷³ İsmet konusundaki hassasiyeti mucize konusunda da gösteren Râzî birçok rivayeti akla aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiş olmasına karşın, mesele Hz. Peygamber'in hissi mucize izhar edip etmediği noktasına geldiğinde, şerh-i sadr örneğinde olduğu gibi, akli askıya almış ve konuyu doğrudan doğruya Allah'ın sınırsız kudret ve meşietine bağlamıştır. Râzî'nin bu tavrında Yahudiler ve Hristiyanlara karşı Hz.

70 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII. 35.

71 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 3-4.

72 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 180.

73 Bu konuda örnekler için bkz. Muhammet Yılmaz, *Hadis Açısından Fahrreddin er-Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'i*, (yayımlanmamış doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2000, s. 151-178, 196-217.

Muhammed'in Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberlerden üstün olduğunu ispatlama çabası da önemli rol oynamıştır. Bize göre Râzî'nin bu konuda sarf ettiği çaba adanmışlık düzeyindedir. Bunu görmek için, Bakara 2/253. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in diğer bütün peygamberlerden üstün olduğu inancını ne tür istidlallerle temellendirmeye çalıştığına,⁷⁴ bu arada Hz. Peygamber'in hissî mucizeleriyle ilgili olarak *Delâil* ve *Hasâis* kitaplarına atıfta bulunmasına bakmak kâfidir. Hatta Râzî'nin bu konuya ne kadar önem atfettiğini anlamak için, Bakara 2/60. ayetin tefsirinde, "Hz. Musa'nın kayadan su fişkirtme mucizesi mi daha büyük yoksa Hz. Peygamber'in parmağından su fişkirtmesi mi?" sorusunu, "Gerçi her ikisi de büyük mucizelerdir. Ama sonuçta kayadan su fişkirtmesi mahud bir şeydir. Oysa parmaktan su fişkirtmesi gayr-i mahuttur. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in mucizesi daha güçlüdür."⁷⁵ diye cevaplaması bile yeterlidir.

Râzî, Ebû Ali el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbâr'a gösterdiği mesafeli tavrın aksine Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) ve Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) gibi Mu'tezilî müfessirleri oldukça sıcak ve samimi bir dille zikreder ve bu müfessirlerden naklettiği yorumları genellikle benimser. Mesele, nesh konusunda Ebû Müslim el-İsfahânî'ye ait görüşlerin hemen tamamını kabul eder. Muhtemelen bu tavrından dolayı Râzî'nin Kur'an'da neshin vukuunu nefyettiğinden söz edilmiştir.⁷⁶ Ancak bu görüş tartışmaya açık görünmektedir. Gerçekte Râzî neshi kabul eder; hatta *el-Mahsûl* adlı eserinde, hükmü baki tilaveti mensuh veya hükmü mensuh tilaveti baki kategorisindeki nesh çeşitlerini caiz kabul eder ve bu ikinci kategorideki neshe örnek olarak Bakara 2/234 ve 240. ayetleri zikreder.⁷⁷ Bununla birlikte, *et-Tefsîru'l-Kebîr*'de mezkûr ayetlerdeki hüküm farklılığını neshe değil tahsise

74 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI. 165-169.

75 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 90.

76 Bkz. Muhammed Salih ez-Zerkân, *Fahruddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye vel-Felsefiyye*, Dâru'l-Fıkr, Kahire 1963, s. 43-44; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 90.

77 Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008, I. 431.

hamletmek gerektiğini söyler.⁷⁸ Sonuç olarak, Râzî neshi kabul etmekle birlikte, "Aslolan adem-i neshtir." fikrine kail olduğu için, cumhur ulema tarafından mensuh kabul edilen ayetlerin pek çoğunda teknik anlamda nesh bulunmadığını söyler.⁷⁹

Bu mesele bir tarafa, Râzî Mu'tezile'ye mensup müfessirler arasında Zemahşerî'yi de genelde müspet atıflarla zikreder. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde Râzî'nin Mutezile'ye yönelik muhalefetine Şia, Kerrâmiyye, Haşviyye, Mücessime gibi fırkalara gösterdiği sertlik göze çarpmaz. Bu durum, Mu'tezile'ye içten içe derin sevgi beslediği anlamına gelmesede de Mu'tezili gelenekteki ilmî ve entelektüel birikime hürmet ettiğine, hatta İbn Teymiyye'nin açıkça ifade ettiği gibi Mu'tezili gelenekten beslendiğine hamledilebilir.⁸⁰ Nitekim bu husus daha önce de belirtildiği gibi özellikle akıl-vahiy ilişkisi ve haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin te'vili gibi konularda tespit edilebilir. Bu arada Râzî'nin fıkıh usûlüyle ilgili *el-Mahsûl* adlı eserini yazarken Mu'tezili usûlcü Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*'inden -ki bu eser Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıh usûlüyle ilgili *el-Umed* adlı eserindeki görüşlerin günümüze ulaşmasına vesile olmuştur- çok istifade ettiği, hatta bu kitabı ezberlediğine ilişkin bir rivayetin bulunduğu da kaydedilmelidir.⁸¹

Fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup olan Râzî ahkâm ayetlerinin tefsirinde kendi mezhebinin görüşlerini savunma pren-

78 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI. 135. Râzî *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i ömrünün son onbeş-yirmi yıllık kısmında telif etmiştir. *el-Mahsûl* adlı eserin telif tarihi ise 575/1179 ve 576/1180'dir (Bu bilgi için bkz. Hayrî Kaplan, *Fahrüddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s. 314; Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", s. 12). Bu durum dikkate alındığında Râzî'nin nesh konusundaki görüşlerinin zaman içerisinde ispattan nefye doğru değişim gösterdiği de söylenebilir.

79 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Abdülhamîd, *er-Râzî*, s. 310-313.

80 Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. M. Reşad Salim, Câmîatü'l-İslâm, Riyad 1991, II. 159.

81 Bkz. Ebû Muhammed Cemaleddin el-İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl fî şerhi Minhaci'l-vûsul*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs., I. 4.

sibini benimsemekle birlikte, kimi zaman mezhep imamının tercihinine aykırı görüşler de serdetmiştir. Mesela, Furkan 25/48. ayetin tefsirinde, İmam Şâfiî'nin iki kulle hacmindeki suyun pislik taşımayacağına ilişkin hadisi⁸² hüccet saymasını isabetsiz bulmuştur. Râzî'ye göre İmam Şâfiî (ö. 204/820) bu hadisi, "Bana bir adam bildirdi." diye rivayet etmiştir. Bu tür bir nakilde ravi meçhuldür. Bu durumda hadis mürsel olur. Hâlbuki mürsel hadis Şâfiî'ye göre delil değildir... Hadisin metni sahih kabul edilse bile, zahiri metruk bir hadistir. Çünkü Hz. Peygamber'in, "İki kulle su pislik taşımaz." sözünü zahiri manaya hamletmek imkânsızdır. Çünkü pislik suya düştüğünde o su pislği taşır."⁸³

Râzî ahkâm ayetlerini açıklarken İmam Şâfiî'nin görüşünün ardından genellikle "Allah ondan razı olsun!", "Allah ona rahmet etsin!" gibi ifadelerle andığı İmam Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) görüşünü de nakleder. Buna mukabil, meşhur Hanefî fakihî Cassâs'tan (ö. 370/891) da sık sık nakilde bulunmasına rağmen genelde olumsuz ifadeler serdeder. Üstelik bu nakillerin önemli bir kısmında Cassâs'ı tenkit eder. Hatta onu kara cahillik (şiddetü'l-cehl), aşırı derecede ahmaklık (şiddetü'l-belâde) ve Arap dilinin üslup özelliklerini bilmemekle itham eder. Nisa 4/3 ve 16. ayetlerin tefsirindeki ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı gibi,⁸⁴ Râzî'nin bu ağır ithamları Cassâs'ın İmâm Şâfiî'yi sık sık tenkit etmesi ve hatta kimi zaman Şâfiî'den dolayı olarak cahil ve kalın kafalı diye söz etmesiyle yakından ilgili olsa gerektir.⁸⁵ Bu sebeple, Râzî'nin

82 Hadis için bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâret" 33; Tirmizî, "Tahâret 50; İbn Mâce, "Tahâret" 75; Dârimî, "Vudû" 55; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 23, 27, 107.

83 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIV. 84.

84 Râzî, Nisa 4/3. ayetin tefsirinde, Cassas'ın büyük müchehid imamları eleştirme konusundaki hürsından söz etmiş, Nisa 4/16. ayetin tefsirinde ise özellikle İmam Şâfiî'ye dil uzatma hususunda çok hırslı olduğunu (*va'lem enne ebâ bekr er-râzî li-şiddeti hürsî ale't-ta'ni fi'ş-şâfiî...*) belirtmiştir. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX. 184-185, 241.

85 Cássâs Bakara 2/196. ayetteki *tîlke aşeretün kâmile* ifadesini Şâfiî'den başka hiç kimsenin beyan diye tesmiye etmediğini belirttikten sonra şu ağır ifadeyi kullanmıştır: "Şâfiî'nin taraftarlarından birisi, "Üç ve on sayısını önce zikredip ardından on sayısını zikretmenin esprisi şudur: Allah bize bu ayette üç ile yedinin toplamının on ettiğini öğretmek istemiştir." şeklinde bir yorum yapmıştır. Bu yorum, gerek sahibinin cahilliğini ge-

tefsirdeki bu ağır üslubu, kendi mezhebinin imamına yöneltilen eleştirideki üsluba aynı üslupla mukabelede bulunma gayretinden naşidir, denilebilir. Öte yandan, Râzî'nin fikhî ayetlerin tefsirinde ağırlıklı olarak Şâfiî ve Hanefî mezheplerine ait görüşleri zikretmesi, buna mukabil Mâlikî ve Hanbelî mezheplerin görüşlerine pek yer vermemesi, onun Şâfiî ve Hanefîliğin dışındaki mezheplere muttali olmamasından değil, yaşadığı çevrede Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine mensup insanların pek bulunmamasına bağlanabilir.⁸⁶

Râzî bazı ayetlerin tefsirinde usulcû kimliğini de belirgin biçimde yansıtır. Mesela Nisa 4/24. ayetteki *ve-uhiile lekûm mâ verâe zâlikûm* ifadesinin izahında Kur'an'daki âmm-hâs lafızlar, bu lafızların delaletleri, umumi bir ifadenin haber-i vâhid ve/veya mütevatir bir haberle tahsis edilip edilemeyeceği meselesini uzun uzadıya tartışır.⁸⁷ Nisa 4/83. ayet çerçevesinde icma ve kıyasın Kur'an'la sabit olan şer'î deliller olduğunu göstermeye çalışır. A'râf 7/12. ayetin tefsirinde emir siygasının vûcub ve/veya fevr ifade edip etmediği, kıyasın nastaki umumi manayı tahsis edip etmediği gibi konular üzerinde durur.⁸⁸ Bütün bunların dışında, A'râf 7/31. ayetin tefsirinde, Kur'an'daki mana ve mesajın nüzul ortamındaki tarihsellik mi sınırlı yoksa tüm zamanlara mı şamil olduğu meselesiyle de ilgili olarak, ilkin "Bu ayet kabeyi çıplak halde tavaftan men etmek için nazil olmadı mı?" tarzında bir soru sorar, ardından bu soruyu, "Biz usûl-i fıkıhta, sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edileceğini açıklamıştık." diye cevaplar.⁸⁹

rekse kalın kafalı/ahmak olduğunu gözler önüne serme noktasında yerli bir göstergedir (Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratü'l-Evkâf, Küveyt 2007, II. 14). Cassâs'ın İmam Şâfiî'nin ashabından birine izafe ettiği bu tuhaf yorum aslında bizzat Şâfiî'ye aittir. İhtimal ki Cassâs İmam Şâfiî hakkında "cahil" ve "kalın kafalı" gibi sıfatlar kullanmaktan çekinmiş ve bu yüzden ona ait yorumu başka birine izafe etmiştir.

86 Abdülhamîd, *er-Râzî*, s. 302.

87 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X. 44-47.

88 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV. 28-29.

89 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV. 51.

Bütün bu bilgilerin ardından Râzî'nin tefsirini diğer birçok tefsirden farklı ve değerli kıldığını düşündüğümüz bir başka hususiyeti de eklemek gerekir. Bu hususiyet, bazı ayetlerin izahında belki kimsenin aklına gelmeyecek birtakım problemlere işaret edip bunları cevaplamaya çalışması, bazen de ayetteki ifade yapısından son derece ilginç manalar ve sonuçlar çıkarmasıdır. Örnek vermek gerekirse, Fetih 48/1-2. ayetlerle ilgili izahatında, "Hz. Peygamber'e büyük bir fethin yolunu açmakla onun geçmiş ve gelecekteki günahlarının bağışlanması arasında ne tür bir illiyet bağı bulunduğunu sorgulaması, yine Zâriyât 51/56. ayeti izah ederken, "Bu ayette cinler niçin insanlardan önce zikredildi?" ve "Melekler de tıpkı insanlar ve cinler gibi ibadetle mükellef oldukları halde niçin bu ayette zikredilmedi?" tarzındaki sorulara cevap araması bu kabildendir.⁹⁰

Tefsir Tarzına Yönelik Tenkitler

Fahreddîn er-Râzî'nin tefsiri Ehl-i Sünnet dünyasında çok beğenilmiş ve kendinden sonraki birçok tefsire kaynaklık etmiş olmakla birlikte gerek klasik gerek modern dönemlerde birçok âlim tarafından da eleştirilmiştir. Mesela Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*'da, "İmam Fahrüddîn er-Râzî tefsirini bilgiler (hukema), felsefeciler ve benzeri zümrelerin görüşleriyle doldurdu." dedikten sonra ayetlerin tefsirinde konudan konuya atladığını ve bütün bu konuların gerçekte ayetlerin bağlamına uygun düşmediğini, bu yüzden de tefsiri okuyup inceleyenlerin hayrete düştüğünü söylemiş, bunun ardından da, Ebû Hayyân el-Endelüsî'den (ö. 745/1344) şu ifadeleri nakletmiştir: "İmam Râzî tefsir ilminde yeri olmayan birçok konuyu bütün yönleriyle tefsirinde toplamıştır. Bu yüzden bazı âlimler, "Onun tefsirinde her şey var; ama tefsir yok!" demiştir."⁹¹

90 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII. 198-199.

91 Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2002, II. 1236.

Daha önce de zikri geçtiği üzere, “Râzî’nin tefsirinde her şey var ama sadece tefsir yok!” eleştirisi İbn Teymiyye’ye (ö. 728/1328) aittir. Modern dönemde buna benzer bir eleştiri de Muhammed Hüseyin ez-Zehebî’den gelmiştir. Ona göre, Fahreddin er-Razî’nin *Mefâtihu’l-Ğayb* adlı kitabı daha çok bir kelim, kevn ve tabiat ilimleri ansiklopedisine benzer. Kitaba damgasını vuran bu özellik onun bir Kur’an tefsiri olma noktasındaki önemini azaltır.”⁹²

Görüldüğü gibi bütün bu eleştirilerin ortak noktası Râzî’nin Kur’an tefsirini asıl mecrasından çıkardığı ve/veya gerçekte tefsire ait olmayan şeylerin tefsirden olduğu yolunda bir düşüncenin husûlüne zemin hazırladığı istikametindedir. Nitekim bazı çağdaş araştırmacıların değerlendirmesine göre, “Râzî’nin [tefsirde] felsefî, aklî, tabiî ilimlere bu kadar çok geniş yer vermesinin İslam düşüncesinde olumsuz ve sakıncalı etkileri de olduğu bir gerçektir. Tefsirlerde aranmaması gereken bilgilerin buralarda aranır hale gelmesi, dünyanın dönmekte olduğunun ispatlandığı bir zamanda bile Râzî’ye dayanılarak dünyanın sakin ve hareketsiz olduğunun iddia edilmesi, bunun da Kur’an’dan çıkarılan bir bilgi olduğunun sanılması bu sakıncalardan sadece bazılarıdır.”⁹³

Bu değerlendirme isabetlidir; ancak burada şu iki önemli meselesinin de tartışılması gerekir. Birincisi Râzî astronomi, kozmoloji, tıp ve sair alanlarla ilgili bilgileri Kur’an tefsirine ne maksatla dercetmiştir? Daha önceki başlıklar altında bu sorunun cevabına kısmen temas etmiştik; fakat önemine binaen burada da değinmek gerekir. İkincisi, Râzî’nin tefsirini eleştirenler acaba ne tür bir tefsir paradigmasını esas ittihaz etmişlerdir? Bizce bu mesele son derece önemli olmasına rağmen her nedense kâfi derecede tartışılmış değildir. Râzî’nin tefsiriyle ilgili araştırmalarda genellikle İbn Teymiyye, Ebû Hayyân gibi isimlerin eleştirileri aktarılmış ve fakat bu eleştirilere mesnet teşkil eden tefsir paradigmaları üzerinde ye-

92 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Dâru’l-Erkâm, Beyrut trs., I. 195.

93 Uludağ, *Fahrettin Râzî*, s. 117.

terince durulmamıştır. Bundan daha da önemlisi, söz konusu eleştirilere gerekçe kılınan kelâmî, felsefî, tabii bilimlerle ilgili muhtevaya Râzî'nin tefsir değeri yükleyip yüklemediği meselesi de tartışılmış değildir. Oysa bu iki önemli mesele tartışmaya açıldığında hem İbn Teymiyye'nin "Râzî tefsirinde her şey var; ama tefsir yok!" eleştirisinin, hem de bu eleştiriye Takıyyüddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1355), "Onun tefsirinde tefsirin yanı sıra her şey var." şeklindeki mukabelesinin özellikle "Tefsir nedir, ne değildir?" noktasında derin anlamlar taşıdığı ortaya çıkacaktır.

Bu konuda öncelikle şunu belirtelim ki İbn Teymiyye kendi tefsir paradigması açısından haklıdır. Zira İbn Teymiyye'ye göre tefsir, daha önce anlaşılmış olan anlamı -ki buna ilk ve aslî anlam da denebilir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi (marifet) sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise temelde nakil ve dile dayanan, beyan ve tavzih gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde tefsir faaliyetinden ibarettir. Nitekim İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesinde açıkça ifade edildiği gibi, Kur'an'ı önce kendisiyle, ardından Sünnetle, ardından sahabe ve bazı şartlarla mukayyet olarak tâbiûn görüşleriyle açıklamaktır. Tefsirde aslolan, nakil ile dile dayalı zahirî anlamdır. Ancak buradaki zahirden maksat Selefin örfündeki zahirdir. Salt reye dayalı tefsir kesinlikle haramdır. Üstelik reye dayalı bir faaliyet tefsir değil, aslında düpedüz bir bidat olan ve aynı zamanda tahriften pek farkı bulunmayan te'vildir. Tefsir Kur'an'ın nazıl olduğu vasatta ne söylediğini, ilk hitap çevresinde Kur'an'dan ne anlaşıldığını ve ahkâmının nasıl uygulandığını tespit etmektir.⁹⁴

İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında ortaya koyduğu paradigma aslında ötedenberi bilinen ve tekrar edilen "rivayet tefsiri" tarifinin ta kendisidir. Bu da tam olarak Ebû Nasr Abdürrahîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 514/1120), "Tefsir, ittiba ve semadan ibarettir." şeklindeki ifadesine kar-

94 Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, XIII. 162-169.

şılık gelir. Dolayısıyla tefsir rivayetle, te'vil dirayetle ilgilidir, denebilir.⁹⁵ Yine bu ayrım çerçevesinde şu da söylenebilir: Tefsir oldukça basit bir tavzih işlemi iken, te'vil istinbat, istihraç, içtihad gibi daha meşakkkatli bir iştir.

Râzî'yi tefsirde yeri olmayan birçok şeyi tefsire dercetmekle eleştiren Ebû Hayyân'a gelince, onun tercih ettiği tanıma göre tefsir, "Kur'an elfazının telaffuz/okunuş keyfiyetini (kıraat), medlullerini (lûgat), gerek tekil gerek terkip hâlindeki hükümlerini (sarf, irab, beyan, bedî), terkip hâlinde kendilerine yüklenecek manalar (hakikat, mecaz) ile bütün bu konulara tetimme teşkil eden hususların (nesh, sebab-i nüzul, mübhematın tavzih ve tayini) mevzu bahis edildiği bir ilimdir."⁹⁶ Dikkat edilirse bu tanımda yer alan konular da hemen tamamıyla dil ve tarih bilgisine mebnidir. Dilbilim Kur'an metnindeki lafız-mana ilişkisini tespit, tarih bilgisi de metin-muhatap ilişkisini tespit istimal edilir. Öte yandan, tarih bilgisini oluşturan nasih-mensuh, sebab-i nüzul ve mübhemat gibi hususlara muttali olmanın yolu nakildir. Peki, Kur'an tefsiri olarak telif edilen ve fakat muhtevasında çok geniş nahiv/irab tahlilleri, usûl-i fıkıh ve kelamla ilgili deliller/istidaller bulunan eserlerin durumu nedir? Ebû Hayyân'a göre bütün bu bilgiler kendi alanlarına ait eserlerde zaten mevcuttur. Bu sebeple bunların serdedileceği yer tefsir değildir. Gerçi lüzumu halinde tefsir ilminin kapsamına kelim, fıkıh usûlü gibi alanlarda müsellemler olan bilgiler girebilir; ancak tefsir bu ilimlerin tartılışp delillerinin çıkarıldığı bir yer değildir. Keza sahih olmayan sebab-i nüzul rivayetleri, sureler ve ayetlerin faziletleriyle ilgili hadisler, tarihsel gerçeğe bağdaşmayan İsrâîlî hikâyelerin zikredileceği yer de tefsir değildir. Öte yandan, sūfîlerin "işaret" dediği manalar, Bâtınîlerin sözde "ilm-i te'vil" diye niteledikleri yorumlar da kesinlikle tefsir değildir.⁹⁷

95 Suyûti, *el-İtkân*, II. 1190.

96 Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2005, I. 26.

97 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I. 13.

Bütün bu bilgilerin ardından bir kez daha belirtmek gerekir ki İbn Teymiyye ve Ebû Hayyân'ın Râzî'ye yönelik tenkitleri kendi tefsir tanımları/anlayışları açısından haklı gerekçelere sahiptir. Fakat meseleye Râzî'nin tefsir paradigmasından bakıldığında mezkûr eleştiriler karşısında onu savunmanın da haklı gerekçelerinin bulunduğunu söylemek gerekir. Zira daha önce tefsir anlayışıyla ilgili bölümde tartıştığımız gibi, Râzî tefsir ile te'vil arasında ayırım yapmakta, En'am 6/125. ayetle ilgili izahlarında da görüleceği üzere, sahabe ve tabiundan gelen rivayetler ile dile dayalı kısa ve basit izahları tefsir olarak adlandırmakta,⁹⁸ kelâmî, felsefî ve sair alanlarla ilgili bilgi ve görüşleri ise en genel anlamıyla te'vil kabilinden aktarmaktadır. Bu tevilleri aktarma gayesi ise kelamın küllî bir ilim olması ve bu ilmin Allah'ı hakkıyla tanıyıp bilmeyi temel gaye edinmesi hasebiyle insanların Kur'an'daki ayetler vesilesiyle dış dünyadaki kevnî ayetleri daha iyi anlamasına ve dolayısıyla Allah'ı daha iyi tanımasına katkıda bulunmaya matuftur. Bunun yanında, Kur'an'ın i'cazını ortaya koyma çabası da söz konusudur. Nitekim Yûnus 10/37. ayetteki *tafsîle'l-kitâb* ibaresinin tefsirinde bu çabayı görmek mümkündür.⁹⁹ Dolayısıyla kelâmî, felsefî, kevnî ve sair ilimlerin tefsire mezcedilmesi sonuçta hem Allah'ı tanıyıp bilme hem de Allah'ın kelamının i'caz vasfı ile hidayet (rehberlik) misyonunu ortaya koymakla ilgilidir. Nitekim Zerkânî'nin "Kelamcılarının tefsirleri" başlığı altındaki Râzî değerlendirmesi de bu istikamettedir.¹⁰⁰

Hatırlanacağı üzere Râzî bazı ayetlerin tefsirinde kelâmî ve fikhî meseleleri enine boyuna tartışmanın müfessire değil, kelamcı ve usulcüyeye ait olduğunu söylemiş ve bu ifadesiyle gerek tefsirin sınırlarına gerekse müfessirin görev alanına işaret etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Teymiyye'nin eleştirisine, "Onun tefsirinde tefsirin yanısıra her şey var." diye karşılık veren Takıyyüddîn es-Sübki'nin isabet kaydettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Râzî'nin Kur'an tefsiri olarak telif ettiği esere, hemen her ilim dalıyla ilgili bilgileri

98 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII. 148-150.

99 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII. 77.

100 Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II. 96-100.

dercetmiş olması, bu bilgilerin teknik anlamda tefsir olarak algılanmasına yol açtığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak bu algı hatasında suçlu Râzî değil, onun tefsirini geliştiren okuyanlardır.

Râzî'ye yönelik en ciddi eleştirilerden biri de pekçok ayetin tefsirinde muhalif mezhep ve fırkalara ait görüşleri uzun uzadıya serdetmesine mukabil bunlara yönelik cevapları son derece kısa ve yetersiz biçimde zikrettiğidir.¹⁰¹ Bu bağlamda Zehebî (ö. 748/1348) Râzî'yi dinî inanç temelinde zihin karışıklığına yol açacak türden fikir ve düşünceler serdetmekle itham etmiştir.¹⁰² Esasen, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*'de bu eleştiriye az çok haklı kılacak örneklerle rastlamak mümkündür. Mesela, Râzî Bakara 2/2. ayetle ilgili olarak şunları zikretmiştir: "Onca mücmel ve müteşabih ayet içeren Kur'an nasıl olur da bütünüyle rehber (hüda) olarak tavsif edilebilir. Aklın delaleti olmasaydı Kur'an'da neyin muhkem neyin müteşabih olduğu ortaya çıkmazdı. O halde asıl rehber/hidayet Kur'an değil, akıldır. Nitekim bir rivayete göre Hz. Ali İbn Abbas'ı Hâricîlere elçi olarak gönderirken, 'Onlara karşı Kur'an'dan delil getirme. Çünkü Kur'an iki vecihli bir hasımdır (Türkçedeki deyimsel karşılığıyla, "iki tarafı keskin bıçak gibidir") demiştir. Eğer Kur'an gerçekten bir hidayet rehberi olsaydı Hz. Ali bu konuda böyle bir söz söylemezdi. Ayrıca biz görüyoruz/biliyoruz ki bütün İslam fırkaları kendi görüşlerine Kur'an'dan delil getiriyor. Yine biz görüyoruz ki Kur'an'da hem cebr hem kadeiri inkâr konusunda birçok sarîh ayet yer alıyor. Bu iki farklı ayet grubunu telif etmek ancak ve ancak son derece zorlama yorumlarla mümkündür. Hâl böyleyken, Kur'an nasıl hidayet rehberi olabiliyor?"

Râzî'nin Kur'an'a itiraz mahiyetindeki bütün bu iddialara verdiği cevap şundan ibarettir: "Bu müteşabih ve mücmel ayetler, asıl mana ve maksadı kesinkes tayin edilebilir nass-

101 Ebû'l-Fidâ İbn Kesr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Cize 1998, XVII. 12; Safedî, *el-Vâfi*, IV. 177.

102 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Mektebetü'l-Matbûât'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, VI. 318.

lardan bağımsız bir kategoride değildir. Asıl mana ve maksadın tayini ise ya aklın delaleti ya da naklin delaletiyle yapılır. Böylelikle Kur'an bütünüyle hidayet rehberi olur."¹⁰³

Bu cevap en azından bize göre sadra şıfa nitelikte değildir. Aslında Râzî'nin kelâmî tartışmalarda Mu'tezile'nin itirazlarına verdiği birçok cevap da bu türdendir. Daha açıkçası, Halku'l-Kur'an, irade hürriyeti ve kulların fiilleri gibi konularda Ebû Ali el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar'dan naklettiği Mu'tezilî görüşlere yönelik cevapları ya çok kısa ya da zayıftır. Mesela, Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an'la ilgili görüşlerini çok kere ayrıntılı olarak zikretmiş ve fakat bu görüşlere "Biz Kur'an kadimdir derken başka bir şeyden bahsediyoruz." tarzında bir cevap vermekle yetinmiştir. M. Abdülhamid'e göre Râzî'nin Ehl-i Sünnet dışı fırkalardan uzun uzadıya aktardığı görüşlere kısa cevaplar vermesi birkaç sebebe bağlanabilir: (1) Râzî kısa cevapları kendisi için yeterli görmüş olabilir. (2) Meseleyi uzun uzadıya tartışılmaya değer görmemiş olabilir. (3) Daha önce etraflı bir şekilde cevap verdiği için, sonradan kısa cevap vermek istemiş olabilir (4) Tartışma konusu olan mesele bütün yönleriyle kendi dönemindeki âlimlerce biliniyor olabilir. (5) Muhaliflerin görüşlerini bütün yönleriyle aktarmayı, mezhep taassubundan kaçınmayı gerektiren bir ilmi insaf ve ahlakın gereği olarak görmüş olabilir. Sonuç olarak, Râzî'nin muhalif fırkalara yeterli cevap vermediği yönündeki eleştiri önyargılı ve genellemeci bir tavrı yansıttığının yanında bütünüyle doğru da değildir.¹⁰⁴ Kaldı ki Râzî kimi zaman Mu'tezile ve Şia'nın iddialarına uzun boylu cevaplar da vermiştir. Şia'nın Nisa 4/95. ayete atıfla Hz. Ali'nin efdaliyetini savunması karşısında Râzî'nin Hz. Ebû Bekr ile ilgili karşıt istidlalleri bu konuyla ilgili çarpıcı bir örnek olarak zikredilebilir.¹⁰⁵ Nisa 4/69. ayetteki *siddikîne* kelimesi bağlamında yaptığı Hz. Ali - Hz. Ebû Ebû Bekr mukayesesini de aynı kabildendir.¹⁰⁶ Keza Leyl 92/17. ayette geçen "etkâ" sıfatının

103 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I. 21.

104 Abdülhamid, *er-Râzî*, s. 194-197.

105 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI. 9.

106 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X. 138-139.

Hız. Ali'ye değil, Hız. Ebû Bekr'e hamledilmesi gerektiğiyle ilgili aklı istidlalleri de bu bağlamda zikredilebilir.¹⁰⁷ Ancak bütün bu ayetlerle ilgili izah ve istidlallerinin belli ölçüde demagogik bir üslubu yansıttığı da inkâr edilemez bir gerçektir.

Bize öyle geliyor ki Râzî'nin muhtelif ayetlerin tefsirinde uzun uzadıya serdettiğı işkâller (problemler) veya suâllere (sorular/sorunlar) kimi zaman tatmin edici cevaplar verememesinde, fazla bilginin insanı mutsuz kılması, zihninin çok dolu olması ve bunun da bir tür kafa karışıklığına yol açması ihtimalinden de söz edilebilir. Ayrıca nassı anlayıp yorumlamada aklın delaletine fazlaca güvenmesi ve fakat kimi zaman da farkında olmadan aklın tazyikine boyun eğmesi gibi bir ihtimal de söz konusu olabilir. Bununla birlikte, Mu'tezile'nin akla dayalı bazı yorumlarında, genellikle "Allah ne dilerse yapar; neyi isterse ona hükmeder." ifadesiyle akli askıya aldığı da vakidir.

Bu bağlamda Necmüddin et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr*'deki tespit ve değerlendirmeleri de zikre değer niteliktedir. Ehl-i Sünnet dışı fırkalara ait görüşleri enine boyuna aktardığı halde bunlara yeterli cevap vermediğı noktasında Râzî'ye yöneltilen eleştirilerde haklılık payı bulunduğunu düşünen Tûfî onun sadece tefsirde değil, kelim ve felsefeyle ilgili eserlerinde de böyle bir sıkıntının bulunduğunu söyler. Bunun da ötesinde, "Râzî muhalif mezheplere ait görüşleri benimsediğı için böyle bir yol izlemiştir; fakat söz konusu görüşleri benimsediğini açıkça söylemeye cesaret edememiştir." tarzındaki ithamın dahi gerçeklik payının bulunma ihtimaline dikkat çeker. Bununla birlikte Tûfî söz konusu ihtimalin doğruluk ihtimalini çok zayıf görür. Çünkü der, "Râzî'nin dışa yansıyan tavrı bunun aksi yöndedir. Çünkü o isabetli bulduğu bir görüşü benimseme hususunda kimseden korkup çekinecek bir konumda değildir. Bunun içindir ki bir eserindeki görüşü diğeri bir eserindekiyle çelişir. Râzî'nin böyle bir tutum sergilemesinin asıl nedeni, hakikate ulaşma hususundaki derin arzusudur. İşte bu sebeptendir ki Râzî muhaliflere ait gö-

107 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 185-186.

rüşleri bütün ayrıntısıyla ortaya koyup onlara söyleyecek söz bırakmamaya çalışmış, ancak bütün gayretini bu uğurda sarfettiği için, kendi mezhebinin görüşlerini etraflıca serdedecek mecali kalmamıştır. Bu yüzden de kimi zaman cevap vermek isterken muğâlata/safsata yapmıştır.”¹⁰⁸

Râzî'ye yönelik önemli eleştirilerden biri de hadis konusunda yetersiz olduğu ve bunun bir yansıması olarak tefsirde kimi zaman zayıf ve asılsız rivayetlere yer verdiği, kimi zaman da rivayet naklinde gelişigüzel davrandığı yönündedir. Hadis alanındaki yetersizlik eleştirisi daha ziyade Şemsüddin ez-Zehebî (ö. 748/1348) ve Reşid Rıza gibi selefi âlimlerden gelmiştir.¹⁰⁹ Tefsirde hadis ve rivayet malzemesini kullanma şekli dikkate alındığında Zehebî'nin eleştirisinde haklı olduğunu söylemek gerekir. Zira Râzî birçok hadisi kaynak belirtmeksizin naklederken, kimi zaman Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*'i gibi hadis açısından problemli olan eserlerden nakillerde bulunmuş, kimi zaman da Zümer 39/33. ayetin tefsirinde açıkça ifade ettiği gibi, kıssacılarca işittiği bir rivayeti hadis diye nakletmiştir.¹¹⁰ *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirini büyük ölçüde *et-Tefsîru'l-Kebûr*'den istifadeyle meydana getiren Âlûsî (ö. 1270/1854) de hadis konusunda Râzî'yi tenkit etmiştir. Mesela Asr suresinin tefsirinde Râzî'nin hadis diye naklettiği bir rivayetle ilgili olarak, “Ömrüme yemin ederim ki Fahreddin er-Râzî büyük hadis âlimleri nezdinde itimada şayan olmayan bu tür rivayetleri nakletmekte önder konumundadır.” demiştir.¹¹¹

Nakil konusundaki gevşekliğinden olsa gerek Râzî bazı ayetlerin tefsirinde farklı görüşleri zikrederken birbiriyle çelişen ifadeler de kullanmıştır. Mesela, Kamer 54/1. ayetin tefsirinde ilkin, “Bütün müfessirlere göre bu ayette kastedilen anlam şudur: Ay yarıldı, ayda yarılma hadisesi gerçekleşti.”

108 Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdülkâdir Hüseyin, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 1977, s. 55.

109 Ebû Abdillâh Şemsüddin ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, nşr. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, V. 411; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 321.

110 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 243.

111 Ebû'l-Fazl Şihâbüddin el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, XV. 457.

(*vel-müfessirûne bi-esrihim alâ enne'l-murâde enne'l-kamere inşekka ve hasale fîhi'l-inşikâk*)" demiş, ardından, "Bazı müfessirlere göre ayette kastedilen anlam ayın gelecekte yarılacağıdır." ifadesine yer vermiştir. Daha sonra ise, "Müfessirlerin çoğu şöyle dedi: [Kamer 54/2. ayetteki] ayet kelimesinde kastedilen mana şudur: Kıyamet alametlerinden biri de yakın bir gelecekte ayın yarılacak olmasıdır." şeklinde bir ifade serdetmiştir.¹¹² Dikkat edilirse, Râzî ilk olarak ayın bilfiil yarıldığına ilişkin yorumu bütün müfessirlere izafe etmiş, daha sonra bazı müfessirlerin "ay yarılacak" yorumunu benimzediklerini söylemiş, bundan sonra ise ayın gelecekte yarılacağına ilişkin yorumu çoğunluk müfessirlere atfetmiştir.

Modern dönemde Râzî'nin tefsir tarzına yönelik en ciddi eleştiriler Reşid Rıza'dan gelmiştir. Reşid Rıza sık sık Râzî'den alıntılar yapmasına rağmen birçok kere de ağır bir dille onu eleştirmiştir. Bu eleştiriler arasında taklitçilik, astronomi ve tabii ilimleri tefsire dâhil etme, gereksiz yere sözü uzatma, Kur'an'daki bazı kelimelere ıstılahi anlamlar yükleme, bir ayetin tefsirinde benimsediği bir görüşü diğer bir ayetin tefsirinde reddedip çürütme, zihnin kelâmî ıstılahlarla dolu olmasından dolayı karmaşık ve dolambaçlı görüşler serdetme, zayıf ve tutarsız istidlallerde bulunma, itikadi konularda felsefe-kelem metodunu kullanma gibi hususlar zikredilebilir.¹¹³ Bütün bu eleştirilerinde Selefî paradigmayı esas alan Reşid Rıza En'am 6/83. ayetin tefsirinde Râzî'nin "Bu ayetler peygamberlerin rableriyle ilgili bilgilerinin zaruri değil istidlali olduğuna delalet eder. Böyle olmasaydı İbrahim istidlalde bulunma ihtiyacı duymazdı." şeklinde özetlenebilecek görüşüne tıpkı İbn Teymiyye gibi itiraz eder.¹¹⁴ Reşid Rıza'ya göre bu görüş batıldır. Gerçek şu ki marifetullah sahih şekliyle ancak vahyin öğretmesiyle hâsıl olur. Dolayısıyla peygamberlerin bu konudaki bilgileri nazari/istidlali değil zaruridir."¹¹⁵

112 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 26-27.

113 Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 13, III. 296, V. 165, 244-245, VIII. 119, IX. 96, XII. 137.

114 İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzî'l-Akl*, I. 310-320.

115 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VII. 483.

Râzî'nin En'am 6/141. ayetteki *ve-âtû hakkahû* ifadesiyle ilgili izahları hakkında, "Bu meşhur imamın delilleri, özellikle de Kebîr (Büyük, Muhteşem) lakabına sahip olan bu tefsirdeki delilleri çok ama çok zayıftır."¹¹⁶ diyen Reşid Rıza'nın eleştirilerinden en dikkate değer olanı, Kur'an'daki bazı kelimelere ıstılahî anlamlar yüklenmesiyle ilgilidir. Bununla ilgili örneklerden biri Râzî'nin Yûnus 10/39. ayetteki te'vil kelimeleriyle ilgili şu izahıdır: "Tahkik ehli şöyle demiştir: Ayetteki *ve-lemmâ ye'tihim te'vilûh* ifadesi te'viller konusunda bilgi ve donanım sahibi olmayan kişinin küfre ve bidata düşeceğine delalet eder. Çünkü nassların zahirinde kimi zaman birbirleriyle çelişen manalara rastlanabilir. Kişi bu konuyla ilgili te'vil tarzına vakıf olmazsa Kur'an'ın hak bir kitap olmadığı noktasında kalbine şüphe düşebilir. Ancak te'vil vechini bildiğinde nassın zahirini/ tenzili o te'vile uyarlamayı başarır. İşte bu da nur üstüne nur olur. Allah kendi nurunu dilediği kimseye nasip eder."¹¹⁷

Reşid Rıza'ya göre Râzî'nin ehl-i tahkike nispet ettiği bu yorum hem asılsız (bâtıl) hem de büsbütün isabetsizdir. Dahası, te'vil kelimesine böyle bir anlam takdir etmek bidattir. Zira bu kelime ne dilde, ne Kur'an'da ne Hz. Hz. Peygamber'in sünnetinde ne sahabeye ait görüşlerde ve ne de selef imamlarına ait ıstılahatta, "Bir sözü zahirinden başka bir manaya hamletmek" gibi bir manaya gelmez. Râzî'nin burada yaptığı iş, kelamcıların ürettiği te'vil bidatını Kur'an'a izafe etmek ve böylece kelam ilmindeki anlamıyla te'vili Kur'an'a yüceltmektir.¹¹⁸

Râzî'nin te'vil kelimesiyle ilgili yorumunu "dalâl-i mübîn" diye nitelendiren Reşid Rıza, "Kelamcılar ve Onların İmamı Râzî'nin Tefsiri Hakkında Bir İstîtrat" başlığı altında da eleştirilerini sürdürmüş, bu bağlamda, Fahreddin er-Râzî'nin kelam ilminde tartışılmaz bir otorite olduğunu ve fakat başta sünnet/hadis olmak üzere sahabe, tâbiûn ve müfessir-

116 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII. 119.

117 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII. 80.

118 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 319.

muhaddis selef imamlarına ait rivayetler (âsâr) konusunda çok az bir bilgisi bulunduğunu söylemiştir.¹¹⁹

Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i İkmal Eedip Etmediği Meselesi

İlim çevrelerinde *Tefsîru'r-Râzî* diye de anılan *et-Tefsîru'l-Kebîr* Râzî'nin olgunluk döneminde, muhtemelen hayatının son onbeş-yirmi yılında telif ettiği bir eserdir.¹²⁰ Eser günümüzde daha ziyade *Mefâtihu'l-Ğayb* ismiyle bilinir. Zehebî'nin (ö. 748/1348) aktardığı bilgiye göre Râzî bu tefsirini *Fütûhu'l-Ğayb* veya *Mefâtihu'l-Ğayb* diye isimlendirmiştir.¹²¹ Ne var ki Râzî'nin kendi ifadelerinden böyle bir isimlendirme tespit edilebilmiş değildir. Aksine Râzî bu eserinden "Büyük Tefsir" (*et-Tefsîru'l-Kebîr*) diye söz etmiştir.¹²² Bununla birlikte, eserin muhtevasının istilahi manada tefsirden çok te'vil niteliğindeki görüş ve yorumlardan oluşması, üstelik Râzî'nin muhtelif ayetlerin izahında tefsir ile te'vil arasındaki mahiyet farkına işaret eden ifadeler kullanmış olması, *Mefâtihu'l-Ğayb* isimlendirmesinin de ona ait olma ihtimalini güçlendiren işaretler olarak değerlendirilebilir.

119 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 321.

120 Taşköprizâde (ö. 968/1561) Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i tasavvufa yönelip müşahede ehlinde biri olduktan sonra telif ettiğini belirtmiş ve bu arada birçok ayetin tefsirinde mutasavvıfların manevi hal ve tecrübelerine ilişkin ifadeler bulunduğuna dikkat çekmiştir (Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985 II. 107). Râzî'nin tefsirinde tasavvufi/işâri yorumların yer aldığı doğrudur; fakat tefsiri mutasavvıflar zümresine iltihak ettikten sonra yazdığını kanıtlasayacak bir bilgi yoktur. Bununla birlikte Tâcuddin es-Sübki, "Fahruddin er-Râzî ehl-i din ve tasavvuf zümresinden olup tasavvuf sahasında söz sahibi idi. Nitekim onun tefsiri bunun böyle olduğunu bildirir mahiyettedir" (Ebû Nasr Tâcuddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1964, VIII. 86) demiş, ancak tasavvufla ilişkisini tarihlendirmemiştir.

121 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIII. 216. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hasen Cemâlüddin Ali el-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbârî'l-Hukemâ*, Matba'atü's-Se'âde, Kahire 1326, s. 191.

122 Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Menâkübü'l-İmâmi's-Şâfi'i*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Cil, Beyrut 1993, s. 175, 357, 439; a. mlf., *Esâsü't-Takdis*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 141; a. mlf., *el-Metâlibü'l-Âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1987, IV. 355, 360, VII. 401.

M. Abdülhamîd gibi bazı araştırmacıların kanaatine göre Râzî bu tefsiri Kur'an'a yöneltilecek eleştirileri akli prensipler ve istidlaller ışığında geçersiz kılmak, ona dil uzatanları susturmak amacıyla telif etmiştir.¹²³ Ancak Râzî, Fatîha suresinin başında, "Ben bu sureden mana incelikleri ve güzelliği ile ilgili on bin mesele çıkarabilirim." iddiasını ispatlamak için tefsiri yazmaya başladığını söylemiştir. Gerçi bu iddia sadece Fatîha suresine münhasırdır; fakat diğer surelerin tefsirini de aynı iddiayı ispat çabası kapsamında değerlendirmek mümkündür. Öte yandan Râzî'nin Sadruddîn es-Serahsî'ye (ö. 622/1225) yazdığı *Tahrîru'l-Vidâd* unvanlı mektubun zahırında yer alan, "Muhtemelen bin beş yüz cüz veya bundan biraz daha fazla bir hacme baliğ olacak gibi görünen büyük bir tefsir tasnif/telif ettim. Bu eserde, derin mana ve hakikatlere yakın, zararlı kirlilerden uzak bir tarzda ayetleri ve sureleri izah ederken Kur'an ilimleriyle ilgili konular ile Kur'an'ın keşin bilgisine ve hakikatine mahsus incelikli/çetrefil meseleleri kolay anlaşılır bir tarzda ele aldım."¹²⁴ ifadeleri de *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in yazılış amacı hakkında az çok bir fikir vermektedir.

Râzî'nin tefsir için 590/1194 öncesinde malzeme topladığı bilgisi ile bazı surelerin sonunda yer alan telif tarihleri dikkate alındığında eserin on beş yılı aşkın bir çalışmanın ürünü olduğu söylenebilir. Âl-i İmrân ve Nisâ surelerinin sonunda hicrî 595/1199; Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra'd, İbrahim, Tevbe, Enfâl, A'râf, surelerinin sonunda hicrî 601/1205; Nahl, İsrâ, Kehf surelerinin sonunda hicrî 602/1206,¹²⁵ Sâd, Zümer, Mü'min/Gâfir, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Âhkâf ve Feth surelerinin sonunda ise hicrî 603/1207 senesine işaret edilmiştir.¹²⁶ Buna mukabil diğer surelerin sonunda ferağ kayıtları zikredilmemiştir. Bazı ayetlerin tefsirindeki ifadeler

123 Abdülhamîd, *er-Râzî*, s. 64.

124 Hayri Kaplan, "Fahrüddîn er-Râzî'nin Sadruddîn es-Serahsî'ye Gönderdiği Mektup", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1 (2002), s. 129, [Arapça metin kısmı].

125 Matbu nüshada İsrâ suresiyle ilgili tarih 601 şeklindedir; ancak doğru tarih 602'dir.

126 Bu surelerle ilgili detaylı kronolojik bilgi için bkz. Bkz. Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", s. 34.

Râzî'nin tahrir/telif sırasında Mushaf tertibine riayet etmediğini göstermektedir. Bunlardan biri, A'râf 7/54. ayetin tefsirindeki, "[Arşa istiva ile ilgili] bu mana vechiyle ilgili açıklamayı Tâ-hâ suresinde [Tâ-hâ 20/5] yapmıştık; bu yüzden burada tekrar etmiyoruz."¹²⁷ ifadesidir.

Bütün bu ferağ kayıtlarından hareketle eserin tahririne başlangıç ve bitiş zamanının hicrî 595/1199 ve 603/1207 tarihlerinden daha öncesine ve sonrasına uzandığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Bunun yanında Zuhurf, Duhân, Câsiye, Ahkâf ve Feth surelerinin sonundaki ferağ kayıtlarında hicrî 603 senesi Zilhicce ayının 11, 12, 14, 15 ve 17. günlerinin zikredilmiş olması, bu surelerin tefsirinin anılan tarihlerde ve belli bir düzen dâhilinde değil, farklı zamanlarda tahrir edildiğine ve belki de son okuma ve düzeltmelerin bu tarihlerde gerçekleştirildiğine hamledilebilir. Gerçi Râzî'nin velûd bir âlim olduğu ve hızlı yazdığı hususunda şüphe yoktur; ama yine de eserin matbu nüshalarında 150 sayfadan fazla bir yekûn tutan bu surelerin tefsirinin yaklaşık bir hafta içinde yazılıp son şeklinin verilmesi pek mümkün olmasa gerektir.

Diğer taraftan, yukarıda adı geçen surelerin sonundaki ferağ kayıtları muhtemelen Râzî'ye değil talebelerine aittir. Zira birçok surenin sonunda, "Ben bu surenin tefsirini şu tarihte bitirdim." ifadesinden önce, "İmam -Allah ondan razı olsun dedi ki..." (Âl-i İmrân suresinin sonu), "Musannif dedi ki..." (Nisâ, Yusuf, İbrahim, İsrâ, Kehf, Feth, Zümer, Sâd, Duhâ ve Ahkâf surelerinin sonu), "Müellif -Allah ona rahmet etsin dedi ki..." (Tevbe suresinin sonu), "Efendimiz/üstadımız müellif dedi ki..." (Zuhurf suresinin sonu), "Üstadımız -Allah ondan razı olsun- dedi ki..." (Câsiye suresinin sonu), "Bu kitabı tasnif eden (câmi') kişi der ki..." (Yûnus suresinin sonu) gibi ibarelerin bulunması bu ihtimali güçlendirmektedir. Ayrıca bu ibareler, Râzî'nin tefsirini minberden talebelerine imla yoluyla telif ettiği¹²⁸ yönündeki bilginin de doğru olma ihtimalini düşündürmektedir.

127 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV. 96.

128 Safedî, *el-Vâfi*, IV. 179.

et-Tefsîru'l-Kebîr'in bütünüyle Fahreddîn er-Râzî'ye ait olup olmadığı ve/veya Râzî'nin tefsirini tamamlayıp tamamladığı öteden beri ihtilaflı bir meseledir. İbn Hallikân (ö. 681/1282), Yâfiî (ö. 768/), Dâvûdî (ö. 945/1539), İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) gibi bazı tabakât müellifleri Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i tamamlayamadığından söz ederken, İbn Ebî Usaybia (ö. 668/1269), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) gibi müellifler tefsirin Şemsüddîn el-Hûî (ö. 637/1240) ve Necmeddîn el-Kammûlî (ö. 727/1327) tarafından ikmal edildiğini belirtmiş, diğer taraftan İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1449) tefsirin Râzî'ye ait olan kısmının Rûm veya Ankebût suresine kadar, Şihâbuddîn el-Hâfâcî (ö. 1069/1659) ise Enbiya suresine kadar olduğunu zikretmiştir.¹²⁹ Buna mukabil Muhsin Abdülhamid, Muhammed Salih Zerkân, Muhammed Fazıl b. Âşûr ve Tâhâ Câbir el-Alvânî gibi birçok çağdaş araştırmacı tefsirin tamamıyla Râzî'ye ait olduğu fikrini benimsemiştir. Ne var ki bu araştırmacılar muhtelif surelerin tefsirinde geçen bazı ifadelerin Râzî'nin öğrencilerine ait olma ihtimalini de kabul etmiştir.

Bu ifadelerden biri, "Fahreddîn er-Râzî Gazâlî'nin bu ifadesini beğendi. Ben, Râzî'nin bundan dolayı Gazâlî'yi rahmetle andığını işittim..." (Yâsîn suresinin sonunda) şeklindedir.¹³⁰ Kamer 54/50. ayetin tefsirinde yer alan diğer bir ifade, "Altıncısı, Fahreddîn er-Râzî'nin Fussilet 41/11. ayetin tefsirinde serdettiği şu görüştür." şeklindedir.¹³¹ Vâkıa 56/23-24. ayetlerin tefsirinde geçen iki ayrı ifade ise şu şekildedir: "Ben bunları yazdıktan sonra benzer görüşlere Fahreddîn er-Râzî'nin ifadelerinde de rastladım. Burada yazdıklarım, her ikimizin de fikirlerinin örtüştüğü hususlardandır. Şunu itiraf etmeliyim ki sayısız konuda Râzî'nin görüş ve düşüncelerinden faydalanmışımdır." (...) "Birinci mesele usûl/kelâm ilmiyle ilgili olup birçok yerde Fahreddîn er-Râzî buna değinmiştir. Biz bunlardan bir kısmını zikredeceğiz."¹³²

129 Abdülhamid, *er-Râzî*, s. 52-53; Tâhâ Câbir el-Alvânî, *el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî ve Musannefâtuh*, Kahire 2010, s. 151-156.

130 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 99.

131 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 67.

132 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX. 136.

M. Abdülhamîd'e göre bütün bu ifadeler Râzî'nin tefsirini istinsah edip gözden geçiren öğrencileri tarafından metne dâhil edilmiştir. Ancak söz konusu ifadelerin asıl sahibi büyük ihtimalle Râzî'dir. Daha açıkçası, bu ifadeler ya Râzî tarafından haşiye kabilinden yazılmış notlar olup bilahare talebeleri tarafından metne dâhil edilmiş ya da Râzî'ye ait olan ve fakat kaybolmuş bulunan notlar kabilinden olup yine öğrencileri tarafından metindeki yerlerine yerleştirilmiştir. Sonuçta tefsirin tümü Râzî'ye aittir. Kaldı ki Râzî 25-26. cüzlerdeki bazı surelerin sonuna ferağ kaydı olarak 603 yılını tarih düşmüştür. Gerek 606'da vefat ettiği, gerekse çok hızlı yazdığı dikkate alındığında, vefatından önceki üç yıl içerisinde tefsirini ikmal etmiş olması pekâlâ mümkündür.¹³³

Câbir el-Alvânî bu konuyla ilgili farklı görüşleri kritik ettikten sonra Râzî'nin tefsirinde öğrencilerine ait birtakım ibareler bulunduğunu, ancak muhtelif surelerin tefsirine serpiştirilmiş hâldeki bu birkaç ibareden hareketle *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in Râzî'nin talebeleri tarafından ikmal edildiği sonucuna varmanın pek mümkün olmadığını söylemiştir. Ona göre Şemsüddîn el-Hûî ve Necmüddîn el-Kammûlî'ye ait ibareler talik türünden bir ziyadedir. İhtimal ki bu talikler Râzî'nin imla ettirdiği bazı surelerin tefsirine talebeleri tarafından eklenmiştir. Ancak bu eklemelerin tekmile diye nitelendirilmesi isabetli değildir. Sonuç olarak, tefsir baştan sona Fahreddîn er-Râzî'ye aittir. Bunun aksini savunmanın sağlam bir mesnedi yoktur.¹³⁴

Modern dönemdeki bu hâkim görüşün aksine Osmanlılar devrinde yapılan ciddi bir çalışmada *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in Râzî tarafından ikmal edilmediği sonucuna ulaşılmıştır. Sadrazam Râgıp Paşa'nın (ö. 1176/1763) talimatı üzerine otuzdan fazla *et-Tefsîru'l-Kebîr* nüshasını mukayeseli biçimde inceleyen Seyyid Muhammed Nazîf bu nüshaların birinde, "Buraya [Kasas suresinin sonuna] kadar Fahreddîn er-Râzî'nin, Ankebût'un başından Yâsîn'in sonuna kadar Hûî'nin, Muhammed su-

133 Abdülhamîd, *er-Râzî*, s 63.

134 Alvânî. *el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî*. s. 161.

resinin başından Vâkıa'nın sonuna kadar Kammûlî'nin, Hadîd'den sona kadar yine Fahreddîn er-Râzî'nin tefsiridir." şeklinde bir kayda rastlamış ve gerek kendi dil birikiminden, gerekse eserdeki bazı ifade ve üslup özelliklerinden hareketle bu kayıttaki bilginin doğruluğuna hükmetmiştir.¹³⁵

Bu konuda etraflı inceleme yapan bazı çağdaş araştırmacılara göre de Râzî *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i tarafından tamamlamadan vefat etmiştir. Bunun aksi söz konusu olsa bile eserin müellif nüshasının bazı ciltlerinin kaybolma ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Zira Râzî'nin vefatını müteakiben İslam dünyasında büyük iç karışıklıklar yaşanmış, bunun ardından da Moğol istilası vuku bulmuştur. Sonuç itibariyle, Ankebût, Rûm, Lokman, Secde, Ahzâb, Sebe, Fâtır ve Yâsîn surelerinin tefsiri Şemsüddîn el-Hûî'ye, Muhammed, Feth, Hucurât, Kâf, Zâriyât, Tûr, Necm, Kamer, Rahmân ve Vâkı'a surelerinin tefsiri Necmüddîn el-Kammûlî'ye aittir.¹³⁶ Hatta Tevbe ve diğer bazı surelerin tefsirinin de en azından kısmî olarak Râzî'nin öğrencilerine ait olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Bu bağlamda, *et-Tefsîru'l-Kebîr*'de Kurtubî'den (ö. 671/1273) nakilde bulunulmuş olması da çok dikkat çekici bir örnek olarak zikredilebilir. Zira Kurtubî, Fahreddîn er-Râzî'den almış küsur yıl sonra vefat etmiştir. Tevbe 9/111. ayetin tefsirinde yer alan bu nakil şöyledir: "Kurtubî şöyle der: Ensardan yetmiş kişi Akabe Gecesi Mekke'de Rasûlullah'a biat edince Abdullah b. Revâhâ, 'Ya Rasûlallah! Bize hem rabbin, hem kendin için istediğin şartı koşabilirsin' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah, 'Rabbim için sadece O'na boyun eğmenizi ve dolayısıyla hiçbir şeyi O'na eş koşturmanızı şart koşuyorum. Kendimle ilgili olarak da kendi canlarınızı ve mallarınızı koruduğunuz gibi beni de korumanızı şart koşuyorum' deyince, Ensar, 'Peki, senin söylediklerini yaptığımız takdirde alacağımız mükâfat nedir' diye sordular. Rasûlullah da 'Cennet' diye

135 Seyyid Muhammed Nazif, *et-Tekmil fî Beyâni Keyfiyeti't-Tezyîl*, Köprülü Ktp., nr. 119/2, vr. 633a. Nakleden: Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşünce-sinde Ruh ve Ahlak*, s. 371.

136 Kaplan, "Fahrüddîn er-Râzî'nin Sadruddîn es-Serahsî'ye Gönderdiği Mektup", s. 122-123.

cevapladı. Bu defa Ensar, 'Doğrusu kârlı bir alışveriş yaptık. Biz bu alışverişi ne iptal ederiz, ne de iptal edilmesini isteriz' dediler. İşte bunun üzerine Tevbe 9/111. ayet nazil oldu."¹³⁷

Kurtubî'nin tefsirindeki ifadeler de şu şekildedir: "Bu ayet Büyük Akabe Biatı diye de bilinen İkinci Akabe Biatı hakkında nazil oldu. Bu biata Ensar'dan yetmiş kadar kişi iştirak etti. Biata katılanların yaşça en küçük olanı Ukbe b. Amr idi. Bunlar Akabe denilen yerde Rasûlullah'ın etrafında toplandılar. Abdullah b. Revaha, Rasûlullah'a 'Bize hem rabbin, hem kendin için istediğin şartı koşabilirsin' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah, 'Rabbim için sadece O'na boyun eğmenizi ve dolayısıyla hiçbir şeyi O'na eş koşturmanızı şart koşuyorum. Kendimle ilgili olarak da kendi canlarınızı ve mallarınızı koruduğunuz gibi beni de korumanızı şart koşuyorum' diye karşılık verdi. Ensar, 'Peki, senin söylediklerini yaptığımız takdirde alacağımız mükâfat nedir' diye sordular. Rasûlullah da 'Cennet' diye cevapladı. Bu defa Ensar, 'Doğrusu kârlı bir alışveriş yaptık. Biz bu alışverişi ne iptal ederiz, ne de iptal edilmesini isteriz' dediler. İşte bunun üzerine Tevbe 9/111. ayet nazil oldu."¹³⁸

Râzî'nin yaşadığı dönemdeki çok yönlü bilgi ve kültür birikimini muhteva bir ansiklopedi tarzındaki bu eser hicrî 6. asırdaki İslam dünyasının ilmî ve entelektüel birikimi hakkında fikir edinme hususunda da tarihî bir belge niteliğindedir. Râzî'nin başta kelim ve felsefe olmak üzere tıp, astronomi gibi farklı alanlarla ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmelerini de içeren *et-Tefsîru'l-Kebîr*, müellifin kendi görüş ve tercihleriyle başkalarına ait görüşleri kimi zaman birbirinden ayırt etmeyi son derece zorlaştıran bir metin yapısına sahip olmasıyla dikkat çeker. Zira birçok ayetin tefsirinde müellifin kendine ait görüşler ile başkalarından aktardığı görüşlerin nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemek oldukça güç, hatta bazen imkânsızdır.

137 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVI. 158.

138 Kurtubî, *el-Câmi*, VIII. 169.

Değerlendirme ve Sonuç

Fahreddîn er-Râzî Ehl-i Sünnet tefsir geleneğinde Râzî öncesi ve sonrası şeklinde kategorik bir ayrım yapmamıza imkân verecek düzeyde farklı ve ayrıcalıklı bir müfessirdir. Bunun en müşahhas delili İbn Teymiyye'nin, "Onun tefsirinde her şey var ama tefsir yok!" eleştirisi ile Takıyyüddîn es-Sübki'nin bu eleştiriye, "Onun tefsirinde tefsirin yanı sıra her şey var." şeklindeki mukabelesidir. Bu iki söz Râzî'nin Sünnî tefsir geleneğinde çok farklı bir tarz geliştirdiğine işaret etmektedir. Bize göre klasik dönem Ehl-i Sünnet dünyasındaki hâkim tefsir paradigmasının rivayetten dirayete evrilmesinde Râzî'nin çok önemli bir rol oynadığı şüphesizdir.

Râzî kelamı küllî bir ilim olarak gördüğü için *et-Tefsîru'l-Kebûr*'de rivayete dayalı tefsir yerine, dirayete dayalı te'vilî ön plana çıkarmıştır. Bunu yaparken, tefsir ile te'vil arasında ayrım gözetmiş, tefsiri büyük ölçüde Vâhidi'den iktibas ettiği nakiller ve dilbilimsel izahlarla çerçevelemiştir. Te'vil kısmında ise başta kelam olmak üzere astronomi, tıp, felsefe gibi çok farklı alanlara ait bilgi, görüş ve değerlendirmelere yer vermiştir. Ayrıca kelamî meseleleri seleflerinden farklı bir dil ve üslupla felsefî bir tarzda ele alıp tartışmış, bu arada İbn Sînâ'dan Gazâlî'ye, diğer bir deyişle felsefî burhandan tasavvufî irfana kadar birçok farklı epistemolojik damardan beslenip bunları Eş'arî itikadının temellerini sarsmayacak tarzda sentezlemeyi başarmıştır.

Bütün bunların yanında tefsirle ilgili eserleri günümüze ulaşmayan Ebû Bekr el-Esamm, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Kâdî Abdülcebbar gibi birçok Mu'tezilî müfessire ait yorumların Sünnî muhite taşınmasını ve bu muhitte tanınip az çok kabule mazhar olmasını da sağlamıştır. Öte yandan, fıkıh usûlüyle ilgili *el-Mahsûl* adlı eserinde Mu'tezilî Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mutemed*'ini esas alması gibi, tefsirde de bilhas-sa Ebû Müslim el-İsfahânî'nin görüş ve yorumlarını büyük ölçüde tasvip etmiş, böylece ilim adamının mezhep taasubu

gibi zaafılara düşmemesi, aksine hakikati her şeyden çok sevmesi gerektiğini de göstermiştir.

Râzî'nin hakikati her yerde arayıp bulma çabası -ki tefsirde bazı görüşlerinin birbiriyle çelişmesi de bize göre hakikati arama çabasından mütevellittir- özellikle İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiş ve bu eleştiriler Râzî'yi müşriklerle aynı yolun yolcusu olduğu noktasına kadar gelmiştir.¹³⁹ Ancak söz konusu eleştirilerin hiçbiri, "Biz selefimizi severiz; ama hakikati daha çok severiz"¹⁴⁰ sözünde ifadesini bulan fikri kendisine düstur edinen Râzî'nin büyüklüğünden hiçbir şey eksiltmemiştir. Kaldı ki Râzî'yi eleştirenler, İbn Teymiyye ve Zehebî örneğinde görüleceği gibi, onu -hadis alanı hariç- az bilmekle değil, çok bilmek ve hatta fuzuli şeylerle ilgilenip dini meseleleri içinden çıkılmaz hale getirmekle itham etmişlerdir.

Selefilğin eleştirileri kendi zaviyelerinden haklı olabilir. Fakat Râzî her gün bir yenisi ortaya çıkan sorunların çözümünü sırf geçmişte arayan ve bütün meselelerin nas ve haber tarafından hall ü fasl edildiğini savunan bu anlayışın özellikle İslam düşünce tarihindeki en ciddi tartışma konularından biri olan isim ve sıfatlar konusundaki tevakkufçu tavrının çözüm üretmediğine inandığı için, dert sahibi bir ilim adamı olarak İslam akademi aklın prensipleriyle de temellendirmek için elinden gelen bütün gayreti ortaya koymuş ve bu yöndeki gayretini "magnum opus" denebilecek tefsirine de yansıtmıştır.

Ne var ki Râzî'nin tefsirine dercettiği zengin muhteva, sonraki asırlarda her türlü bilginin Kur'an tefsirine girmesi ve/veya Kur'an'la doğrudan ya da dolaylı ilişkisi kurulan her meselenin tefsir diye zikredilmesi gibi bir anlayışın zuhur etmesine yol açmış, hatta bu anlayış zaman içerisinde gelenek hâline gelmiştir. Bunun neticesinde, daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an tefsirinde yeri olmayan birçok şey tefsirde aranır hale gelmiş veya tefsir, binbir çeşit ilim dalına ait

139 Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl*, I. 311.

140 Bkz. Ebû Muhammed İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddî'l-Mantık*, Beyrut 1959, s. 160.

bilgilerin sergilendiği bir alan gibi telakki edilmiştir. Modern dönemde yaygın rağbet gören bilimselci tefsir anlayışının tarihsel kökeniyle ilgili olarak Râzî'ye atıf yapılması bunun en müşahhas delilidir. Ancak Râzî'nin tefsirde tıp, astronomi gibi konularda bilgi verme maksadı ile modern dönemdeki bilimselci tefsir anlayışının amacı arasında ciddi bir mahiyet farkı vardır. Bu husus, bilimselci tefsirin klasik dönemlerdeki diğer temsilcisi olarak gösterilen Gazâlî için de geçerlidir.

Râzî ve Gazâlî “Kur'an bütün ilimleri kapsar.” derken, Kur'an'dan her türlü bilimsel bilgi ve icat çıkarmanın imkânına işaret etmekten öte, ilahi kelam sıfatının namütenahi olduğuna, dolayısıyla Kur'an'daki mana potansiyelinin beşer tarafından tüketilmesinin imkân dâhilinde bulunmadığına dikkat çekmekte, ayrıca kâinattaki bütün varlıkların Allah'ın sıfat ve fiillerinden sadır olan birer ayet olduğundan hareketle mevcudatla ilgili bilgilerin Allah'ı daha iyi tanıyıp bilmeye vesile olduğunu söylemektedir. Sonuçta her iki âlimin ilahi kelamı bütün ilimlerin kaynağı olarak tasavvur etmesi varlık üzerinden varlığın sahibini tanıyıp bilmekle (marifetullah) ilgilidir. Bu itibarla, Râzî'nin tefsirde astronomiden gastronomiye kadar çok farklı alanlarla ilgili bilgiler aktarmasındaki amaç, Kur'an'dan bilim üretmek değil, insanları marifetullahı yöneltmektir. Modern bilimsel tefsir paradigmasındaki temel gaye ise Batı karşısındaki iki yüzyıllık mağlubiyetin derin travmasından kaynaklanan bir aşağılık kompleksiyle “İşte bakın, yüce kitabımız modern Batı'nın büyük bir iftihar vesilesi olarak gördüğü bilimsel keşif ve icatları asırlar öncsinden haber vermiştir.” diyerek kendini teselli etmektir.

TEFSİRDE MULTİMEZHEPLİLİK VE/VEYA MEHZEPLERÜSTÜLÜK OLGUSU:

-Şehristânî ve *Mefâtihu'l-Esrâr* Örneği-

Giriş

Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinden dolayı öteden beri genellikle dinler ve mezhepler tarihçisi olarak tanınan bir figürdür. Kendi alanında çok yüksek bir temsil kabiliyetini haiz olan bu eserden sonra telif ettiği *Nihâyetü'l-İkdâm (Nihâyetü'l-Akdâm) fî İlmi'l-Kelâm* adlı kitap Şehristânî'nin aynı zamanda yetkin bir kelimci olduğunu da belgeler niteliktedir. Bunun yanında *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eseri onun hatırı sayılır bir felsefi birikime sahip olduğunu gösterir. Sonuçta Şehristânî çok yönlü bir İslam âlimi ve mütefekkiridir. Bu çok yönlülüğün bir veçhesi de tefsir sahasında kendini gösterir. Daha açıkçası, Şehristânî dinler ve mezhepler tarihçisi, felsefeci ve kelimci olduğu kadar da müfessirdir; fakat onun müfessir kimliği pek bilinmemektedir. Bunun temel sebebi hem klasik literatürde onun tefsir sahasında eser verdiğinden söz edilmemiş olması hem de bu sahadaki eserinin şöhret bulmamış olmasıdır.

Bu yazıda *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr* adlı eseri çerçevesinde Şehristânî'nin Kur'an ve tefsir anlayışı ele alınacak ve buna paralel olarak onun itikâdî açıdan hangi mezhebe mensup olduğu meselesi açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Bu meselenin tavzihe muhtaç olma sebebi, Şehristânî'nin Sünnî-Eş'ârî, Bâtınî-İsmâîlî, Şii-İmâmî olduğu yönünde farklı iddiaların bulunmasıdır. Bütün bu iddiaları gerekçeleriyle birlikte zikretmeden önce Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Şehristânî'nin Hayatı ve Eserleri

Ebü'l-Feth Muhammed b. Ebi'l-Kâsım Abdülkerîm b. Ebi Bekr Ahmed eş-Şehristânî Horasan'ın kuzeybatısında, bugünkü Türkmenistan'ın Karakum Çölü sınırında yer alan Şehristan'da (Şehrestâne) dünyaya geldi. "Tâcüddîn", "Hüccetü'l-hak" ve "Efdal" gibi unvanlarla anılan Şehristânî'nin doğum tarihi ihtilaflıdır. Tabakât kitaplarında onun doğum tarihiyle ilgili olarak 467/1074, 469/1076 ve 479/1086 gibi farklı tarihler verilmiş; ancak bunlar arasında 479/1086 tarihi daha doğru kabul edilmiştir.¹

Büyük Selçuklular döneminde (1040-1157) yaşayan Şehristânî'nin ailesi hakkında hemen hiçbir bilgi bulunmadığı gibi, çocukluk ve gençlik yılları hakkında da kayda değer bir bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte, gerek eserlerinin muhtevasından, gerekse yetiştiği muhitin önemli bir ilim merkezi olmasından hareketle Şehristânî'nin iyi bir tahsil gördüğü söylenebilir. Tabakât kitaplarındaki atıflardan anlaşıldığı kadarıyla Şehristânî tahsil hayatına memleketinde başladı. Burada Arap dili ve edebiyatı, matematik, mantık gibi bazı âlet ilimlerini öğrendikten sonra dönemin diğer mütedavil ilimlerini erbabından öğrenmek maksadıyla genç yaşta Nişâbur'a gitti ve bu şehirde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) talebesi olan kimi hocaların derslerine iştirak etti. İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ders arkadaşlarından, Şâfiî fakihî ve Tûs kadısı Ebü'l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed el-Hâfî (ö. 500/1106) ile Ebû Nasr Abdurrahîm b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'den (ö. 514/1120) fıkıh ve usûl-i fıkıh, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Medîni'den (ö. 490/1096) hadis, Ebü'l-Kâsım Selmân (Süleyman?) b. Nâsır b. İmrân el-Ensârî'den (ö. 512/1118) tefsir, kelim ve ilahiyat felsefesi okudu. Bütün bu isimler arasında Şehristânî üzerinde en fazla etki yaratan kişi zâhid ve sûfî kimliğiyle de tanınan Ebü'l-Kâsım el-Ensârî oldu. Zira Şehristânî *Nihâyetü'l-İkdâm* (*Nihâyetü'l-Akdâm*) adlı eserinde, "Çok kere üstadımız ve

1 Geniş bilgi için bkz. Muhammed es-Suheybânî, *Mencehü's-Şehristânî fi Kitâbihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Riyad trs., s. 32-41.

ilim önderimiz (imam) Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin görüşlerine başvururduk."² demiştir.

Nişâbur'da kaldığı süre içerisinde ilim tahsilini tamamladığı anlaşılan Şehristânî tedris ve tezkir (hocalık ve vaizlik) faaliyetlerinde bulunmak üzere Hârizm'e geçti. 510/1116'da buradan ayrılarak hac farızasını ifa etmek ve ilmi faaliyetlerde bulunmak üzere Hicaz'a gitti. Hac dönüşünde Bağdat'a uğrayan Şehristânî kadim dostu Es'ad b. Muhammed el-Mihenî'nin (ö. 527/1132) aracılığıyla Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nde ders verme imkânı buldu. Ayrıca, vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulundu ve bilhassa vaazlarından dolayı halkın takdirini kazandı. Üç yıl kadar Bağdat'ta kaldıktan sonra, 514/1120'de büyük bir ihtimalle Horasan'a gitti. Burada son Büyük Selçuklu hükümdarı Sencer'in (ö. 552/1157) veziri Ebü'l-Kâsım Nasîrüddin Mahmûd b. Muzafer el-Mervezî'nin (ö. 530/1135) hizmetine girdi. Bu arada Sultan Sencer'in yakın çevresinde yer aldı ve onun sırdaşı oldu. On yılı aşkın bir süre ikamet ettiği Horasan'da *el-Milel ve'n-Nihal* adlı meşhur eserini yazan Şehristânî bu eseri vezir el-Mervezî'ye ithaf etti. Ancak Sultan Sencer, 526/1132'de el-Mervezî'ye karşı tavır alınca Şehristânî *el-Milel*'in ilk mukaddimesindeki ithafı çıkarıp esere yeni bir mukaddime yazdı.³ Muhtemelen, adı geçen vezirin 526/1132'de azledilmesinden sonra Tirmiz'e giden Şehristânî burada ulema ve hükemaya ilgi ve yakınlık gösteren Nakîbüleşraf Ebü'l-Kâsım Ali b. Cafer el-Musevî'nin (ö. 550/1155) hizmetine girdi ve ona hem *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eserini hem de *el-Milel*'in bir nüshasını takdim etti.⁴

2 Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London 1934, s. 38.

3 Toby Mayer, *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, Oxford & New York 2009, s. 16.

4 Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eserine girişte nâşırın Molla Sadra'nın (ö. 1050/1641) *el-Esfârü'l-Erba'a* isimli eserinden naklettiği bir ifadeye göre *el-Milel ve'n-Nihal* Nakîbüleşraf Ebü'l-Kâsım Mecdüddin Ali b. Cafer el-Musevî (ö. 550/1155) için telif edilmiştir. Bkz. Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *Musâra'atü'l-Felâsife*, nşr. Süheyr Muhammed Muhtar, Kahire 1396/1976, s. 26.

Şehristânî'nin Tirmizî'de ne kadar kaldığı ve memleketine ne zaman döndüğü belirsiz olmakla birlikte, ölümüne dair kayıtlar ömrünün son yıllarını Şehristan'da geçirdiğini göstermektedir. Kaynaklarda vefatına dair iki farklı tarih verilen ve fakat genellikle 548/1153 yılında vefat ettiği kabul edilen Şehristânî ilim dünyasında şöhret sahibi olmasına rağmen yetiştirdiği talebeler arasında sadece Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166) ve Mücîrüddîn el-Bağdâdî'nin (ö. 592/1196) isimleri bilinmektedir. Büyük ilmi şöhretine rağmen Şehristânî'nin fazla sayıda talebesinin bulunmaması, ömrünün hatırı sayılır bir kısmını seyahatlerde ve devlet ricaliyle birlikte geçirmiş olmasına hamledilebilir.

Şehristânî çok yönlü ilmi ve entelektüel kişiliğine mütenasip olarak farklı alanlarda eserler vermiştir. Eserleri nicelik/sayı bakımından çok fazla olmasa da bilhassa dinler ve mezhepler tarihi ile kalam ve felsefeye dair eserleri nitelik yönünden çok değerlidir. Müellifin günümüze ulaşan eserleri şöyle sıralanabilir:

(1) *el-Milel ve'n-Nihal*. Şehristânî'nin başyapıtı sayılan bu eser hicrî 521 (1127-1128) yılında telif edilmiştir. Tacüddîn es-Sübki gibi bazı müelliflere göre *el-Milel* dinler ve mezhepler tarihi alanındaki en değerli eserdir.⁵ Şehristânî'nin özellikle İslam mezheplerine ait görüşleri deskriptif biçimde aktarmış olması bu eseri objektiflik yönünden de çok değerli kılmıştır. Birçok baskısı ve tercümesi yapılan eserin batı dillerine en son ve tam tercümesi İbrahim Medkûr'un teşvikiyle birinci cildi Daniel Gimaret ve Guy Monnot, ikinci cildi Jean Jolivet ve Guy Monnot tarafından *Livre des religions et des sectes* adıyla Fransızca yapılmıştır (Paris 1986, 1993).

(2) *Nihâyetü'l-İkdâm (Nihâyetü'l-Akdâm) fî 'İlmi'l-Kelâm*. Şehristânî'nin *el-Milel*'den sonra kaleme aldığı bu eser kalam dairdir. Yirmi temel konuyu içeren eserde Eş'arî akidesi esas alınmış olmakla birlikte kimi yerde bu akideye tenkitler

5 Tacüddîn Abdülvehhâb es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1964-1976, VI. 128.

de yöneltilmiş; ayrıca Mu'tezile ve bazı Şii grupların görüşleri eleştirilmiştir. Eser Alfred Guillaume tarafından İngilizce tercümesi ve indeksleriyle birlikte neşredilmiştir (Oxford-London 1934).

(3) *Musâra'atü'l-Felâsife*. Bu eser de *el-Milel*'den sonra kaleme alınmış ve Tirmiz'de Nakîbüleşraf Ebû'l-Kâsım Mecdüddîn Ali b. Cafer el-Müsevî'ye ithaf edilmiştir. Bazı kaynaklarda *el-Musâra'a*, *el-Musâra'ât* gibi isimlerle de geçen eser İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ilahiyat meseleleriyle ilgili görüşlerine reddiye mahiyetindedir. Şii-İmâmî filozof Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Musâriu'l-Musâri'* adlı bir reddiye yazdığı bu eser Süheyr Muhammed Muhtâr tarafından neşredilmiştir (Kahire 1976).

(4) *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*. Bu yazının ana konusunu ve kaynağını oluşturan eser Şehristânî'nin Kur'an tefsiridir. Kur'an ilimlerine dair bir mukaddime ve ilk iki surenin (Fatiha ve Bakara) tefsirini içeren eserde her ayet önce klasik Sünnî tarzda izah edilmiş, ardından "esrâr" (sırlar/gizli manalar) alt başlığı altında bâtinî nitelikli te'villere yer verilmiştir. Muhtemelen 538-540 (1143-1145) yıllarında kaleme alınan eser, Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'ndeki (nr. 8086/78b) 433 varaklık bilinen tek el yazma nüshasına dayanılarak Muhammed Ali Âzerşeb tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde yayımlanmıştır (Tahran 2008).⁶ Ayrıca eserin "Mefâtihu'l-Furkân" başlıklı mukaddimesi ile Fatiha suresinin tefsirini muhtevi bölümü Toby Mayer tarafından *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an* ismiyle İngilizceye çevrilmiş ve orijinal Arapça metni de içeren bu çeviri Londra'daki İsmâîlî Araştırmalar Enstitüsü'nün (The Institute of Ismaili Studies) katkılarıyla neşredilmiştir (Oxford-London 2009).

6 Âzerşeb eserin yazma nüshasının 864 varak olduğunu belirtmiştir (Bkz. Ebû'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008, I. 60, [Naşirin mukaddimesi]). Lakin gerek eserin hacmi gerekse kütüphane kayıtları 864 rakamının varak sayısına değil sayfa sayısına karşılık geldiğini göstermektedir.

(5) *Risâle fî Mevdûi 'İlmi Vâcibi'l-Vücûd (Risâle ilâ Muhammed el-Îlâkî)*. Müellifin kendi çağdaşı tabip-filozof Ebû Abdillâh Muhammed el-Îlâkî'ye (ö. 536/1141) hitaben yazdığı eser M. Rıza Celâlî Nâinî'nin *Dû Mektûb'u* içinde tıpkıbasım hâlinde neşredilmiştir.

(6) *Mes'ele (Bahs) fî İsbâti Cevheri'l-Ferd*. Filozoflar ve kalamcıların anlayışına göre maddenin bölünemeyen en küçük parçasıyla (atom) ilgili olan bu risale Alfred Guillaume tarafından *Nihâyetü'l-İkdâm*'ın zeylinde yayımlanmıştır (Oxford-London 1934).

(7) *Meclis fî'l-Halk ve'l-Emr*. Farsça olarak telif edilen bu eser Nâinî tarafından *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Hücetü'l-Hak Ebû'l-Feth eş-Şehristânî*'nin sonunda yayımlanmıştır (Tahran 1343hş/1964). Eser, Diane Steigerwald tarafından *Majlis: Discours sur l'ordre et la création* adıyla Fransızcaya da çevrilmiş ve orijinal metniyle birlikte neşredilmiştir (Québec 1998). Ayrıca Steigerwald, Şehristânî'nin bu eserde "Kelime" (Divine Word) kavramını İsmâîlî terminolojiye uygun şekilde kullandığı tezini savunan bir makale yazmıştır.⁷

(8) *Kıssatu Seyyidînâ Yûsuf Aleyhisselâm (Şerhu/Tefsîru Sûreti Yûsuf)*. Yûsuf suresinin tefsirine dairdir. Âzerşeb'in verdiği bilgiye göre eserin bir el yazma nüshası Ezher kütüphanesinde mevcuttur.⁸ İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) naklettiğine göre Şehristânî bu tefsiri Bâtînî-İsmâîlî anlayışa göre (*alâ mezhebi'l-İsmâîliyye*) telif etmiştir.⁹

Bütün bunların dışında Şehristânî'nin muhtelif kaynaklarda zikri geçen ve fakat günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen eserleri de vardır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: (1) *el-Menâhic ve'l-Âyât (el-Menâhic ve'l-Beyân)*; (2) *Risâle ilâ Muhammed es-Sehlânî*; (3) *Risâle ile'l-Kâdî Ömer b. Sehlân fî'r-Red 'alâ İbn Sinâ*. Ömer b. Sehlân es-Sâvî bu

7 Diane Steigerwald, "The Divine Word (Kalima) in Shahrastani's Majlis", *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 25/3 (1996), s. 335-352.

8 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, [Nâşirin mukaddimesi], I. 23.

9 Takîyyüddîn İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991, V. 173.

esere *Cevâb 'ale's-Şehristânî* adıyla bir risale yazmıştır. (4) *Telhûsü'l-Aksâm li Mezâhibi'l-En'âm*; (5) *el-Uyûn ve'l-Enhâr* (6) *el-İrşâd ilâ 'Akâidi'l-İbâd*; (7) *Risâle fî'l-Mebde' ve'l-Me'âd*; (8) *Dekâiku'l-Evhâm*; (9) *Kıssatu Mûsâ ve'l-Hadîr*; (10) *Târîhu'l-Hukemâ*.¹⁰

Şehristânî'nin İtikâdî-Mezhebî Kimliğine Dair Farklı Görüşler

Yaygın kabule göre Şehristânî fıkıhta Şâfiî, itikatta Eş'arî mezhebine mensuptur. Nitekim Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), İbn Hallikân (ö. 681/1282), Ebû'l-Fidâ (ö. 732/1331), İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349) gibi birçok müellifin Şehristânî'yi itikatta Eş'arî olarak zikretmesinin yanı sıra¹¹ gerek *el-Milel* gerekse *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserlerindeki birçok ifadesinden hareketle Eş'arîliğe mensup olduğu sonucuna varmak mümkündür. Hatta *el-Milel*'de "Sıfâtiyye", "Eş'ariyye" ve "Müşebbihe" başlıkları altındaki bazı görüş ve değerlendirmeleri dikkate alındığında Şehristânî'nin Sıfâtiyye (Ehl-i hadis) akidesini en sahih inanç sistemi -ki ona göre Sıfâtiyye Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî'yle (ö. 324/936) birlikte Sünnî bir mezhep olarak Eş'arîliğe evrilmiştir-¹² gördüğü de rahat-

10 Şehristânî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bkz. Ebû'l-Hasen Zahîruddîn Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Tetimmatü Sıvânî'l-Hikme (Târîhu Hukemâi'l-İslâm)*, Beyrut 1994, s. 119-120; Ebû Sa'd Abdülkerim es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, Bağdat 1975, s. 227-228; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1990, III. 427-428; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut trs., IV. 273-275; Ebû's-Safâ Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden 1974, III. 278-279; es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VI. 128-130; Ebû Bekr İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Beyrut 1987, I. 323-324; Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, Beyrut 1985, XX. 286-288; Ebû Muhammed el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-Cinân*, Beyrut 1997, III. 221-222; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarabad 1329, V. 263-264; Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 15-64, [Nâşirin mukaddimesi]; Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 3-25; Suheybânî, *Mencehü's-Şehristânî*, s. 32-86.

11 Suheybânî, *Menhecü's-Şehristânî*, s. 54.

12 Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I. 106. Şehristânî'ye göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve diğer bazı Selefi âlimler, kendilerinden önceki Ehl-i ha-

lıkla söylenebilir. Bütün bunlara rağmen, Şehristânî'nin fikhî mezhebi konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamakla beraber itikâdî mezhebi hususunda öteden beri birçok farklı iddia ileri sürülmüştür. Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bir kısmı Şehristânî henüz hayatta iken ortaya çıkan bu iddialar şöyle sıralanabilir:

(1) Şehristânî itikad yönünden problemlî, ilhada eğilimli bir kişidir. Bu iddia ve itham, *el-Ensâb* adlı eseriyle tanınan Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166) ile Ebû Muhammed İbn Arslan el-Hârizmî'ye (ö. 568/1172) aittir. Ancak şunu hemen belirtelim ki Sem'ânî hocasının ilhadla itham edildiğine atıfta bulunmakla yetinmiş,¹³ Hârizmî ise açıkça ilhad ithamında bulunmuştur. Hârizmî'nin ilginç ifadelerine göre,

Şehristânî itikad hususunda tökezlememiş ve mülhitliğe (ilhad) meyletmemiş olsaydı, kesinlikle dinî-ilmî sahada bir önder (imam) olurdu. Ama gel gör ki erdemli bir kişiliğe sahip olmasına ve aynı zamanda mükemmel bir akli yetiye sahip bulunmasına rağmen temelsiz düşüncelere meyletmesi ve gerek akli gerek nakli açıdan hiçbir delili bulunmayan görüşleri tercih etmesi, doğrusu bizi çok hayrete sevk eden bir durum olmuştur. İlâhî destek ve yardımın kesilmesiyle tek başına kalmaktan ve iman nurundan mahrum olmaktan Allah'a sığınırız. Şehristânî'nin tam da böyle bir duruma düşmesinin sebebi, şeriâtın nurundan yüz çevirip felsefenin karanlıklarına dalmasından başka bir şey değildir. Şehristânî ile muhavere ve müzakerelerimiz oldu. Ne var ki o hep filozofların görüş ve düşüncelerinden yana tavır alır, onlara arka çıkardı. Birkaç kez onun vaaz meclislerinde de bulundum ve fakat bu meclislerde ne Allah ne Rasûlullah dediğine tanık oldum ve ne de şer'î-dinî meselelere cevap mahiyetinde bir sözünü duydum. Onun gerçek durumunu en iyi bilen Allah'tır.¹⁴

Zahîrüddîn el-Beyhakî'nin (ö. 565/1169) *Tetîmmetü Swânî'l-Hikme*'deki şu ifadeleri de Hârizmî'nin söyledikleriyle örtüşür niteliktedir:

dis ulemasından Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Mukâtîl b. Süleyman (ö. 150/767) gibi isimlerin izinden gitmişler ve böylece selamet yoluna ermişlerdir. Şehristânî, *et-Mûlel*, I. 118-119.

13 Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II. 161.

14 Yâkût, *Mu'cemû'l-Büldân*, III. 377.

Şehristânî bir tefsir yazıyor ve fakat ayetleri kâh şeriatın kaide-lerine, kâh felsefenin kurallarına, kâh daha başka unsurlara dayanarak yorumluyordu. Bunun üzerine, “Bu tarz bir tefsir doğru metottan sapmadır. Kur’an ancak sahabe ve tâbiünden gelen nakiller ışığında tefsir edilir. Kur’an’ın tefsir ve te’vilinde felsefenin yeri yoktur. Kaldı ki din ile felsefeyi (şeriat ve hikmet) İmam el-Gazâlî’den daha güzel biçimde harmanlayan kimse de yoktur.” dedim ve fakat Şehristânî bu sözüme çok kızdı.¹⁵

(2) Şehristânî Bâtıniyye-İsmâiliyye’ye (Nizârî İsmâililik) mütemayil olan, bu fırkanın propagandasını yapan, dolayısıyla Şiilikte aşırı bir noktada bulunan bir kişidir. Bu itham Ebû Sa’d es-Sem’ânî tarafından nakledilmiştir.¹⁶ Tâcüddîn es-Sübkî, “Bu bilgiyi Sem’ânî’nin nereden aldığını bilmiyorum.” demiş ve ardından Şehristânî’ye ait eserlerdeki fikir muhtevasının bu ithamı büsbütün nakzettğini belirtmiş olsa da¹⁷ muhtemelen ömrünün otuz yılını Nizârî-İsmâilî hareket içinde geçiren, daha sonra Şii-İmâmî itikadı benimseyen Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) de bir risalesinde Şehristânî’den “Dâi’d-duât” olarak söz etmiştir ki “Dâi’d-duât”lık Bâtınî-İsmâilî davet hiyerarşisinde önemli bir statüyü ifade etmektedir.¹⁸

Şehristânî’nin genelde Şii, özelde Bâtınî-İsmâilî olduğu yönündeki iddia ve itham muhtelif eserlerindeki bazı görüş ve yorumlarından hareketle başta Muhammed Rıza Celâlî Nâinî olmak üzere Muhammed Takî Dânişpejûh, Wilferd Madelung,

15 Beyhakî, *Tetimmatü Swânî’l-Hikme*, s. 120.

16 Zehebî, *Siyerü A’lâmî’n-Nübelâ*, XX. 287.

17 Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyye*, VI. 130.

18 Bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Mecmûatu Resâil*, Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi (Tahran), nr. 9480, vr. 3a. Ayrıca bkz. Toby Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 15; a. mlf., “Shahrastani on the Arcana of the Qur’an: A Preliminary Evaluation”, *Journal of Qur’anic Studies*, 7/2 (2005), s. 65. İsmâilî davet/propaganda hiyerarşisinde İmam, dâiler arasından en yetkin, en bilgili olanını seçer ve bu seçkin dâi “Dâi’d-duât” diye anılır. Bütün bölgelerdeki propaganda faaliyetlerini denetleme işi bu baş dâiye tevdi edilir. Ayrıca bu baş dâi, İmam ile dâiler arasındaki irtibatı sağlayan bir köprü konumundadır. Te’vile dayalı hikmet/felsefe toplantılarını organize görevi de ona aittir. Bazen “Dâi-yi ekber” ve “Bâb” diye de anılan bu en yüksek dâi bir üst rütbeyi temsil eden Hüccet’e karşı sorumludur. Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 98-99.

Jean Jolivet, Guy Monnot gibi birçok çağdaş araştırmacı tarafından da savunulmaya değer bulunmuştur. Bu çerçevede, Şehristânî'nin özellikle *el-Milel*'de tarafsız bir üslup kullanması, *Nihâyetü'l-İkdâm*'ı İsnââşeriyye Şiası'nın imâmet zincirinde dördüncü sırada yer alan İmam Zeynelâbidîn'in (ö. 94/713) bir duasıyla bitirmesinde görüleceği gibi¹⁹ Ehl-i Beyt'e ve İmamlar'a derin saygı duyması ve kimi zaman Şia hakkında sempatik ifadeler kullanması en genel çerçevede Şiilik eğilimi olarak yorumlanmıştır.²⁰ Ayrıca *Mefâtihu'l-Esrâr* adlı tefsirindeki bâtinî karakterli te'villeri ile bu te'viller bağlamında daha çok İsmâîlî filozofların eserlerinde rastlanan mazhar, masdar, tezat, terettüb gibi kavramlar kullanması ve bilhassa hac, umre, beyt-i haram gibi birçok Kur'an kavramını imamet, Ehl-i Beyt ve İmamlar'a göndermelerle bâtinî tarzda yorumlaması onun Bâtinî-İsmâîlî düşünceye mütemayil oluşunun göstergeleri arasında sayılmıştır. Bütün bunların dışında "Kelime" (Divine Word) gibi bazı kavramları İsmâîlî terminolojiye uygun biçimde kullanması da onun İsmâîlî olduğuna hamledilmiştir.²¹

(3) Şehristânî İmâmiyye Şiası'nın en sert/şedit muhaliflerinden biridir. Bu görüş Şii-İmâmî müellif İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye (ö. 726/1325) aittir. Lakin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Minhâcû's-Sünne* adlı eserinde -ki bu eser Hillî'nin *Minhâcû'l-Kerâme*'sine reddiye mahiyetindedir- söyledikleri aksi istikamettedir:

19 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 504.

20 Steigerwald, "The Divine Word (Kalima)", s. 337-339. Ayrıca bkz. Wilferd Madelung, "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and God Beyond Being", [*Isma'ili Contributions to Islamic Culture* içinde], ed. Seyyed Hossein Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1977, s. 59-60; a. mlf., "Shiism: Isma'iliyah", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, London-New York 1987, XIII. 255; Carra de Vaux, "eş-Şehristânî", *Dâiretü'l-Maârifü'l-İslâmiyye (DMİ)*, Tahran 1933, XIII 424.

21 Steigerwald, "The Divine Word (Kalima)", s. 351-352. Ayrıca bkz. Suheybânî, *Menhecû's-Şehristânî*, s. 157-179; İsmail Taşpınar, "Şehristânî'nin Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar", *Milel ve Nihal*, cilt: 5, sayı: 1, Ocak-Nisan 2008, s. 42. Şehristânî'nin düşünce sistemini eklektik olarak nitelendiren Toby Mayer de bu eklektik sistemdeki baskın unsurun İsmâîlîlik olduğu kanaatindedir. Bkz. Mayer, "Shahrastani on the Arcana of the Qur'an", s. 75-76.

İşin gerçeği Hillî'nin söylediği gibi değildir. Doğrusu şu ki Şehristânî birçok konuda İmâmiyye Şiası'nın görüşlerine meyletmiştir. Hatta kimi zaman da Şia'nın Bâtiniyye-İsmâiliyye koluna ait görüşleri zikretmiştir. Bu yüzden kimileri onu -gerçekte İsmâilî olmadığı halde- İsmâiliyye'ye mensup olmakla itham etmişler ve bu kimseler söz konusu ithamla ilgili olarak onun görüşleri ve siretinden birtakım deliller serdetmişlerdir. Şehristânî'nin bir yönüyle Şîî, bir yönüyle Eş'arî olduğu da söylenir ki kelimciler ve vaizler zümresinde bu duruma çokça rastlanır. Nitekim bu zümreler Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in (ö. 94/713) sahifesinde [Sahife-i Seccâdiye] nakledilen dualarla niyazda bulunurlar. Oysa bunların pek çoğu Ali b. el-Hüseyin adına uydurulmuş dualardır. Özetle, Şehristânî ya gerçekten ya da kendilerine şirin görünmek için Şiîlere mütemayıl bir tavır sergilemiştir. Nitekim *el-Milel ve'n-Nihal* adlı kitabını Şia'nın önde gelen ve yönetimde ağırlığı bulunan bir kişi için [Nakîbüleşraf Ebû'l-Kâsım Mecdüddîn Ali b. Cafer el-Müsevî'yi kastediyor] yazmıştı ki Şehristânî'nin [bu eseri yazma] amacı söz konusu kişinin yakın çevresinde yer almaktı. Yine Şehristânî Şiîlik ve felsefeye meylinde ötürü, *el-Musâra'a* adlı kitabını -ki bu kitap İbn Sinâ'nın görüşlerini tenkide yöneliktir- sözü edilen kişi için yazdı. Bu kitapların ithaf edildiği kişi [Ali b. Cafer el-Müsevî] İsmailî değilse bile Şiîdir. Bu yüzden Şehristânî de eserinde Şiîliğini açıkça izhar etmiştir.²²

(4) Şehristânî'nin itikadı bozuk ve/veya Bâtinî-İsmâilî olduğu yönündeki iddia ve ithamlar Sem'ânî'nin *et-Tahbîrî* ile Hârizmî'nin *Târîh'i* -bu kaynaktaki ifadeler Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-Büldân*'ında nakledilmektedir- olmak üzere iki kaynaktan gelmektedir. Rekabetin yoğun olduğu ve rakipleri zayıflatmak için çeşitli isnatların yapıldığı bir ortamda ve bilhassa Selçuklular döneminde bir kimseyi karalamanın yolu onun İsmâilî olduğunu iddia etmektir. Bağdat'ta zındıklık, Merv ve Nişâbur'da İsmâililik iki önemli suçlama vasıtasıydı. Gerek Hârizmî gerekse Sem'ânî'nin metinlerinin bu durumu yansıtmış olması muhtemeldir. Bununla birlikte Şehristânî'yi itham edenlerin bazı haklı gerekçeleri de olabilir. Çünkü Şehristânî'nin felsefeye düşkünlüğü kimi çevrelerde onun şeriatın nurundan uzaklaşıp felsefe karanlığına dalma-

22 Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, Riyad 1986, VI. 305-306.

sı şeklinde değerlendiriliyordu. Nitekim Hârizmî onun filozoflara ait görüşleri savunmasını eleştirmiştir.²³

(5) Daniel Gimaret'in değerlendirmesine göre Şehristânî ilâhî vahiy ve felsefeye dayanan iki bilgi kaynağını birbirinin alternatifi olarak görmez. Onun felsefeye ilgi duyduğu ve düşünce özgürlüğünden yana olduğu doğrudur; ancak bu anlayış tarzı onun İsmâîlî olmasını gerektirmez. Öte yandan Şehristânî'nin farklı konularda farklı bir yüzünü göstermesi, İslam düşünürlerinde genellikle rastlanan bir durumdur. Nitekim buna benzer bir duruma Gazâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî'de de (ö. 606/1210) rastlamak mümkündür. Gerçekte Şehristânî hem kendine özgü bir Eş'arî kelimacı, hem bir Şii, hem bir filozof ve hem de bir sûfidir. İsmâîlî olduğu iddiasına gelince, belki bir zamanlar İsmâîlî çevrelerle irtibatı olmuştur; fakat bu durum onun Sünnî olduğu gerçeğini gölgelemez.²⁴

Muhammed Âli Âzerşeb'in konuyla ilgili değerlendirmesi de bu bağlamda zikredilebilir. Zira Âzerşeb'in kanaatine göre Şehristânî aslında Sünnî'dir; fakat *el-Milel* adlı eserinin de tanıklık ettiği geniş birikiminden dolayı o her mezhep ve fırkaya hakikati arayan/araştıran bir âlim tavrıyla yaklaşmıştır. Bunun yanında Şehristânî, İslam'ın Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in şahsında ete kemiğe büründüğünü anlamış ve yine Ehl-i Beyt'in usul ve furûda nebevî ilmin varisleri olduğu gerçeğini kavramıştır. Haddi zatında Ehl-i Sünnet yolunu tutmuş bir Müslümanın sağlam ve sahih metinler temelinde böyle bir sonuca ulaşması zor olmasa gerektir. Şehristânî çeşitli kaynaklardan Ehl-i Beyt'e ait bilgileri araştırmaya koyulmuş ve nitekim Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî'si* ve Ayyâşî'nin (ö. 320/932[?]) tefsiri gibi Şii-İmâmî kaynaklara başvurduğunu açıkça zikretmiştir. Onun İsmâîlî kaynaklara başvurmuş ve bu kaynaklardan Ehl-i Beyt'e aidiyetine inandığı bilgileri al-

23 Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII. 467.

24 Şehristânî, *Livre des religions et des sectes*, çev. Daniel Gimaret-G. Monnot, Leuven 1986, [D. Gimaret'in yazısı], I. 9-10, 59-63. Nakleden: Harman, "Şehristânî", *DİA*, XXXVIII. 467; Taşpınar, "Şehristânî'nin Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metotlar", s. 42-43.

miş olması da uzak bir ihtimal değildir. Kuvvetle muhtemeldir ki Kur'an tefsirinde Ehl-i Bey't'e ait gizli ilimler (esrar) olduğu düşüncesiyle aktarılan görüş ve yorumlarda İsmâîlî kaynaklar önemli bir pay sahibidir.²⁵

(6) Şehristânî tam anlamıyla Sünnî/Eş'arî itikadını benimsemiş bir kişidir. Bu kanaate sahip olan Tâcüddîn es-Sübki özellikle Sem'ânî'nin zikrettiği İsmâîlîlik ithamını tuhaf karşılamış ve Şehristânî'ye ait eserlerin bu ithamı çürüttüğünü belirtmiştir.²⁶ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ise onun eserlerinde sahih İslamî akide açısından aleyhinde kullanılabilecek herhangi bir kaydın mevcut olmadığını söylemiştir.²⁷ Muhammed Tanci de aynı paralelde şunları kaydetmiştir: "Şehristânî, aleyhindeki ithamlara rağmen akide bakımından tam bir Sünnî olup, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî taraftarıdır. Nitekim [*Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserinde] muhtelif vesilelerle Eş'arî'den 'üstadımız' diye bahsetmektedir. O, Sünnet ehli ile Şia arasında ihtilaf mevzularını teşkil eden hilafet meselesi ve dört halifenin hilafette ve efdaliyet bakımından sıraları gibi meşhur meselelerde, Şia'nın sahabeye ta'nı, sebbi, hatta ifrata varıp onları tekfir etmesine karşıt görüşlerinde, sünnet ehlinin görüşleri ile tam bir mutabakat halinde olup, o, Şia'nın bunlara müteallik fikirlerini şiddetle reddetmiştir. Kelam ilmi bakımından da fikirleri tamamıyla sünnet ehli fikirlerine uygundur."²⁸

Görüldüğü gibi, Şehristânî'nin itikâdî-mezhebî kimliği hakkında birbirinden farklı birçok iddia ve görüş mevcuttur. Bütün bu iddia ve görüşlerden hangisinin doğru yahut doğruya yakın olduğu hususu kuşkusuz araştırmaya muhtaçtır. Çalışmamızın bundan sonraki kısmına mevzu teşkil eden *Mefâtihu'l-Esrâr* adlı eseriyle ilgili tahlil ve tespitler ışığında Şehristânî'nin itikâdî mezhep kimliği hakkında daha müdellel bir sonuca varılacağı umulmaktadır.

25 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 33-34, [Nâşirin mukaddimesi].

26 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI. 130.

27 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V. 462.

28 Muhammed Tanci, "Şehristânî", *İA*, İstanbul 1993, XI. 396.

Mefâtihu'l-Esrâr'ın Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi

Daha önce bazı hususiyetlerinden kısaca söz ettiğimiz *Mefâtihu'l-Esrâr* adlı tefsirin muhteva özelliklerinin tahliline geçmeden önce bu eserin gerçekten Şehristânî'ye ait olup olmadığı meselesi üzerinde durmak gerekir. Çünkü bilhassa müellifin mukaddimesinde Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasını olumlayan bazı ifadeler ile "Esrâr" alt başlıkları altında yer alan bâtinî te'viller, eserin Şehristânî'ye aidiyeti hususunda kuşkuya yol açmaktadır. Ayrıca tabakât ve tefsir tarihi literatüründe Şehristânî'ye *Mefâtihu'l-Esrâr* adlı bir tefsir nisbet edilmemiş olması bu kuşkuyu artırmaktadır. Bununla birlikte, Şehristânî'nin eserlerine dair çalışma yapan bazı araştırmacılar *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın ona ait olduğu kanaatindedir.

Âzerşeb'in tespit ve değerlendirmesine göre Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda bu tefsirden söz edilmemiş olmakla birlikte, çağdaşı Zahîrüddîn el-Beyhakî onun bir tefsir yazdığını zikretmiştir. Tabakât kitaplarında Şehristânî'nin tefsir sahasındaki tek eseri olarak *Tefsîru/Şerhu Sûreti Yûsuf*'tan söz edilmiştir. İlgili kaynaklarda *Mefâtihu'l-Esrâr*'dan söz edilmemiş olmasının kuvvetle muhtemel sebebi, Şehristânî'nin bu eseri hayatının son döneminde, yani memleketinde uzlete çekildiği zaman diliminde yazmış olmasıdır. Bu yüzden, Şehristânî ile aynı dönemde yaşayan Beyhakî, Hârizmî ve Sem'ânî gibi müellifler bu eserin telifinden tam anlamıyla haberdar olamamışlar, haliyle Şehristânî ile ilgili bilgileri bu üç kaynaktan nakleden diğer bütün müellifler de eserden söz etme imkânı bulamamışlardır.²⁹

Âzerşeb'in bir diğer tespitine göre Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'ından söz edilen ilk kaynak Şîî-İmâmî müellif Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698[?]) *Bihârü'l-Envâr* adlı eseridir. Meclisî bu eserin imametle ilgili cildinde İmamlar hakkında nazil olan ve/veya onlara işarette bulunan ayetlerle ilgili rivayetler bağlamında, Nahl 16/43 ve Enbiyâ 21/7. ayetlerde geçen "ehlü'z-zıkr"ın Ehl-i Beyt imamlarına dela-

29 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 33, [Nâşirin mukaddimesi].

let ettiğiyle ilgili İmam Muhammed Bâkır (ö. 117/735) riva-yetini naklederken, *rave's-şehristânî fî tefsîrihi'l-müsemmâ bi mefâtîhi'l-esrâr* ifadesiyle Şehristânî'nin tefsirine atıfta bulunmuştur.³⁰ Ebû Abdillâh ez-Zencânî (ö. 1940) de *Târîhu'l-Kur'ân* adlı eserinde ahruf-i seb'a, Kur'an ilmine vukufiyet hususunda Ehl-i Beyt imamlarının müstesna bir konuma sahip oldukları, bazı sahabilere ait mushafların tertipleri gibi konularda Şehristânî'nin tefsirinden alıntılar yapmıştır.³¹ Bizim tespitlerimize göre Şihâbüddin el-Âlûsî de (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde, Ahzâb 33/34. ayeti izah ederken hikmet kavramının nebevî sünnete karşılık geldiği hususunda Şehristânî'nin tefsirinden (Bakara 2/129. ayetin tefsiri) nakilde bulunmuş ve bu nakilde, *hakâhu muhammed b. abdülkerîm eş-şehristânî fî evâli tefsîrihi mefâtîhi'l-esrâr* ifadesini kullanmıştır.³²

Mefâtîhu'l-Esrâr'ın Şehristânî'ye aidiyetinden kuşku duymayan Âzerşeb'e göre bu eser gerek üslup gerek muhteva bakımından Şehristânî'nin diğer eserleriyle uyum arzeder. Daha açıkçası, kelimeler ve kavramlar, cümle yapıları, ifade tarzları ve istidlaller açısından bakıldığında bu eserdeki üslubun biz-zat Şehristânî'ye ait olduğu kendini fark ettirir.³³ Suheybânî de *el-Mîlel* ve *Nihâyetü'l-İkdâm* gibi muhtelif eserlerine mukayese yoluyla tespit edilen ifade ve üslup benzerliğinden hareketle *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ın Şehristânî'ye ait olduğunu belirtmiş ve bu bağlamda *Mefâtîhu'l-Esrâr* ile *el-Mîlel* arasındaki benzerlik noktalarına dair örnekler vermiştir.³⁴

Bütün bu tespitler dışında *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ın Şehristânî'ye ait olduğu fikrini teyit eden bir diğer gösterge, müellifin bazı ayetlerin tefsirinde diğer eserlerine atıfta bulunmuş olmasıdır. Mesela, Bakara 2/36. ayetin tefsirinde, Âdem'in cen-

30 Bkz. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, Beyrut 1404/1984, XXIII. 172.

31 Bkz. Ebû Abdillâh ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut 1969, s. 45, 54, 75, 85.

32 Bkz. Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XI. 200.

33 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 35-36, [Nâşirin mukaddimesi].

34 Suheybânî, *Menhecü's-Şehristânî*, s. 139-154.

netten çıkarılmasına yol açan hata ile İblis'in tökezlemesinin hikmetleriyle ilgili geniş izahat için *et-Târîh* [muhtemelen *Târîhu'l-Hukemâ* adlı eserini kastediyor] ile *el-Uyûn ve'l-Enhâr* adlı eserlerini adres göstermiş; Bakara 2/62. ayetin tefsirinde ise Sâbiiler hakkında bilgi verdikten sonra, "İşte Sâbiilik inancı/mezhebi (özetle) budur ve bu inancın şerhi uzun boy-ludur. Konuyla ilgili (daha fazla bilgi için) *el-Milel* adlı esere bakılabilir." demiştir.³⁵ Ne var ki bunca veriye rağmen eserin Şehristânî'ye aidiyeti konusunda kesin bir yargıda bulunmak yerine, aksinin mümkün olduğuna dair bir ihtiyat payı da bırakmak gerekir. Çünkü hicrî 548 (miladî: 1153) yılında vefat eden Şehristânî'nin bu eserinden -Âzerşeb'in tespitine göre- ilk defa Şii-İmâmî Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698[?]) nakilde bulunması, dolayısıyla müellifin vefa-tından sonraki beş yüz küsur yıl boyunca hiçbir âlimin bu esere atıfta bulunmamış olması gariptir. Hâl böyle iken ça-lışmamızın bundan sonraki aşamalarındaki bilgi, görüş ve değerlendirmeler eserin Şehristânî'ye ait olduğu kabulüyle serdedilecek, dolayısıyla sonuç da buna göre şekillenecektir.

***Mefâtihu'l-Esrâr*'ın İlginç Mukaddimesi**

Eserleriyle ilgili bölümde de belirtildiği gibi, *Mefâtihu'l-Esrâr* bir giriş ile ilk iki surenin tefsirini içermektedir. Ancak ese-rin *Mefâtihu'l-Furkân* başlıklı geniş mukaddimesinden önce kısa bir önsöz bulunmaktadır. Önsözdeki ifadelerinden anla-şıldığı kadarıyla Şehristânî Kur'an ve tefsir konusunda Ehl-i Beyt imamlarını mutlak otorite olarak görmektedir. İmamla-rı, tıpkı Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eserinin "el-Hücce" bölümün-deki rivayetleri anımsatır biçimde, "Onlar Kur'an'ın varisleri-dir."; "Onlar iki büyük emanetin/sekaleyn biridir."; "Onlar iki varlık âleminin ve iki cihanın bilgisine sahiptir." gibi birçok üstün sıfatla tavsif eden Şehristânî'ye göre nasıl ki melekler Kur'an'ın tenziline (lafzına) her açıdan nezaret ederler, gerçek hidayet önderi olan imamlar da onun tefsir ve te'vilini her yö-

35 Bkz. Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 291, 390.

nüyle muhafaza ederler. “Zikri/Kur’an’ı indiren şüphesiz biziz; onu koruyacak olan da elbet yine biziz!” mealindeki Hicr 15/9. ayette geçen zikrin/Kur’an’ın tenzili koruyucu/nezaretçi melekler sayesinde gerçekleşir. Zikrin muhafazası ise onun tenzili, te’vilini, muhkemini müteşabihini, nasihini mensuhunu, âmm ve hâssını, mücmel ve mufassalını, mutlak ve mukayyedin, zâhirini bâtınını, emirlerini yasaklarını, helalini haramını, hudûd ve ahkâmını zan ve tahminle değil kesin bilgiyle bilen âlimler (Ehl-i Beyt imamları) sayesinde gerçekleşir.

Nitekim Şehristânî’ye göre sahabe Kur’an ilminin Ehl-i Beyt’e mahsus olduğunda ittifak etmiştir. Rivayete göre sahabiler Hz. Ali’ye, “Hz. Peygamber’in hane halkı olan sizlere Kur’an dışında özel bir bilgi verildi mi?” diye bir soru sormuşlardır. Bu sorudaki “Kur’an dışında” ifadesi, Kur’an’ın tenzil ve te’viliyle ilgili bilginin Ehl-i Beyt’e mahsus olduğu hususunda sahabenin icma ettiğini gösterir. Kaldı ki bütün müfessirler için otorite mercii konumunda bulunan, üstelik Hz. Peygamber’in, “Allahım! Onu dinde derin anlayış/kavrayış sahibi kıl ve ona te’vili öğret!” duasına mazhar olan İbn Abbas dahi Hz. Ali’nin rahle-i tedrisinde yetişmiştir.³⁶

Şehristânî tefsir sahasında kendisinin nasıl yetiştiğini ise şöyle anlatmıştır:

Gençlik yıllarımda hocalarımdan Kur’an tefsirini sadece dinlerdim; derken [bu sahada] muvaffakiyete mazhar oldum ve hocam Nâsır-ı’s-Sünne Ebû’l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî’den (r.a.) şifahi yolla öğrendiklerim uyarınca tefsirle ilgili notlar aldım. Daha sonra hocam, Ehl-i Beyt ve dostlarından gelen, Kur’an ilminin saklı sırlarına ve sağlam esaslarına ilişkin değerli sözlerin künhüne muttali olmamı sağladı.³⁷ [Öte yandan] bir zat [Zât-ı İlâhiye?] o kutlu yerdeki vadinin sağ tarafında bulunan mübarek ağaç isti-

36 Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I. 4-5.

37 “Daha sonra hocam...” diye başlayan cümle, *Mefâtihu’l-Esrâr*’ın nâşiri Muhammed Ali Âzerşeb ile eserin bir kısmını (Mukaddime ve Fatiha suresinin tefsiri) İngilizceye çeviren Toby Mayer’in Arapça metindeki ifadeyle ilgili gramatik takdirlerine uygun şekilde çevrilmiştir. Ancak söz konusu ifadenin bu şekildeki çevirisi yanlıştır. Yukarıdaki alıntı pasajı izleyen satırlarda hem söz konusu ifadeyi yanlış çevirmemizin (!) nedeni, hem de çevirideki yanlışın gerekçesi izah edilecektir.

kametinden, “Ey Müminler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla birlikte olun!” [Tevbe 9/119] diye bana seslendi. Bunun üzerine tıpkı Hz. Musa ile yanındaki genç yoldaşının yollara düşüp araması ve “Kendisine katımızdan rahmet bahsettiğimiz ve yine kendi katımızdan ilimle donattığımız bir kulumuza rastladılar.” [Kehf 18/65] ayetinde ifade edildiği veçhile sonunda aradıkları kişiyi bulmaları gibi, ben de âşıklara özgü biçimde o sadık kulları aramaya koyuldum ve nihayet Allah’ın salih bir kulunu buldum. O salih kuldan yaratma ve yönetme (halk-emr) konusuyla ilgili izah yollarını, zıtlık ve düzen mertebelerini, çift boyutlu umum-husus meselesini, kesinleşmiş ve henüz kesinleşmemiş ilahi hükümler ilkesini öğrendim. Böylece, yollarını şaşırmış ve cahillığe saplanmış kimselerin farklı kaynaklardan beslenmesinin aksine ben bu bir tek kaptan/kaynaktan beslenip doyudum; içinde tesnîm karışımı bulunan teslim(iyet) pınarından kadeh dolusu içerek kandım ve nihayet Kur’an diline, yani onun nazım ve tertibine, belagat, akıcılık, fesahat ve harikuladeliğine vakıf oldum.³⁸

Bu ifadelere istinaden bazı araştırmacılar Şehristânî’nin kelam ve felsefeye yönelik ilgisinin yanında Şiilik (teşeyyu) eğiliminin de muhtemelen Ebû’l-Kâsım el-Ensârî’den kaynaklandığını ileri sürmüş,³⁹ *Mefâtihu’l-Esrâr* üzerine çalışma yapan Toby Mayer de Şehristânî’nin Bâtınî-İsmâilî düşünce mirasıyla ilk ve asli ilişkisinin adı geçen zat sayesinde kurulduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Buna göre Ebû’l-Kâsım el-Ensârî gizli bir İsmâilîdir. Oysa Tâcüddîn es-Sübki’nin (ö. 771/1370) kaydettiği bilgilere göre sûfî kimliğiyle tanınan bu zat yaşadığı dönemde Eş’arî mezhebinin önde gelen bir temsilcisidir.⁴¹ Ayman Shihadeh’in tespitlerine göre -ki bu tespitler bizce gayet isabetlidir- Toby Mayer’in Ebû’l-Kâsım el-Ensârî ve Şehristânî hakkında ulaştığı neticeler, yani Şehristânî’nin Ehl-i Beyt imamlarının Kur’an’ın sırlarıyla ilgili görüş ve yorumlarını aslında gizli bir İsmâilî olan hocası Ebû’l-Kâsım el-Ensârî’den öğrendiği, dolayısıyla İsmâilî düşünceyle ilk ilişkisini bu hocası sayesinde tesis ettiği yönündeki değerlendirmeler, yukarıda tercümesini aktardığımız pasajın Arapça metnindeki bir

38 Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I. 5, [Müellifin önsözü].

39 Suheybânî, *Mencehü’s-Şehristânî*, s. 66.

40 Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 6.

41 Sübki, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyye*, VII. 96-99.

ifadenin yanlış kurgulanmasına ve yanlış anlamlandırılmasına dayanmaktadır.

Şöyle ki gerek *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın nâşiri Muhammed Ali Âzerşeb gerekse eserin mukaddimesi ile Fatiha suresinin tefsiriyle ilgili bölümünü İngilizceye çeviren Toby Mayer, *sümme etla'anî mutâleât kelimâtin şerîfetin 'an ehli'l-beyti ve evliyâihim 'alâ esrârın defînetin ve usûlin metînetin fî 'ilmi'l-kur'ân* ifadesinde geçen *etla'anî* (Beni muttali kıldı) lafzındaki fiilin failini Ebû'l-Kâsım olarak tayin etmiş, ayrıca *mütâleât* kelimesinden önce de köşeli ayraç içinde bir *min* harfi takdir etmişlerdir. Hâlbuki Arapçada *alâ* harf-i cerri ile kullanılan *etla'a* fiilinin faili Ebû'l-Kâsım el-Ensârî değil, *mütâleâtü kelimâtin* ibaresidir. Buna göre söz konusu ifade, "Daha sonra Ehl-i Beyt ve dostlarından nakledilen değerli sözler/görüşler üzerindeki mütaalar(ım) bana Kur'an'ın gizli sırlarını ve sağlam esaslarını aşikâr kıldı." şeklinde bir anlam kazanmaktadır. İhtimal ki Âzerşeb ve Mayer'in *etla'a* fiilinin failini *mütâleât* olarak takdir etmemesi, böyle bir takdirde fiil ile fail arasında müzekkerlik-müenneslik açısından uyumsuzluk olacağı düşüncesidir. Oysa fiilin müzekker failin müennes olarak kullanılması Ortaçağa ait Arapça metinlerde çokça rastlanan bir hususiyettir.⁴² Sonuç olarak, yukarıda tercümesi nakledilen pasajda şu üç husus vurgulanmaktadır: (1) Şehristânî gençlik yıllarında hocalarından Kur'an'ın tefsirini dinlemiş ve bilhassa hocası Ebû'l-Kâsım el-Ensârî'den işittiği yorumları kaydetmiştir. (2) Şehristânî Ehl-i Beyt'ten ve onların dostlarından nakledilen değerli sözler/görüşler üzerindeki mütaaları sayesinde Kur'an'ın gizli sırlarına muttali olmuştur; (3) Bir zat (Zât-ı İlâhiyye[?]) Şehristânî'ye sadık kullarla birlikte olması hususunda çağrıda bulunmuş, o da bu çağrı üzerine Allah'ın salih kullarını aramaya koyulmuş ve sonunda o salih kulu bulmuştur.⁴³

42 Ayman Shihadeh'in bu argümanına, *mütâleât* kelimesinin gayr-i âkil olması, ayrıca fiil ile fail arasına zamir (mütekellim yâ'sı) girmesinin fiili müzekker kullanmaya imkân verdiği kaydı da eklenebilir.

43 Ayman Shihadeh, *Review of Keys to The Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, by Toby Mayer, *Islam and Christian-Muslim Relations* 21/2 (2010), s. 195.

Ayman Shihadeh'e göre bu esrarengiz salih kul ya Şehristânî'nin çağdaşı olan bir kişidir ya da mistik bilginin derin kaynağına ilişkin bir semboldür.⁴⁴ Toby Mayer'e göre ise bu anonim/isimsiz figür, Şehristânî'nin İsmâîlî düşünce mirasıyla ilk bağlantısını tesis eden Ebû'l-Kâsım el-Ensârî'den farklı biri olup muhtemelen Hasan Sabbâh'ın (ö. 518/1124) bir dâisi, hatta belki de Hasan Sabbâh'ın bizatihi kendisidir.⁴⁵ Ne var ki Toby Mayer'in bu görüşü varsayımdan ibarettir. Bununla birlikte, Şehristânî'nin gerek Ehl-i Beyt imamlarına atfedilen görüş ve yorumlar üzerindeki mütaaları gerekse ismini zikretmediği esrarengiz manevi mentoru ve/veya özel bilgi kaynağı sayesinde felsefî bir irfana kavuştuğunu söylemekte beis olmasa gerektir. Nitekim Şehristânî sahip olduğu ulûm-i dîniyye ve felsefî irfana paralel olarak ilkin Kur'an'ın nazım, tertip, belâğat ve fesahat gibi lisânî özelliklerine vakıf olmuş, ardından ilahî kelâmın sonsuz bir anlam deryası olduğunu anlayıp kavrama noktasına ulaşmış; yine ilim ve irfanda kat ettiği mesafenin bir yansıması olarak ayetlerin tefsirinde ilkin kıraat, nahiv, lûgat ve meânî gibi konularla ilgili izahları nakletmiş, ardından her ayetin içrek ve derin manalarını (esrar/arcana) serimlemiştir. Ancak bu manaları kendi zihninden üretmemiş, aksine "Ebrâr" diye nitelediği seçkin kimselerin yorumlarından öğrendiklerini nakletmiştir.

Diğer yandan Şehristânî Kur'an ve tefsir sahasında riva-yet ve isnattan bağımsız olarak sırf kendi re'iyine dayanarak konuşmaktan Allah'a sığınmış⁴⁶ ve bu hususu birçok kez vurgulamıştır. Hâl böyle iken bilhassa "Esrâr" alt başlıkları altında son derece sofistike te'villere yer vermiştir. Ancak bu te'viller müellife göre kendi re'iyinin ürünü değil, muhtemelen esrarengiz üstadı ve/veya özel/derin bilgi kaynağı sayesinde eriştiği irfanın bir tecellisi ve aynı zamanda bu irfandan doğan manevi güç ve futuhâtın semeresidir.

İşbu irfân sebebiyledir ki Şehristânî tefsirini *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr* diye isimlendirmiştir. Âzerşeb'in

44 Shihadeh, *Review of Keys to The Arcana*, s. 195.

45 Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 7.

46 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 5-6, [Müellifin önsözü].

de dikkat çektiği üzere, bu isimlendirmede, gizli ve derin anlamlara ulaşmayı mümkün kılan anahtarlar (mefâtih) özel ve gizil bilgi kaynağından elde edilen halk-emr, tezat-terettüb, mefrûğ-müste'nef gibi temel kavram ve kuramlara işaret etmekte, "Ebrâr" ise Ehl-i Beyt imamlarına karşılık gelmektedir. Nitekim "inne'l-ebrâr" diye başlayan Dehr/İnsan suresi 76/5 ve devamındaki ayetler (5-22. ayetler) özellikle Şîi müfessirlerin naklettikleri rivayetlere göre Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hüseyin'in kendi sofralarındaki yiyecekleri üç akşam fakirler, yetimler ve esirlere vermeleri üzerine nazil olmuştur.⁴⁷ Bu husus dikkate alındığında "Mesâbihu'l-Ebrâr" tamlamasındaki "Ebrâr"ın kimlere karşılık geldiği daha vazih şekilde anlaşılır.⁴⁸

Tefsirin mukaddimesine gelince, *Mefâtihu'l-Furkân* başlıklı mukaddime on iki bölüm/başlık bulunmakta ve bu başlıklar altında sırasıyla şu konular ele alınmaktadır: (1) İlk ve son nazıl olan ayetler ve Kur'an'ın nüzul süresi (; (2) Kur'an'ın cem keyfiyeti; (3) Kur'an surelerinin nüzul sırası ve sıralama konusunda ravilerin ihtilafı; (4) Kıraatler; (5) Kur'an okuyan kişiye müstehap ve mekruh olan hususlar; (6) Kur'an'daki surelerin, ayetlerin, kelimelerin, harflerin sayısı; (7) Sahabe ve diğer nesiller arasındaki belli başlı müfessirler ile tefsir sahasında telif edilen kayda değer eserler; (8) Tefsir ve te'vilin anlamı; (9) Umum-husus, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh; (10) Halk ve Emr ilkeleri uyarınca kesinleşmiş/mefrûğ ve henüz kesinleşmemiş/müste'nef ilahi hükümler ile zıtlık-düzen ilkeleri; (11) Nazım, fesahat, belagat, hidayet gibi yönlerden Kur'an'ın i'câzı; (12) Kur'an tefsirinin ön şartları.

Bu on iki başlıktan bir kısmının münderecatında çok ilginç ve bir o kadar da düşündürücü bilgi, görüş ve değerlendirmeler yer almaktadır. Mesela, Kur'an'ın cem keyfiyeti ile

47 Bkz. Ebû Cafer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., X. 211; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, X. 168; Abd Ali b. Cum'a el-Huveyzî, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, Beyrut 2001, VIII. 66; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Beyrut 2008, III. 497; Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 85.

48 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 38-39, [Nâşirin mukaddimesi].

ilgili kısımda Şehristânî ilk olarak Buhârî'nin (ö. 256/869) *es-Sahûh*'indeki rivayetlere atfen Kur'an'ın Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman tarafından cem ve istinsah edilmiş sürecini nakletmekte, ama ardından, "Bazı ilim ehli, Kur'an'da Ehl-i Beyt'in faziletlerine dair birçok ayet vardı ve fakat bu ayetleri ortadan kaldırdılar, dedi." şeklinde bir rivayet aktarmaktadır. Bunun ardından Kur'an'ın iki kapak arasında toplanma süreciyle ilgili ne kadar problemlili rivayet varsa hemen tamamını aktarmakta, sözgelimi bazı ayetlerin sadece Huzeyme b. Sâbit isimli sahabide bulunduğu, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b gibi bazı sahabilere ait özel mushafların Hz. Osman mushafından farklı tertip ve muhtevaya sahip olduğu, yine Hz. Osman mushafında birtakım gramer hataları (lahn) bulunduğu, bütün bunların yanında kimi surelerin başlangıçta Hz. Osman mushafındaki hacminden çok daha uzun olduğu, recm ayeti gibi bazı ayetlerin Mushaf metnine konul(a)madığı yönündeki rivayetleri peşpeşe sıralamakta, ama bu arada Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın resmî mushaf olduğu noktasında icma bulunduğundan da söz etmektedir.⁴⁹

Ne var ki Şehristânî'ye göre bu icmanın hiçbir değeri yoktur. Çünkü Hz. Osman mushafı, bahsi geçen rivayetlerin de tanıklık ettiği gibi, lafzî düzeyde birçok hata ve eksiklikle maluldür. Bu demektir ki Kur'an tebdil ve tahrife maruz kalmıştır. Bu noktada, gerek Kur'an'a vukufiyet gerek yazı kabiliyeti gerek öz Arap olmak ve gerekse Hz. Peygamber'e daha yakın konumda bulunmak gibi hususiyetler açısından cem ve istinsah heyetindeki herkesten çok daha ileri düzeyde olan Hz. Ali ve onun cem ettiği mushafın dikkate alınmamış olması Şehristânî için çok hayret ve esef verici bir durumdur. Ancak, bereket versin ki Allah Ehl-i Beyt'i vesile kılarak Kur'an'ı muhafaza etmiş ve böylece Kur'an metni her türlü tahrif, tebdil, eksiklik ve fazlalık gibi illetlerden masun olarak günümüze kadar gelmiştir.⁵⁰

Bu görüşlerin Sünnî olarak tanınıp bilinen Şehristânî tarafından dile getirilmiş olması çok düşündürücüdür. Bir yan-

49 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 9-12.

50 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 13-15.

dan Osman mushafının lahn ve ayet eksikliği gibi birçok illetle malul olduğunu söylemek, diğer yandan “Bugün elimizde bulunan Kur’an metni her türlü tahrif ve tebdilden korunmuştur.” demek ve korunmuşluğu Ehl-i Beyt’e bağlamakla birlik-te bunun nasıllığını müphem bırakmak noktasında tebellür eden problem bir yana, Şehristânî’nin bu konuda savunduğu görüşlerin İsmâiliyye’den bile daha uç noktadaki Şii fırkaların iddialarıyla paralellik arz etmesi gerçekten çok zor izah edilebilir bir durumdur. Zira bilebildiğimiz kadarıyla Şia’nın İsmâiliyye fırkası bâtinî te’vil konusunda aşırı gitmekle birlikte, Kur’an’ın metinsel mevsukiyeti hususunda Ortodoks bir anlayışa sahiptir. Buna mukabil İmâmiyye’nin Ahbârî (Ehl-i hadis) kanadına mensup olan Saffâr el-Kummî (ö. 290/902) ve Küleynî (ö. 329/941) gibi muhaddisler ile Ebû’l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919[?]) ve Ebü’n-Nasr el-Ayyâşî (ö. 320/932[?]) gibi müfessirlere ait eserlerde İmam Muhammed Bâkır (ö. 117/735) ve Cafer es-Sâdık’a (ö. 148/765) atfen Kur’an’da Ehl-i Beyt ve faziletleri ile Hz. Ali ve onun velayetiy-le ilgili birçok ayetin ya yok edildiği ya da değiştirildiği yolunda muhtelif rivayetlere yer verilmiştir.⁵¹

Şehristânî’nin kaynağını belirtmeksizin naklettiği tahrif rivayetlerinin Şii-İmâmî kaynaklarda İmam Muhammed Bâkır ve Cafer es-Sâdık’ın dilinden aktarıldığı dikkate alındığında, “Bazı ilim ehli” ifadesiyle kimlerin kastedildiği vuzuha kavuşur. Ne var ki İmâmî-Ahbârî ulemanın herhangi bir tenkide tabi tutmaksızın naklettiği bu rivayetler Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044), Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi İmâmî-Usûlî âlimlerce bilhassa senet/sûbut yönünden incelenmiş ve gerek haber-i vâhid türünden olduğu gerekse ravilerinin Gulât-ı Şia’ya mensup bulunduğu gerekçesiyle muteber kabul edilmemiştir.⁵²

51 Mesela bkz. Ebû’l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, Beyrut 1991, I. 22-23; Ebü’n-Nasr Muhammed b. Mes’ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, Beyrut 1991, I. 192-193.

52 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara 2009, s. 173-191.

Bütün bu bilgilerin ışığında şunu söylemek mümkündür: Şehristânî Kur'an ve tahrif konusunda İmâmiyye Şiası'nın Ahbârî kanadına mensup müelliflerin zikre değer bulduklarını rivayetlere doğruluk değeri atfetmiş ve böylece İmâmiyye âlimlerinin çoğunluğunca reddedilen bir anlayışı benimsemiştir. Nitekim gerek tefsirinin mukaddimesinde ilk olarak Küleynî'nin *el-Kâfî*'sine atıfta bulunmuş olması, gerekse Ehl-i Beyt imamlarına atfettiği üstün niteliklerin adı geçen eserin *el-Hücce* bölümünde zikredilen niteliklerle birebir örtüşmesi bu tespiti güçlendirmektedir. Keza, Şehristânî'nin Kur'an'daki surelerin nüzul tertibiyle ilgili farklılıklara dair görüşleri de aynı tespiti teyit etmektedir. Çünkü Şehristânî'ye göre Kur'an'ın gerçek nüzul tertibini Allah katından vahyedildiği şekliyle sure sure, ayet ayet bilenler sadece ve sadece seçkin âlimlerdir ki, her ne kadar Şehristânî sarahaten belirtmemiş olsa da bu âlimler Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir. Nitekim Küleynî'nin İmam Muhammed Bâkır'dan naklettiği, "Kur'an'ın tümünü [Allah tarafından indirildiği] şekliyle cem ettiğini ileri süren kimse yalancıdır. Zira Kur'an'ı Allah inzal ettiği şekilde cem ve hıfz edenler, sadece ve sadece Ali ve ondan sonraki imamlardır." rivayeti de⁵³ bunun böyle olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, Şehristânî'nin bu kapsamda zikrettiği bazı bilgiler daha var ki bunlar müstakil çalışmaya değer mahiyettedir. Bilhassa Kur'an'ın nüzul ve mushaf tertiplerine dair naklettiği muhtelif listeler dikkate değer niteliktedir. Müellifin ifadesine göre okuyucuların belki de hiçbir yerde görme imkânları bulunmayan bu listeler sika/güvenilir raviler ve muteber eserlerden nakledilmiştir. Kur'an'ın nüzul tertibiyle ilgili beş listeden ilki Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/167) ricalinden, ikincisi Mukatıl yoluyla Hz. Ali'den, üçüncüsü İbn Abbas'tan, dördüncüsü İbn Vâkid'den,⁵⁴ beşincisi İmam Ca-

53 Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfî fî İlmi'd-Dîn*, Tahran 1365, I. 228.

54 Bu zat muhtemelen Ebû Ali el-Hüseyn b. Vâkîd el-Kureşî el-Mervezîdir. Dâvûdî'nin (ö. 945/1539) kaydettiğine göre hicrî 159 (776) veya 157 (774) senesinde vefat eden İbn Vâkîd, Abdullah b. Büreyde ve İkrime gibi

fer es-Sâdık'tan nakledilmiştir. Mushaf tertibine ilişkin listelere gelince, bu tertiple ilgili beş listeden ilki Hz. Osman mushafına, ikincisi İbn Me'sûd mushafına, üçüncüsü Übey b. Ka'b mushafına aittir. Dördüncüsü, erken dönem İmâmiyye Şiası'nın meşhur hadis âlimleri arasında yer alan ve İmam Musa Kazım (ö. 183/799) ile İmam Rıza'nın (ö. 203/818) ashabından olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâlid el-Berkî (ö. 274/887 veya 280/893) rivayetine, sonuncusu ise Ya'kubî (ö. 292/905) rivayetine dayanmaktadır.⁵⁵

Şehristânî kıraat konusunda tabir caizse başka bir yüzünü göstermiştir. Daha açıkçası Şehristânî'nin bu konuda benimsediği anlayış tam anlamıyla Ortodoks bir anlayıştır. Çünkü ona göre Ehl-i Sünnet camiasında şöhret bulup muteber kabul edilen yedi ve on kıraatin tümü sahih nakille Hz. Peygamber'e dayanır. Dolayısıyla kıraat konusunda kişisel tercihe cevaz yoktur. Kaldı ki Nâfi (ö. 169/785), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım b. Behdele (ö. 127/745) ve diğer meşhur kıraat imamlarından hiçbiri kendi tercihlerine göre kıraat icat etmemiştir. Aynı şekilde sahabe ve tabiûn neslinden hiç kimse, kendi icatları olan bir kıraat şekliyle Kur'an okumadığı gibi kendi re'ylarına göre tefsir de yapmamışlardır. Çünkü Hz. Peygamber re'yle tefsiri kesin bir dille yasaklamıştır. Öte yandan, Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna ilişkin rivayetler de sahihtir.⁵⁶

Bütün bu görüşler Ehl-i Sünnet camiasında genel kabul gören görüşlerle birebir örtüşmektedir. Daha açıkçası, Şehristânî kıraat ve ahruf-i seb'a konusunda tıpkı Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1054), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi düşünmekte, dolayısıyla bu düşünce tarzı Şia'nın aynı konuyla ilgili genel yaklaşımına ters düşmektedir. Çünkü Şii-İmâmî gelenekte bilhassa

âlimlerden hadis dinlemiştir. Buhârî dışında birçok muhaddisin nakilde bulunduğu İbn Vâkıd Kur'an tefsirinin yanı sıra *Vucûhu'l-Kur'ân* ve *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* adlı iki eser yazmıştır. Bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfesssîn*, Beyrut trs., I 163-164.

55 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 16-30.

56 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 17, 37.

Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu yolundaki rivayetlere pek sıcak bakılmamış, ayrıca kıraatlerin mütevatir olduğu görüşü de kabule şayan bulunmamıştır.⁵⁷

Re'yle tefsirin (!) caiz olup olmadığı konusuna gelince, Şehristânî bu konuda Ehl-i hadis'e paralel bir anlayışı benimsemiş gözükmektedir. Ancak burada sözü edilen Ehl-i hadis, "Ehl-i Sünnet-i Hâssa" diye de anılan Ehl-i hadis ekolü değil, bir bakıma bu ekolün Şii-İmâmî gelenekteki muadili olan Ahbârîliktir. Çünkü o, re'yle tefsirin caiz olmadığı rivayetini aktardıktan sonra temriz sigasıyla (kile: denildi ki) naklettiği bir diğer rivayete atfen -ki bu rivayet Şii-İmâmî kaynaklarda re'yle tefsiri caiz görmediği belirtilen İmam Cafer es-Sâdık'tan nakledilmiştir-⁵⁸ Kur'an tefsirinin insanlar için son derece zor bir iş olduğuna dikkat çekmiş, ama ardından "Bir zümre hariç" demiştir. Bu zümre ise bizzat Şehristânî'nin nitelemesiyle, yeryüzünün manevi direkleri, iki büyük emanetten/sekaleynden biri, peygamberlerin varisleri, iki varlık âleminin ve iki cihanın en seçkinleri, Allah'ın yakınları ve gözde kulları, O'nun sırrının emanetçileri ve hikmetinin madenleri olan Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir.⁵⁹

Genelde din, özelde Kur'an ve yorum konusunda re'yin caiz olmadığı hususunda İsmâiliyye Şiası'nın da benzer bir anlayışa sahip olduğunu, bununla birlikte aynı fırkanın hem böyle bir anlayışı savunmasının hem de bâtınî te'vil üretme hususunda emsalsiz olmasının ciddi bir ironi oluşturduğunu belirtmek gerekir ki bizce Şehristânî için de söz konusu olan bu durum ironik olduğu kadar da paradoksaldır. Gerçi Şehristânî bir yandan re'yle tefsirin caiz olmadığını söyleyip diğer yandan re'ye mebni bâtınî te'viller üretmesini Ehl-i Beyt imamlarına dayanan irfânî aydınlanmayla açıklamaya çalışmıştır; ancak Toby Mayer gibi bazı araştırmacıların da dikkate çektiği üzere Nizârî İsmâililik'teki talim (dinî hakikatleri

57 Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, s. 229-272.

58 Ayyâşî, *Tefsiru'l-'Ayyâşî*, I. 17-29.

59 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 37.

masum imamların rehberliğinde öğrenme) öğretisini⁶⁰ anımsatan bu açıklama en azından bize göre söz konusu paradoksu çözmeye kâfi değildir.

Kur'an okuyan kişiye nelerin müstehap ve mekruh olduğu hususunda, "Cünüp ve hayızlı kimse Kur'an okuyamaz. Kur'an okuyan kişi temiz/abdestli olmalıdır. Gerçi abdestsiz bir kişinin Kur'an okumasında hiçbir beis yoktur; ama Kur'an'a hürmetin bir göstergesi olarak abdestli olması ve kibleye yönelik vaziyette mümkün olan en hüzünlü ses tonuyla, en dingin durumda ve zamanda, kalben de en hazır bir modda ve momentte okumalıdır." ifadeleriyle ortodoks bir fıkıhçı yaklaşımından öte zahidler ve abidlere özgü bir dindarlık pratiğini salık veren Şehristânî,⁶¹ mukaddimenin tefsir ve te'vil kavramlarıyla ilgili kısmında bildik görüşleri tekrar etmiş, aynı şekilde muhkem-müteşabih ve i'câz gibi konularda da bilinenlerden pek farklı bir şey söylememiştir. Gerçi klasik nesh teorisini reddetmiş ve bu konuda dikkat çekici görüşler serdetmiş, ama bütün bunların ötesinde umum ve husus bahsine dair çok ilginç şeyler söylemiştir.

Şöyle ki Şehristânî'ye göre umum ve husus bahsi klasik fıkıh usûlündeki muhtevasından daha farklı boyutlara sahiptir. Hâl böyleyken ilim ehlinin çoğu Kur'an'da hâs/spesifik olarak zikredilmiş birtakım kelimeler ve kavramların kişiye/kişilere özel delaletlerini belirleme konusunu (teşhîsu'l-mahsûsât) göz ardı etmişlerdir. "Kur'an'da tahsis uğramayan hiçbir âmm lafız bulunmadığı gibi, kişileştirme kapsamına girmeyen hiçbir tahsis de yoktur." (*mâ min lafzin âmmîn fi'l-kur'âni illâ ve kad dahelehu't-tahsisü ve mâ min tahsisin illâ ve-kad kâranehu't-teşhîs*) diyen Şehristânî bu tezini şöyle örneklendirmiştir:

Umûmî delaletle sahip bir lafız olan "en-nâs" kelimesi çocukları ve delileri değil, sadece mükellefleri kapsar. Bu yö-

60 Mayer, "Shahraṣṭānī on the Arcana of the Qur'an", s. 75-76. Nizārī İsmâîlîlik'teki talim öğretisi hakkında geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 283-296.

61 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 40.

nüyle “en-nâs” tahsis edilmiş bir âmm lafızdır. Bu lafız aynı zamanda belli bir zümreye atfen kişileştirilebilir. Mesela, “*İn-sanların akın ettiği yerden siz de akın edin!*” mealindeki Bakara 2/199. ayette geçen “ifâda/akın etmek” emri belli insanlara (mükelleflere) yöneliktir; ancak “min haysü efâdannâs” ifadesinde geçen “en-nâs” söz konusu mükelleflerden başka (özel) kimselere işaret etmektedir ki her ne kadar Şehristânî açıkça zikretmemiş olsa da bu özel kimseler Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir. Kimi ayetlerde ise “en-nâs” kelimesiyle imamlardan da spesifik olarak tek bir kişi kastedilir. Mesela, “*Yoksa o kâfırlar insanları kıskanıyorlar mı?*” mealindeki ayette (Nisâ 4/54) geçen “en-nâs” kelimesi, tefsir rivayetlerinde de belirtildiği gibi Hz. Peygamber’e delalet eder. İşte hâs/özel bir lafzın kişileştirilmesi budur.⁶²

Gerek bu görüşleri gerekse bu görüşlere paralel yorumları bazı araştırmacılar tarafından Şehristânî’deki bâtnî te’vil eğiliminin en güçlü göstergeleri arasında sayılmıştır.⁶³ Bu tespit ve değerlendirme bizce de isabetlidir. Çünkü bu tarz yorumlara Kummî, Ayyâşî, Feyz-i Kâşânî gibi Şîî-İmâmî müfessirlere ait tefsirlerin yanında Keysâniyye, Muğiriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, İsmâiliyye gibi aşırı Şîî fırkalarında da rastlanmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla Şehristânî’nin bu tür te’villeriyle genelde Şîî, özelde İsmâilî-Bâtınî bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Eserin Kaynakları ve Genel Hususiyetleri

Şehristânî’nin tefsirindeki kaynaklar kategorik olarak iki kısma ayrılır. Bu ayrışma tefsirin çift yönlü/boyutlu olmasından kaynaklanır. Çift boyutluluk ise tenzil-te’vil, zâhir-bâtın ayırımına dayanır. Nitekim Şehristânî’nin Kur’an’daki sırların kapısını açan anahtarlardan biri olarak gördüğü tezat-terettüb/zıtlık ve düzen ilkesi de bu çift boyutluluğu ifade

62 Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I. 50.

63 Suheybânî, *Menhecü’s-Şehristânî*, s. 172-179.

64 Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 164-192, 418-431.

eder. Buna göre gerek somut gerek soyut nitelikli her şey çift boyutlu, çift kutupludur. İyi-kötü, güzel-çirkin, gece-gündüz, uzun-kısa, siyah-beyaz gibi. Nitekim Kur'an'da da her şey çift yönlü olarak zikredilmiştir. İman-küfür, mümin-kâfir, günah-sevap gibi... Bu çift yönlülük bizatihi Kur'an metni için de geçerlidir. Çünkü Kur'an'ın bir tenzili, bir de te'vili vardır. Yine onun bir zahiri bir de batini veçhesi vardır. Kur'an'la ilgili zâhir-bâtın rivayetlerini birçok kez zikreden Şehristânî muhtelif ayetlerin tefsirinde tenzil-te'vil ayırımından da sıkça söz eder ve ona göre tenzil Kur'an'ın lafzına, te'vil derin manasına karşılık gelir. Yine bu ayrıma göre tenzil Kur'an'ın dil, nahiv, belağat, lûgat, kıraat, fikhî ahkâm gibi zâhiri anlam boyutuyla ilgilenen tefsir ilminin konusudur. Te'vil ise onun derin manalarına ve esrarının keşfedilmesine mahsustur.

İşte bu kategorik ayrıma binaen Şehristânî her ayeti ilkin zahiri, ardından batini açıdan izah etmiş, bu iki farklı izah tarzına göre de farklı kaynaklar kullanmıştır. Zâhiri anlam boyutuyla ilgili tefsir kısmında yararlandığı kaynakları tasrih etmiştir. Dil kaynakları arasında Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/831), Ebû Abdillâh İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846), Sa'leb (ö. 291/904), Ezher gibi isimlere atıfta bulunan Şehristânî kimi zaman da Ferrâ (ö. 207/822), Taberî (ö. 310/923), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) gibi müfessirlerin görüşlerini nakletmiştir. Ayrıca birçok ayetin tefsirinde sahabe ve tâbiün âlimleri ile Ehl-i Beyt imamlarından nakillerde bulunmuş, ancak rivayetleri senetsiz olarak aktarmıştır. Zikri geçen tefsir kaynakları arasında bilhassa ayetler arasındaki münasebet konusuyla ilgili olarak Kaffâl eş-Şâşî'nin görüşlerine ayrı bir önem atfetmiştir.

Şehristânî'nin tefsirdeki asıl kaynağına gelince, *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın orijinal kısmını oluşturan "Esrar" başlıkları altındaki görüş ve yorumların kaynağı -müellifin ifadesine göre- Ehl-i Beyt imamlarıdır. İhtimal ki Şehristânî, Ehl-i Beyt imamlarına dayandırdığı batini yorumları İmam Ca'fer es-Sâdık'a ait olduğu ileri sürülen ve Bâtini-İsmâili gelenekte de rağbet gö-

ren *Havâssu'l-Kur'an*, *Misbâhu's-Şerîa ve Miftâhu'l-Hakika*, *Esrâru'l-Vahy*, *el-Hâfiye fî İlmi'l-Hurûf* ve Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi'den (ö. 128/745[?]) rivayet edilen *Kitâbü't-Tevhîd ve't-Tedbîr* gibi kaynaklardan aktarmıştır. Nitekim mukaddimenin onikinci bölümünde İmam Cafer es-Sâdık'tan naklettiği rivayetler de bu ihtimali güçlendirmektedir. Zira söz konusu rivayetlerin birindeki ifadelere göre, Cafer es-Sâdık, Ehl-i Beyt imamlarının vahiy almak gibi özelliklere sahip olduğu yolundaki iddiaların doğru olup olmadığını soran Südeyr es-Sayrafi adlı bir kişiye, “Bizim hakkımızda ileri geri konuşanların görüşlerine itibar etme. Biz, Allah'ın hüccetleri ve O'nun insanlar üzerindeki vekilleriyiz. Bizim helal dediklerimiz de haram dediklerimiz de Allah'ın kitabına dayanır.” diye cevap vermiştir.⁶⁵

Diğer bir rivayete göre Feyz b. el-Muhtâr adlı bir kişinin, “Senin taraftarlarından her biri ayrı bir şey söylüyor; Allah aşkına bu nasıl bir iştir?! Kufe'de onların ders/sohbet halkasına katılıyorum neredeyse büsbütün şüpheye düşüyorum, sonra gidip Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi'ye müracaat ediyorum, onun söylediklerini kabul edilebilir buluyorum.” diye yaklaşması üzerine İmam Cafer es-Sâdık, “Evet, yakın çevremizdeki insanlar bizim hakkımızda birçok yalan uydurdu... Öyle ki onlardan birine bir hadis naklediyorum, o kişi benim yanımdan ayrılır ayrılmaz bu hadisi olmadık şekilde yorumluyor.” diye dert yanmıştır. Başka bir rivayete göre ise Cafer es-Sâdık'a yazılan bir mektupta kimi taraftarlarının Kur'an'daki emir ve yasakları tamamen bâtinî tarzda yorumladıkları, söz-gelimi namazdan maksat filan kişi, oruçtan maksat falan kişi, zekâtı maksat falan kişi, hacdan maksat falan kişi yani İmam'dır. Kim o kişileri/imamları tanıyıp bilirse namazı kılmış, orucu tutmuş, zekâtı vermiş, hacı eda etmiş olur.” iddiasında bulundukları, keza dinde yasaklanan birtakım hususları da belli birtakım kişiler olarak anlayıp yorumladıkları zikredilince, İmam Cafer es-Sâdık bu tür yorumları şiddetle reddetmiştir.⁶⁶

65 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 65.

66 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 65-66.

Bütün bu rivayetlerin Cafer es-Sâdık'tan gelmesi manidardır. Çünkü Cafer es-Sâdık daha hayatta iken yakın çevresindeki bazı kişiler ona birtakım mucizevi özellikler atfetmiş, bunun yanında cifr, tılsım gibi gizli ilimlerle meşgul olduğu iddia edilmiş ve hatta ona bu tür ilimleri muhtevi birçok eser nisbet edilmiştir.⁶⁷ Ayrıca, İslam düşünce tarihinde başta Gulât-ı Şia (Aşırı Şii fırkalar) ve İsmâiliyye olmak üzere Bâtınî eğilimli tüm fırkalar İmam Cafer es-Sâdık ve ona nisbet edilen eserlere büyük ilgi göstermişlerdir. Bu husus dikkate alındığında denebilir ki Şehristânî de "Esrâr" başlığı altında zikrettiği yorumlarda muhtemelen Cafer es-Sâdık'a atfedilen kaynakları kullanmış ve fakat bu rivayetleri aktarmak suretiyle kendisinin zahirî manayı yok sayan bir anlayışa sahip olmadığını, dolayısıyla Cafer es-Sâdık'ın aşırı takipçileri (Gulât) arasında yer almadığını söylemeye çalışmıştır.

Netice itibariyle, zikri geçen rivayetlerin mukaddimede yer alış gerekçesi hem Şehristânî'nin Ehl-i Beyt imamlarına atıflarla naklettiği bâtinî yorumların büyük ölçüde İmam Cafer es-Sâdık referansına dayandığını, hem de bu yorumların zahirî inkâr eden çevrelerin bâtiniliğinden farklı olduğunu göstermeye matuf olsa gerektir. Şehristânî'nin bâtinî te'villerinin temelde hangi kaynaktan/kaynaklardan nakledildiğine ilişkin bir diğer önemli gösterge de Şii-İmâmî literatürde Ehl-i Beyt imamlarına ait tefsir rivayetlerinin ağırlıklı olarak İmam Muhammed Bâkır ve İmam Cafer es-Sâdık'a nisbet edilmiş olmasıdır. İmam Muhammed Bâkır'a ait tefsir rivayetleri Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'in (ö. 150/767) tefsirinde kaydedilmiş ve bu tefsir Kummi'ye nisbet edilen *Tefsîru'l-Kummî* adlı eser vasıtasıyla kısmen günümüze kadar gelmiştir.⁶⁸ Ne var ki Muhammed Bâkır rivayetlerindeki muhteva, Şehristânî'nin "Esrâr" başlığı altında naklettiği bâtinî yorumlarla örtüşür nitelikte değildir. Bu husus söz konusu

67 Mehmet Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005, s. 117-149.

68 Bkz. Mustafa Öztürk, "Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2010, s. 250.

yorumların Cafer es-Sâdık'a nisbet edilen eserlerden aktarılmış olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁶⁹

Metot ve Muhteva Özellikleri

Mefâtihu'l-Esrâr, metod ve muhteva açısından çok ilginç bir tefsirdir. Metod konusundaki ilginçlik, bu eserin re'yle Kur'an tefsirini haram sayan bir müfessire ait bir re'y tefsiri olması noktasında kendini gösterir. Daha açıkçası, *Mefâtihu'l-Esrâr* müellifin beyanına göre sema/nakle dayanan ve fakat gerçekte re'y/dirayet yönü ağır basan bir tefsir hüviyetindedir. Bu hüviyet ve hususiyet bizce bariz bir paradoksa işaret etmektedir. Çünkü Şehristânî bir yandan Kur'an'ı kendi re'yine göre tefsir etmekten Allah'a sığınmış, diğer yandan da seçkin kullarının yüzü suyu hürmetine Allah'ın kendisine ilim nasip etmesiyle ilgili duaya özel mazhariyetine atfen, "İçimde nübüvvet kelimasına erişme (hidayet) gücü buldum, böylece risaletin diline vakıf oldum ve bu sayede yüce Kur'an'ın kelimelerindeki sırlara vasil oldum." demiş ve fakat son kerte "Kur'an'ı kendi re'yimle tefsir etmeksizin" kaydını da eklemiştir.⁷⁰

Bu ifadelere göre Şehristânî'nin "Esrâr" başlıkları altında zikrettiği te'viller kendisine ait değildir. Nitekim mukaddime-nin yedinci bölümündeki ifadelerine göre de "Esrâr" başlıkları altında serdedilen yorumların asıl sahibi kendisi değil, "Ehlü'l-Kur'an", "Ashâbü'l-esrâr", "Allah'ın kendilerine hidayet lütfettiği kimseler", "Kur'an'ın sırlarına muttali kılınanlar" gibi sıfatlarla tavsif edilen kimselerdir.⁷¹ Bununla birlikte, Şehristânî sırf nakille yetinmemiş, Kur'an'ın sırları kapsamında kendine ait görüş ve yorumlara da yer vermiş; ancak bunları kendi re'yi olarak görmemiştir. Çünkü o, daha önce de belirttiğimiz gibi gerek Ehl-i Beyt imamlarına ait ifadeler üzerindeki mütâlaları gerekse esrarengiz üstadı ve/veya

69 Şehristânî'nin naklettiği bâtinî yorumlar ile Cafer es-Sâdık'a nisbet edilen eserler arasında mukayeseli bir inceleme yapıldığında bu ihtimalin doğruluk değeri ortaya çıkacaktır; ancak bu ayrı bir çalışma konusudur.

70 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 85-86.

71 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 45.

irfânî bilgi kaynağı sayesinde Kur'an'ın derin anlam katmanlarını keşifle ilgili manevi bir meleke kazanmıştır. İşte bu manevi melekedden dolayı Şehristânî Kur'an'ı doğru anlayıp yorumladığına inanmıştır. Buna mukabil Kaderiyye-Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe gibi mezhepler özellikle ilahi sıfatlar, kader-kaza gibi konularla ilgili müteşabih ayetlerin tefsirinde kendi anlayışlarını esas almışlar, dolayısıyla Kur'an'ı yanlış anlayıp yorumlamışlardır. Aynı şekilde Eş'arîler de aynı konularda Kur'an'ı yanlış yorumlamıştır.⁷²

Şehristânî'nin Eş'arîliği ötekileştirmesi çok dikkat çekicidir.⁷³ Bu bağlamda bir diğer dikkat çekici husus da Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda Şehristânî'nin bütün bu mezhepleri şaşırma ve afallama ile nitelendirmesi ve bunun temel nedenini ilmi asıl kaynağından öğrenmemeye bağlamış olmasıdır. İlmin asıl kaynağı ve kapısı Hz. Ali ve onun evladıdır (Ehl-i Beyt imamları). Nitekim Şehristânî bütün bu mülahazalarının ardından Hz. Ali'nin fazileti ve Kur'an'a vukufiyet konusundaki mutlak otoritesi ile ilgili muhtelif rivayetler aktarmış, daha sonra da Cafer es-Sâdık'tan çok sayıda nakilde bulunmuştur.⁷⁴

Kur'an'daki sırların kapısının hangi anahtarlarla açıldığı meselesine gelince, Ehl-i Beyt imamlarına dayanan bir hidayet ve irfan sayesinde elde edilen bu anahtarlar, Şehristânî'nin umum-husus ve teşhîsu'l-hâs (hâs lafızların medlullerinin kişileştirilmesi), tezat-terettüb, mefruğ-müste'nef, halk-emr diye isimlendirdiği kavram ve kuramlarda ifadesini bulmaktadır. Mesela, müellifin umum-husus kavramıyla ilgili izahatına göre Kur'an'da tahsise uğramayan hiçbir özel/hâs ifade bulunmadığı gibi, kişileştirme kapsamına girmeyen hiçbir tahsis de yoktur. Buna göre Kur'an'da kendilerinden gerek övgüyle gerek yergiyle söz edilen kimselerin medlulleri, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde belli birtakım kimselere hamledilebileceği

72 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 64-65.

73 Eş'ariyye'nin Mutezile, Kaderiyye, Müşebbihe, Kerrâmiyye, Felâsife ve diğer gruplarla birlikte "ötekiler" olarak zikredilmesine dair ayrıca bkz. Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 147-148, 423, 549-550; II. 867.

74 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 65-66.

gibi nüzul dönemi sonrasında da kişileştirme yoluyla belli birtakım kişilere hasredilebilir. Bu hususu tavzih bakımından müellifin Bakara 2/54. ayette İsrailoğulları'yla ilgili olarak bahsi geçen buzağı heykeline tapınma hâdisesine dair izahını aktarmak faydalı olacaktır.

Mezkûr ayetin tefsirine, “Kur'an kıssalarından ibret alanlar dedi ki” ifadesiyle başlayan Şehristânî bu ifadenin ardından özetle şunları kaydetmiştir: Kur'an'daki her kıssanın İslam ümmetinde de bir karşılığı vardır. Nitekim Hz. Musa'nın Sina Dağı'na çıkmasının ardından İsrailoğulları'nın buzağıya tapınma fitnesinin zuhur etmesi gibi, İslam ümmetinde de benzer bir fitne zuhur etmiştir. Daha açıkçası, İslam ümmeti de İsrailoğulları'nın tapındıkları buzağı mesabesindeki sözde halifelere kulluk etmişlerdir. Bu halifeler ise Hz. Peygamber'in, “Rüyamda, minberimin üzerinde eşekler gibi tepinen birtakım adamlar gördüm sanki” diye kendilerinden söz ettiği Emevîlerdir. Nitekim Emevîler'in bir kısmı gerçek Allah dostları olan Ehl-i Beyt'in hilafet hakkını gaspetmiş, bir kısmı da Ehl-i Beyt'i katletmiştir. Ne var ki Allah buzağıya tapınmalarından ötürü İsrailoğulları'na birbirlerini öldürmelerini emrettiği gibi, bu ümmetin buzağıya tapanlarına, yani Hz. Hüseyin'i şehit eden ve cehennemliklerin öncüsü olan Yezid'in taraftarlarına yönelik gazabını da inzal etmiştir. O kadar ki Yezid'in -Allah cehennemdeki azabını artırsın- taraftarlarından yetmiş bin kişi çok kısa bir süre içerisinde katledilmiştir.⁷⁵

Bu yorum temelde İmâmiyye Şiası'ndaki tevelli-teberri (tevel-la-teberrâ), yani Hz. Peygamber'i ve onun soyundan gelenleri sevmek, Hz. Peygamber'i ve onun soyundan gelenleri sevmeyenleri sevmemek anlayışıyla birebir örtüşmektedir. Bilindiği üzere İmâmiyye Şiası, Ehl-i Beyt'e muhabbetle bağlanmanın her Müslümana vâcib olduğuna inanır. Çünkü Allah -Şii yoruma göre- Şûrâ 42/23. ayette Ehl-i Beyt'i sevmek hususunda Müslümanlara sorumluluk yüklemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber Ehl-i Beyt'i sevmenin iman göstergesi oldu-

75 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 355-356.

ğunu bildirmiş, yine Ehl-i Beyt'i sevmenin Allah'ı ve elçisini sevmekle eşdeğer olduğuna dikkat çekmiştir. İşte bu yüzden Ehl-i Beyt'i sevmek farzdır. Bu gerçeği inkâr eden, tıpkı namaz ve zekâtın farziyyetini, hatta risaleti inkâr etmiş sayılır.⁷⁶

Şehristânî'nin Kur'an'daki sırları keşfe yönelik anahtarlardan biri olarak istimal ettiği umum-husus ve hususî lafızları kişileştirme enstrümanının aslında İmâmiyye Şiası'ndaki tevelli-teberrî anlayışına temel oluşturmaya matuf olduğunu, birtakım insanların Allah'a eş ve ortak koştuklarından ve onları sırf Allah'a yönelik olması gereken bir sevgiyle sevdiklerinden söz eden Bakara 2/165-167. ayetlerin tefsirinde daha sarıh biçimde tespit etmek mümkündür. Çünkü Şehristânî mezkûr ayetlerin tefsirinde "Bu ayetlere göre Allah'ı sevmek, O'nun velilerinden birini sevmek, Allah'a eş ve ortak koşmak ise ya birtakım putlar yapıp onlara tapınmak ya da mutlak otorite addedilen birtakım şahısların görüşlerine bağlı kalmak demektir." şeklinde özetlenebilecek ifadeler kullandıktan sonra Hz. Peygamber'e atfen, "Kim Ehl-i Beytimi severse beni sevmiş, beni seven de Allah'ı sevmiş olur."; "Ahirette her türlü bağ ve nesep ilişkisi kopacak ve dolayısıyla hiçbir işe yaramayacak; ama benim bağım ve nesebim müstesna"; "Size iki büyük emanet bırakıyorum. Birisi Allah'ın kitabı, diğeri Ehl-i Beytim'dir. Bu ikisine sadakatle bağlanırsanız asla yolunuzu şaşırırmazsınız." gibi rivayetler aktarmıştır.⁷⁷

Şehristânî'nin Kur'an'daki sırların bir diğer önemli anahtarı olarak gördüğü mefrûğ-müste'nef kavramlarını da İmâmiyye Şiası'yla irtibatlandırmak mümkündür. Zira söz konusu kavramlarının temel içermesi şudur: Varlık düzleminde iki ayrı âlem ve iki ayrı ilâhî hüküm söz konusudur. Buna göre mefruğ tamamlanmış, kemal noktasına ulaşmış âlem ve bu âlemle ilgili kesinleşmiş ilâhî hükmü ifade eder. Mefruğ âlem ve hükümde değişme söz konusu değildir. Müste'nef

76 Seyyid İbrahim Musevî ez-Zincânî, "Anahatlarıyla İmâmiyye Akidesi", çev. Murat Serdar, *Bilınname VIII* (2005/2), s. 141.

77 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, II. 707-708. Ayrıca bkz. *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 436.

âlem ve hüküm ise henüz kemale ermemiş, kesinleşmemiştir. Bu yüzden müste'nef âleme ilişkin ilâhî hükümler ucu açık niteliktedir. Bu ikili ayırım dikkate alınmadığında, dolayısıyla bütün âlem mefruğ, bütün ilâhî hükümler kesin ve değişmez addedildiğinde mutlak cebr fikrini, bunun tersi kabul edildiğinde ise kaderi inkâr düşüncesini benimsemek mukadder olur. Hâlbuki her iki anlayış da yanlıştır; doğru olan bu ikisi arasında bir yol tutulmasıdır ki, bu yol da mefruğ-müste'nef ayırımında ifadesini bulur.⁷⁸

Kelam tarihinin en tartışmalı konuları arasında yer alan kader-kaza, kulların fiilleri, ilahi irade ve insanın özgürlüğü, hidayet ve dalalet gibi meselelerin ancak bu ayırım sayesinde çözülebileceğini düşünen Şehristânî'ye göre, sözgelimi Bakara 2/26. ayette, Allah'ın sıvrisine ve benzeri varlıklara atfen zikrettiği misaller vesilesiyle çoğu insanları saptırdığı bildirilmekte, ancak ayetin sonunda bu tür örneklerle sadece yoldan çıkmışların saptırıldığı belirtilmektedir. Bu iki ilahi beyan da kuşkusuz doğrudur; ancak ilki mefruğ, ikincisi müste'nef hüküm olup bu iki hüküm arasında tabir caizse yumurta-tavuk ilişkisini anımsatan bir diyalektik ilişki mevcuttur. Daha açıkçası, mefruğ yani kesinleşmiş hükmün müste'nef sayesinde zuhur ettiği, müste'nef hükmün de mefruğ hükümden sudur ettiği bilinince, mutlak cebr fikrinin de kaderi inkâr fikrinin de büsbütün yanlış olduğu anlaşılır. İdlal konusunda söylenmesi gereken şey şudur: Allah insanları saptırmış, onlar da doğru yoldan sapmışlardır. Ama aynı zamanda onlar doğru yoldan sapmış Allah da bu yüzden onları saptırmıştır. Yani fisk (yoldan çıkma) Allah'ın saptırmasından sadır olmuş, Allah'ın saptırması ise kulların iradi olarak yoldan çıkmaları sebebiyle vuku bulmuştur.⁷⁹

İlahi takdir ve kulların fiilleri konusundaki bu yaklaşım ilk bakışta Ehl-i Sünnet'in Cebriyye ile Mu'tezile arasında orta bir yol tutmasını ve hatta Eş'arîliğin kesb teorisini anımsatmakla birlikte İmâmiyye Şiası'ndaki bedâ na-

78 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 54-55, 456.

79 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 229.

zariyesiyle de önemli ölçüde benzerlik arz etmektedir. Zira Şehristânî'nin yukarıda da zikri geçen mefruğ-müste'nef ayırımına göre Allah'ın genelde varlık âlemine, özelde insanların fiillerine ilişkin iki hükmü vardır. Birincisi sabit ve değişmez niteliklidir (mahtûm). İkincisi ise müste'nef kapsamında olup değişebilir niteliktedir.⁸⁰ Bizce bu anlayış İmâmîyye Şiası'ndaki bedâ nazariyesiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Temelde imamet konusuyla ilgili olan ve Şii-İmâmî âlimler arasında da birçok ihtilafa yol açan bedâ nazariyesiyle ilgili olarak Cafer es-Sâdık'a atfedilen bir rivayette Allah katında bütün işlerin umûr-ı mahtûme ve umûr-ı mevkûfe olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmiştir. Bu ayırıma göre umûr-ı mahtûme, kesinleşmiş olan ve değişime kapalı bulunan işlerle, umûr-ı mevkûfe ise ilâhî irade ve meşietin muktezâsınca değişime açık olan işlerle ilgilidir.⁸¹ Ayrıca, bedâ kimi Şii âlimlerce Ehl-i Beyt imamlarına ait bir sır, gizli bir ilim olarak nitelendirilmiştir.⁸² Bu niteleme Allah'ın iki tür ilmi bulunduğu düşüncesiyle de yakından ilgilidir. Şia'nın temel hadis ve tefsir kaynaklarındaki bir dizi rivayete göre Allah'ın iki tür ilmi vardır. Bunlardan ilki, kendi zatına mahsus olan "ilm-i meknûn" ve/veya "ilm-i mahzûn"dur. Bedâ Kur'an'da "Ümmü'l-Kitâb" diye ifade edilen bu ilmin kapsamında gerçekleşir. İlâhî ilmin ikinci türüne gelince, melekler, peygamberler ve vasilerin/velilerin de muttali olduğu ilim (ilm-i mahtûm) bedâya, diğer bir ifadeyle değişime kapalıdır.⁸³ Saffâr el-Kummî'nin naklettiği bir rivayette, Allah'ın kendine mahsus ilminde bedâ gerçekleşmesi hâlinde imamların bu keyfiyete muttali olduklarından söz edilmiştir.⁸⁴

Bu ikili ayırıma paralel olarak Şii âlimler Allah katında iki kader/takdir levhası bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ilki Levh-i Mahfûz'dur. Bu levhada yazılı olanlar kesin

80 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 507, 767; II. 653.

81 Ayyâşî, *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*, II. 232.

82 Muhammed Hüseyin Kâşifülğâtâ, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Kum 1415, s. 313.

83 Küleynî, *el-Kâfî*, I. 147; Ayyâşî, *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*, II. 232-233.

84 Muhammed b. Hasen Saffâr el-Kummî, *Besâiru'd-Derecât*, Kum 1404, s. 394.

ve değişmez niteliktedir. İkincisi ise mahv ve isbat levhasıdır. Çağdaş Şîî müfessir el-Hûî'nin (ö. 1992) ifadesiyle bedâ bu levhada kayıtlı olan mevkûf (askıya alınmış) ilâhî takdirlerde gerçekleşir. Bu anlamda bedânın caiz olduğunu söylemek Allah'a bilgisizlik isnat etmek anlamına gelmez. Yine böyle bir bedâ fikri O'nun azamet ve yüceliğine hâlel getirmez.⁸⁵ Aslında bedâ Allah'ın mahv ve isbât levhalarında kayıtlı olan bir sırı izhar etmesidir. Allah bazen kimi mukarreb melekleri veya peygamberi bu sırta muttali kılar. Melek bu bilgiyi peygambere, peygamber de ümmetine bildirir. Fakat bir zaman sonra bu bildirimin aksine bir durum zuhur eder. Bu gayet tabiidir; çünkü Allah ilk bildirimde konu olan şeyi silip yok etmiş, bunun yerine dış dünyada başka bir şey meydana getirmiştir. Bütün bu olup bitenler Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur. İşte, "*Allah dilediğini silip yok eder, dilediğini sabit kılar. Ana kitap (kayıt) O'nun katındadır.*" mealindeki Ra'd 13/39. ayette anlatılan husus budur.⁸⁶

Mefâtihu'l-Esrâr tefsirinde İmâmiyye Şiası'nın görüşleriyle örtüşen imamet, vesayet, imam, vasi vb. birçok temel görüş ve yorumun yanında hurûf-ı mukatta'a, yedi sayısı, men ve selva (kudret helvası ve bildirgin eti), Hz. Musa'nın asası ve kayadan on iki pınar fişkırması gibi farklı konu ve kavramlarla ilgili ayetler bağlamında bâtinî ve hurufî te'villere yer verilmiş olması, ayrıca akl (küllî akıl), nefis (küllî nefis), levh, kalem, abdal, evtad vb. daha ziyade İsmâîlî filozoflar ile Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi Bâtınî eğilimli mutasavvıflara ait eserlerde görülen kavramların kullanılması,⁸⁷ Şehristânî'nin en genel çerçevede Bâtınî ve felsefî kaynaklardan da faydalandığını belgeler niteliktedir.

85 Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Hûî, *el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Kum trs., s. 390.

86 Kâşifülgitâ, *Aslu's-Şîa*, s. 314.

87 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 119-125, 375, 383, 446-448, II. 655, 800, 822.

Değerlendirme ve Sonuç

Şehristânî'ye nisbet edilen *Mefâtihu'l-Esrâr* tefsiri genel Şîî düşünce kalıpları içinde telif edilmiş bir eser hüviyetindedir. Gerçi ayetlerin zahirî açıdan izahıyla ilgili nazım, nüzul, tefsir, luğat, meânî başlıkları altında sunulan bilgiler daha çok deskriptif olup gerek ifade ve üslup gerekse muhteva itibarıyla Sünnî gelenekteki klasik dirayet tefsirleriyle birebir örtüşür niteliktedir. Ancak bu örtüşme eserin gerçek hüviyeti açısından aslı değil tâlî bir hususiyettir. Çünkü *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın özgün ve orijinal tarafı, Kur'an'ın zahirî anlam boyutuyla ilgili tefsir kısmı değil, esrarla ilgili te'vil kısmıdır. Nitekim hemen her ayetin tefsirinde yer alan "Esrâr" başlığı altındaki yorumların kâhir ekseriyeti bâtinî karakterlidir. Öte yandan *Mefâtihu'l-Esrâr* en genel çerçevede eklettik bir tefsir olarak nitelendirilebilir. Çünkü eserde ayetlerin önce zahirî, ardından bâtinî yönden izah edilmesi ve bu iki tür izahatın -birkaç istisna dışında- ayrı başlıklar arasında serdedilmesi eklettik yapının bariz göstergesidir. Yine "Esrâr" başlığı altındaki yorumların kimi zaman felsefî, kimi zaman gnostisizme varacak düzeyde irfânî, kimi zaman siyasî-mezhebî içerikli olması ve bütün bu farklı yorumların "sırrun âhar" (bir diğer sır) şeklindeki alt başlıklarla birbirinden tefrik edilmesi de eklettik yapıya özgü bir hususiyet olarak değerlendirilebilir.

Kur'an'ın sırlarına ilişkin yorumlar bâtinî tarzda olmakla birlikte bu bâtinîlik Kur'an'ın zâhirî anlamını yok sayan bir bâtinîlik değildir. Yine bu bâtinîlik her ne kadar kimi terimler ve kavramların kullanımında müştereklik söz konusuysa da İsmâîlî bâtinîlikle aynileştirilebilecek nitelikte de değildir. Bize göre Şehristânî'nin bâtinî yorumları, İmâmîyye Şiası'nın bilhassa erken dönem Ahbârî kanadına mensup Küleynî, Ayyâşî, Saffâr el-Kummî gibi âlimlerin eserlerinde sıkça geçen ve fakat bu âlimlerce neye atıfta bulunduğu tasrih edilmeyen, "Kur'an'ın bir zahir bir de bâtin boyutu vardır." rivayetindeki bâtin ve dolayısıyla te'vil kavramlarının açılımı mahiyetindedir. Zira İmâmîyye Şiası'nın Ahbârî-Selefi kanadında Kur'an'ın çift boyutluluğuna zâhir-bâtin ve tenzil-te'vil kavramlarını istimal

suretiyle sıkça vurgu yapılmış, fakat bâtın ve te'vil kavramlarına atfedilen mana derinliğine mütenasip yorumlar ortaya konulmamış, sadece Kur'an'ın tefsir ve te'vilinde tek yetkili merciin İmamlar olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Şii-İmâmî kaynaklarda Ehl-i Beyt imamlarından bâtını te'vil niteliğinde yorumlar da pek nakledilmemiştir. Daha doğrusu, Şii-İmâmî literatürde Ehl-i Beyt imamlarından gayet açık ve anlaşılabilir tarzda yorumlar nakledilmiştir. Bütün bunların yanında İmâmiyye'nin Ahbârîlik ekolünde re'yle tefsir yasak sayıldığı için bu ekole mensup âlimler yorum yapmaktan kaçınmışlardır. Buna mukabil Şehristânî re'yle tefsir hususunda İmâmiyye'nin Ahbâriyye ekolüyle aynı çizgide yer almış ve fakat İmamlar'ın Kur'an'la ilgili görüş ve yorumlarına muttali olmanın kendisine irfânî ve manevi bir güç kazandırdığını söylemiş ve dolayısıyla kendisi de yorum üretmiştir. Böylece Şehristânî, İmâmiyye Şiası'nın gelenekçi/rivayetçi damarını yine Şii hikmet ve irfanıyla mezcetmiş ya da İmâmiyye'nin tefsirdeki zâhirci yaklaşımını felsefî irfâna dayalı te'villerle bâtınileştirmiştir. Bunu yaparken de sürekli Ehl-i Beyt imamlarına referansta bulunmuş, İmamlar arasında ise büyük ölçüde Cafer es-Sâdık'tan ya da daha doğru bir ifadeyle ona nisbet edilen ve İsmâîli gelenekte de rağbet gören muhtelif eserlerden faydalanmıştır.

Şehristânî'nin çeşitli ayetlerin tefsirinde bilhassa hurûf-u mukatta'a ve yedi sayısı ekseninde bâtını-hurûfî te'viller üretmesi, bazı Kur'an kavramlarını kişilere hamletmesi, bazı Kur'an kavramlarına sembolik anlamlar yüklemesi, ayrıca halk-emr, tezat-terettüb, ilâhî kelime gibi kavramları İsmâîlî terminolojiye paralel biçimde istimal etmesi, onun Bâtını-İsmâîlî olduğuna değil, İmâmiyye-Şiası'nın Ahbârî kanadına felsefî bir derinlik kazandırma yolunda İsmâîlî ıstılahları bir enstrüman olarak kullandığına hamledilmelidir. Çünkü Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'da ortaya koyduğu kimlik, Bâtını-İsmâîlî kimlikten ziyade Şii-İmâmî-Ahbârî bir kimliktir. Nitekim Şia'nın büyük ölçüde Mu'tezile etkisinde şekillenip gelişen ve Kur'an tefsirinde re'yi önemseyen ve işlevselleştiren Usûlî kanadından hiç söz etmemesi, bilakis Usûlîliğin bil-

hassa kalam alanında temel kaynak ittihaz ettiği Mu'tezile'yi birçok kez eleştirmesi de yine aynı kimliğe işaret etmektedir. Ayrıca Cebriyye, Mürcie, Kerrâmiyye ve hatta Eş'ariyye'yi ilâhî sıfatlar, kaza-kader, ef'âl-i ibâd (kulların fiilleri) gibi konularla ilgili ayetleri anlama ve yorumlama tarzlarının yanlış olduğu noktasında ötekileştirmesi, Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr* özelinde ortaya koyduğu kimliğin Sünnîliğe mesafeli duran bir kimlik olduğuna ilişkin önemli bir delil mesabesinde.

Bütün bu veriler ışığında denebilir ki Şehristânî'nin mezhebî-itikadî kimliğiyle ilgili farklı görüşler arasında doğruya en yakın olanı İbn Teymiyye'ye aittir. Çünkü İbn Teymiyye, hatırlanacağı üzere, Şehristânî'nin birçok konuda İmâmiyye-Şiasî'nin görüşlerini benimsediğini ve kimi zaman da İsmâiliyye'nin görüşlerine uygun görüşler serdettiğini belirtmiştir. Tam bu noktada Şehristânî'nin bilhassa *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserinde Eş'ârî kimliğiyle ön plana çıktığı ve dolayısıyla farklı eserlerinde farklı bir yüzünü gösterdiği söylenebilir. Ancak bu keyfiyet onun takiyyeci, müdahanece, idare-i maslahatçı (oportunist) bir kişilik sahibi olduğundan çok, hakikati arama çabası olarak okunabilir. Kaldı ki buna benzer bir durum İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) hayatında da söz konusudur. Nitekim Gazâlî de kimi eserlerinde Sünnî bir usûlcü ve fıkıhçı, kimi eserlerinde Bâtınîlik ve Bâtınîlerin en yaman hasmı, kimi eserlerinde filozofların şedit bir muhalifi, kimi eserlerinde tam bir Sünnî sûfî, kimi eserlerinde ise Bâtınî eğilimlere sahip bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁸

Sonuç olarak denebilir ki Şehristânî'nin farklı eserlerinde farklı bir yüzünü göstermiş olması Gazâlî'nin *el-Munkiz*'de anlattığı hakikat arayışını anımsatmaktadır. Nitekim gerek Zahirüddin el-Beyhakî'nin gerekse İbn Teymiyye'nin Şehristânî ile Gazâlî arasında benzerlik kurması ve ikisinin ismini aynı bağlamda zikretmiş olması⁸⁹ son derece manidar-

88 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, çev. Hikmet Soylu, İstanbul 2001, s. 187-215.

89 Bkz. Beyhakî, *Tetimmatü Swânî'l-Hikme*, s. 120; İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl*, V. 173.

dır. Gazâlî hakikati arama yolculuğunu şeriat katkısı yoğun bir Sünnî-tasavvufî irfânla noktalarken, Şehristânî hayatının son dönemlerinde yazdığı *Mefâtihu'l-Esrâr* tefsirinde aynı yolculuğu Şii-İmâmî matris içinde felsefî irfana vuslatla sonlandırmış gözükmetedir. Gerçi Şehristânî *Mefâtihu'l-Esrâr*'dan yıllar önce telif ettiği *el-Milel* ve *el-Musâra*'a adlı eserlerini Şii Nakîbüleşraf Ali b. Cafer el-Müsevî'ye ithaf ve takdimle Şia'ya meylini önceden izhar etmiş; ancak bahse konu tefsiriyle Şiilik eğilimini bir anlamda perçinlemiştir. Bununla birlikte Şehristânî yeri geldiğinde, sözgelimi kıraatler ve ahur-i seb'a meselesinde Ehl-i Sünnet'e paralel görüşler de serdetmiştir. Bu durum onun tek bir mezhebe bağlı kalmadığına, bilakis hangi mezhebe ait olduğunu pek de önemsemeden doğru bildiği görüşü savunan bir ilmî kişilik sahibi olduğunu göstermektedir. Lakin burada bir kez daha vurgulamak gerekir ki *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın yansıttığı kimlik, ağırlıklı olarak teşeyyu eğilimine işaret etmektedir.

Gelinen bu noktada, Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'da ilginç bir paradigma oluşturmaya çalıştığı ve bu paradigmanın Sünnî gelenekte Ehl-i hadis çizgisinin önce Eş'ariliğe evrilme, ardından Sünnî-Eş'ârî itikâdın tasavvufa nüfuz etme sürecini anımsattığı söylenebilir. Daha açıkçası Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'da tesis etmeye çalıştığı paradigma İmamiyye Şiası'ndaki ahbârî/zâhirî anlayışa felsefî irfan temelinde derinlik katmak ve bunu yaparken de bir yandan Ehl-i Beyt imamlarına referansta bulunmak, bir yandan da Bâtinî-İsmâilî felsefenin terminolojisini enstrüman olarak kullanmak şeklinde ifade edilebilir. Şehristânî'nin tek başına ve tek bir eser bünyesinde tesis etmeye çalıştığı bu paradigmanın bir benzeri Sünnî gelenekte farklı âlimlerin katkılarıyla zaman içinde teşekkül etmiştir. Şöyle ki erken dönemlerde Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820), İshak b. Râheveyh (ö. 238/853) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi isimlerce temsil edilen Ehl-i hadis (Ehl-i Sünnet-i Hâssâ) çizgisi İmâm

el-Eş'arî'yle (ö. 324/936) birlikte teknik anlamda Sünnî kela-ma evrilmiş -ki İmam el-Eş'arî *el-İbâne* adlı eserinde, itikadi açıdan Ehl-i hadis imamlarının, spesifik olarak İmam Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip ettiğini söylemiştir;⁹⁰ bu evrilmenin ardından Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 385/995) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi mutasavvıflar Sünnilik ile tasavvufu harmanlayan eserler kaleme almışlar ve nihayet bu süreç Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmî'd-Dîn* adlı eseriyle kemal noktasına ulaşmıştır.⁹¹

Bütün bu mülahazaların ardından şu hususu bir kez daha belirtmek gerekir ki Şehristânî'nin Bâtınî-İsmâîlî olduğu hususunda kesin bir yargıda bulunmak pek mümkün gözükmemektedir. Gerçi Toby Mayer gibi bazı araştırmacılar Şehristânî'nin hoca-talebe ilişkisine yönelik vurgusunu Nizârî-İsmâîlî gelenekte çok önemli bir yer tutan talim ilkesiyle, tezat-terettüb kavramlarını da yine İsmâîliyye'nin Bâtınî davet organizasyonundaki hiyerarşik yapıyla ilişkilendirmiştir;⁹² ancak bu düzeyde benzerlikler Şehristânî'nin Bâtınî-İsmâîlî olduğunu ispata kâfi değildir. Keza *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın nazım, tefsir, nüzul, meânî başlıkları altında kimi Sünnî müfessirlere yer yer atıfta bulunmuş olması da onun Sünnî olduğunu söylemeyi mümkün kılacak güçte bir delil değildir. Buna mukabil Küleynî'nin *el-Kâfî*'si, Ayyâşî'nin *Tefsîru'l-Ayyâşî*'si gibi Şîî-İmâmî kaynaklara açıkça atıfta bulunması, re'yle tefsirin caiz olmadığı vurgusu, Ehl-i Beyt telakkisi, Kur'an'ın cem keyfiyeti ve tahrif meselesi, tevelli-teberri, imamet gibi birçok konuyla ilgili görüşleri Şehristânî'nin Şîî-İmâmî geleneğe mensubiyetini değilse de en azından muhabbet ve meylini gösterir niteliktedir. Bu muhabbet ve meyil ise İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi,⁹³ ya özsel ve içtenliktir ya da Şîî çevrelere sempatik görünmek niyetine mebnidir.

90 Bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûlî'd-Diyâne*, Medine 1975, s. 8.

91 Bu projenin aşamaları ve temel amacı hakkında bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut 1991, s. 276-281.

92 Mayer, "Shahristani on the Arcana of the Qur'an", s. 75-76.

93 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, VI. 305-306.

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz'i Amme*, Kahire 1994.
- Abdurrahmân, Âişe, *el-İsrâiliyyât fî'l-Ğazvî'l-Fikrî*, Câmîatü'l-Karaviyyîn: Mağrib 1975.
- Abdülhamîd, Muhsîn, *er-Râzî Müfesssiran*, Bağdat 1974.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin, *eş-Şeria*, Kahire 1996.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul 2006.
- Albayrak, İsmail, "Re-Evaluating the Notion of Isra'iliyyat", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14 (2001).
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Ali, *el-Esrârü'l-Merfûa*, Beyrut 1971.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005.
- Alvânî, Tâhâ Câbir, *el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî ve Musannefâtuh*, Kahire 2010.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1996.
- Âmulî, Seyyid Haydar, *Câmiu'l-Esrâr ve Menbeu'l-Envâr*, nşr. Henry Corbin-Osman Yahya, Tahran 1969.
- Arslan, Hüsâmettin, "Bilgi, Naturalizm ve Değerler", [Bilgi ve Değer içinde], Ankara 2002.
- Atalan, Mehmet, *Şüliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005.
- Ateş, Süleyman, "İmâmiyye Şiası'nın Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (1975).
- İşârî Tefsir Okulu, Ankara 1974.
- Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul trs.
- Âyâzî, Seyyid Muhammed Ali, *el-Müfesssîrûn Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1373.
- Aydınlı, Abdullah, "Amr b. Şûrahbîl", *DİA*, İstanbul 1991.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, nşr. Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî, Beyrut 1991.
- Azimli, Mehmet, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmiyyât*, cilt: 6, sayı: 1 (2003).
- Siyeri Farklı Okumak*, Ankara 2008.
- Bağcı, H. Musa, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 2, sayı: 2 (2007).

Mustafa ÖZTÜRK

Tefsirin Hâlleri

Yirmi üç yıla yakın bir zaman diliminde tamamlanan nüzul sürecinde Kur'an, epistemik bir nesne olarak algılanmadığı gibi hayatın akışı içerisinde ortaya çıkan her bir tikel sorunun çözümünde başvurulması gereken bir referans metni olarak da kullanılmıyordu. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte sahâbiler de Kur'an'ı her bir mesele için kendisine müracaat edilen bir teşri kaynağı olarak kullanmadıkları gibi tek tek ayetler üzerine tefsir çalışmaları da yapmadılar.



ANKARA OKULU YAYINLARI

