

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
(TEFSİR)

CELÂLEDDİN es-SUYÛTÎ'NİN (ö. 911/1505) FAHREDDİN er-
RÂZÎ'YE (ö. 606/1210) ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA TEFSİR
İLMİNİN NELİĞİ MESELESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Kâmil ÖKTEM

İSTANBUL - 2015

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
(TEFSİR)

CELÂLEDDİN es-SUYÛTÎ'NİN (ö. 911/1505) FAHREDDİN er-
RÂZÎ'YE (ö. 606/1210) ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA TEFSİR
İLMİNİN NELİĞİ MESELESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Kâmil ÖKTEM

Danışman:

Prof. Dr. Mehmet PAÇACI

İSTANBUL - 2015

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim. İsim Soyadı Tarih

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı Soyadı

Kâmil Öktem

İmzası

.....

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı: Kâmil ÖKTEM
Üniversite: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı: Tefsir Bilim Dalı
Tezin Niteliği: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı: XI + 206
Mezuniyet Tarihi : .../.../....
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet PAÇACI

CELÂLEDDİN es-SUYÛTÎ'NİN (ö. 911/1505) FAHREDDİN er-RÂZÎ'YE (ö. 606/1210) ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA TEFSİR İLMİNİN NELİĞİ MESELESİ

Bir tarafta eğitiminde yoğun olarak felsefeyle ilgilenen ve bunun sonucunda tefsirinde bu alanla ilgili bilgilere yer veren Râzî, diğer tarafta Antik Yunan'dan miras alınan mantık ilminin öğrenimine mesafeli yaklaşan Suyûtî. İkisinin tefsirde önem verdiği hususların ve zihin dünyalarını belirleyen etkenlerin farklı oluşu, Suyûtî'yi Râzî'ye 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' şeklinde bir eleştiri yöneltmesine ve tefsir uygulamasında tefsirin sınırlarına sadık kalmadığını vurgulamasına yöneltmiştir. Bu eleştiri tefsir ilminin neliği ve sınırları meselesini ortaya çıkarmaktadır. Mevcut tenkit noktalar, iki müfessirin zihin dünyası, ilmi geleneği, tanım ve uygulamadan oluşan tefsir anlayışlarını araştırmayı gerekli kılmaktadır. Eleştirinin bilimsel değeri ve tefsir geleneğindeki yeri ancak bu şekilde belirlenmiş olacaktır. Bilimsel değeri belirleyebilmek için bu saydığımız konular dışında ayrıca Râzî'nin tefsirindeki felsefi bilgilerin tefsir değeri konusu da önemlidir. Eleştirinin tarihte başka âlimler tarafından da yinelenildiği onun daha ziyade bir düşünce geleneğinin ürünü olduğu ve tanımı ile sınırları belli klasik tefsir anlayışını yansıttığı düşünülebilir.

Anahtar Sözcükler:

Mefâûhu'l-gayb, ed-Dürü'l-mensûr, zihin dünyası, tanım, uygulama, tefsirin neliği, eleştiri.

ABSTRACT

Name and Surname: Kâmil ÖKTEM
University: İstanbul 29 Mayıs University
Institution: Social Science Institution
Field: Islamic Sciences
Branch: Tafsîr
Degree Awarded: Master
Page Number: XI + 206
Degree Date: .../.../....
Supervisor: Prof. Dr. Mehmet PAÇACI

THE WHATNESS QUESTION OF TAFSÎR IN THE CONTEXT OF JALÂL AL-DÎN AL-SUYÛTÎ'S CRITIQUE TO FAKHR AL-DÎN AL- RÂZÎ

On the one hand there is Râzî, who had been intensively interested in philosophy during his education and include this kind of knowledge in his tafsîr. On the other hand there is Suyûfî, who closely opposed the study of logic which was inherited by Ancient Greek. That both of them attach importance to different things in tafsîr and their mind worlds was determined by different factors, let Suyûfî underline that Râzî don't care and keep the lines of tafsîr in his practice by criticizing 'in Râzî's tafsîr is everything but not even tafsîr'. This critique brings the whatness and lines question of tafsîr out. The critique points require to analyze the mind worlds, science traditions, tafsîr understandings which contain the definition and practice of both mufassirs. Only in this wise can be the scientific worth and position of the critique in the tafsîr tradition determined. In addition to these themes to determine the scientific worth, the question of tafsîr worth of the philosophic knowledge in Râzî's tafsîr is quite important and relevant. Finally that the critique was quote by other scholars shows us that the critique is a result of a certain thought tradition and reflect the classic tafsîr understanding which definition and lines is explicitly clear and stated.

Keywords:

Mafâtîh al-ğayb, ad-Dürü'l-manţûr, mind worlds, definition, practice, whatness of tafsîr, critique.

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	IV
ÖZET.....	V
ABSTRACT.....	VI
GENEL KISALTMALAR.....	IX
ÖNSÖZ.....	X
GİRİŞ.....	1
I. Konunun Mahiyeti ve Sınırları.....	2
II. Konunun Amacı ve Önemi.....	4
III. Konunun Metodu ve Kaynakları.....	5
IV. Râzî ve Suyûtî'nin İslam Düşünce Geleneğindeki Yeri.....	7
A. Râzî'nin Eğitimi, Hocaları ve İlim Amaçlı Yolculukları.....	9
B. Râzî'nin İlmi Geleneği ve Zihin Dünyası.....	12
C. Râzî'nin Zihin Dünyasındaki Felsefî-Kelâmî Etki.....	16
D. Suyûtî'nin Eğitimi, Hocaları ve İlim Amaçlı Yolculukları.....	19
E. Suyûtî'nin İlmi Geleneği ve Zihin Dünyası.....	22
F. Suyûtî'nin Zihin Dünyasındaki Mantık İlmine Mesafeli Tutumu.....	25
BİRİNCİ BÖLÜM	
SÛYÛTÎ'NİN RÂZÎ'YE ELEŞTİRİSİ.....	31
I. Suyûtî'nin Râzî'ye Eleştirisi.....	32
A. Eleştirinin Tanıtımı.....	33
B. Eleştirinin Kastı.....	38
C. Eleştirinin Suyûtî'deki Yeri.....	41
D. Eleştirinin Silsilesi.....	45
E. Eleştirinin Çözümlemesi.....	66
F. Sübkî'nin ve Diğerlerinin Eleştiriye Karşı Eleştirisi.....	70
İKİNCİ BÖLÜM	
SUYÛTÎ'NİN ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA TEFSİR.....	72
A. Tefsir Nedir?.....	73

B. Farklı Tefsir Tanımları Var Mıdır?	82
C. Tefsirin Amacı Nedir?	89
D. Tefsirin Kaynakları Nelerdir?	90
E. Tefsirin Yöntemi Nedir?	97
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
RÂZÎ'NİN TEFSİR UYGULAMASI.....	102
A. Râzî'de Tefsirin Uygulamasında Müfessirin Görevi	103
B. Râzî'de Tefsirin Uygulamadaki Sınırları	105
C. Râzî'nin Tefsir Uygulamasında <i>Tefsir-Te'vil</i> Ayrımı	107
D. Râzî'nin Ayet Tefsirlerindeki Felsefî Bilgiler ve Tefsir Değerleri	131
a. 'Felâsife' Nitelemesiyle Naklettiği Bilgiler	133
b. İbn Sina'dan Naklettiği Bilgiler	139
E. Râzî'nin Tefsir Uygulamasında <i>Tefsir-Kelâm</i> Ayrımı: Ru'yetullah Örneği.....	144
F. Kur'ân'ın Yorumlanması Bakımından <i>Mücmel-Mübeyyen</i> Örneği Bağlamında <i>el-Mahsûl-Mefâtihu'l-gayb</i> İlişkisi	152
a. Lafızların Delaletleri	152
b. <i>Mücmel-Mübeyyen</i>	155
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
SUYÛTÎ'NİN TEFSİR UYGULAMASI.....	166
A. Suyûtî'de Tefsirin Uygulamasında Müfessirin Görevi	167
B. Suyûtî'de Tefsirin Uygulamadaki Sınırları	170
C. Suyûtî'nin Tefsir Uygulamasında <i>Tefsir-Te'vil</i> Ayrımı	172
D. Tefsir Olarak Rivayet	173
a. Rivayet Kaynağı ve <i>ed-Dürü'l-mensûr</i>	174
b. Zâid Söz'den Kaçınmanın Uygulamaya Yansıması: Rivayete Bağlılık.....	176
E. Tefsir Olarak Dil	182
a. <i>el-Celâleyn</i> Bağlamında Tefsirin Dil Kaynağı	182
F. Suyûtî'de Te'vilin Uygulamadaki İmkan Ölçüsü Bakımından <i>el-İklîl ve Katfu'l-Ezhâr</i>	185
SONUÇ.....	197
BİBLİYOGRAFYA.....	201

GENEL KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.md.	: Adı geçen madde
bkz.	: Bakınız
ö.	: Ölümü
c.	: Cilt
s.	: Sayfa
v.	: Varak
b.	: bin
y.y.	: Yayın yeri yok
t.y.	: Yayın tarihi yok
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
ed.	: Editör
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DÜİF	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
İA	: İslam Ansiklopedisi
EA	: Encyclopedia of Astronomers

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerim, indirilişinden itibaren tarihin her dönemlerinde, farklı yaklaşımlarla anlaşılmaya konu olmuştur. Âlimlerin Kur'ân'a olan yaklaşımının değişkenlik arz etmesi de zihin dünyalarının etkilendiği hususlar, yaşamları boyunca ilgilendiği ilimlerin üslubunun ağır basması ve tefsire teorik bakış açısıyla doğru orantılıdır. Dahası âlimlerin Kur'ân'a olan yaklaşımının bu etkenlere göre şekillendiği rahatlıkla söylenebilir. Bunun sonucunda Kur'ân'ın yorumu konu edinildiğinde, farklı kavrayışlar ortaya çıkmıştır. Bu farklı kavrayışların ortaya çıkmasına etki eden husus da, kişinin onu kuşatan belirli bir çevrede yaşadığı gerçekliğidir. Tarihin bir döneminde yaşayan âlimler de bu durumdan müstesna değildir. Geçmişte yaşayan âlimler ortaya koyduğu eserler içerisinde ilmi birikimlerini, yaşamlarında yoğun olarak ilgilendikleri ve etki altında kaldıkları ilimlerin üslubunu da koruyarak yansıtmıştır. Örneğin bir tefsir eserinde var olan farklı bir ilmin üslubu ve yazım dili bu tefsir eserin o ilmin bir ürünü olduğu izlenimi oluşturmuştur.

Tezimizde konu edindiğimiz Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve onu eleştiren Celâleddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) Kur'ân'a yaklaşımı da yukarıda belirttiğimiz hususlarla yakından ilgilidir. Özellikle Râzî, ona etki eden felsefî-kelemlî geleneğinin yazım dilini tefsirine yansıtmıştır. Râzî'nin yaşadığı dönemde kelâmın güçlenerek geliştiği ve felsefenin geçerlilik kazandığı, dini otoriteler tarafından sahiplenerek kabul gördüğü, İslam dünyasında kendisine yer edinerek köklendiği ve böylece neşv-ü nemâ bulduğu, bu alanda yoğun olarak okumalar yapıldığı ve Antik Yunan geleneğinin oluşturduğu terminoloji zihinleri belirlediği bilinmektedir. Suyûtî ise tam tersi İslam ilimlerini öncelemiş, onlara daha çok önem vermiş, örneğin yaşamının bir döneminden sonra mantık ilminin tahsilinden sonra ona mesafeli yaklaşmış ve bu ilmin tahsilinden vazgeçmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda bu ve özellikle daha sonra aktaracağımız tefsirin kavrayışıyla ilgili diğer önemli sebeplerden dolayı Râzî ve Suyûtî'nin Kur'ân'a olan yaklaşımı diğer âlimlerden farklılık göstermiştir. İki âlim arasında oluşan bu zihinsel düzeydeki ve Kur'ân'a yaklaşımdaki farklılaşma sonucu tefsir ilmi, neliği, kapsamı ve mahiyeti kastedilerek, sorgulama konusu olmuştur. Öyle ki Suyûtî bu minvalde Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'de tefsiri uygulama yolunu eleştirmiştir. Tezimizde bu bağlamda eleştirinin oluşturduğu tefsirin tarihi, gelişimi, eleştirinin arkasında var olan tefsirin

teorik zemini ile bakış açısı, onun doğurduğu tefsirin neliği meselesi ve içerdiği uygulama boyutu incelenmeye çalışıldı.

Tez yazım sürecinde, bütün yoğunluklarına rağmen tez konusunu belirlememde yardımcı olan, en başından beri benden desteklerini esirgemeyen, bana refakat eden, hatalarımı sabırla tashih edip tezi akademik yazım diline göre değerlendiren T.C. Dışişleri Bakanlığı Vatikan Büyükelçisi Prof. Dr. Mehmet Paçacı Hocama şükranlarımı arz ederim. Hocamın, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü görevini yürütürken T.C. Dış İşleri Bakanlığı tarafından Büyükelçi olarak Vatikan'a atanmalarına rağmen benimle çalışmayı yarıda bırakmamaları beni bu süre zarfında özellikle etkileyen nokta olmuştur. Burada ayrıca beni maddi ve manevi koşullarda destekleyen İSAR (İstanbul Eğitim ve Araştırma) Vakfı'ndaki idarecilere ve hocalarıma teşekkür ederim. İSAR Vakfı'nda elde ettiğim klasik medrese eğitimi sayesinde Arap Dilin'de hem klasik hem modern anlamda belli bir seviyeye ulaştım. Eğitimimde bende hakkı bulunan, burada yazmakla nihayete erdiremeyeceğim hocalarımın cümlesine teşekkür ederim. Tezin oluşumu esnasında kaynak temini konusunda yardımcı olan TDV İSAM Kütüphanesi çalışanlarına bu kolaylıkları için minnettar olduğumu belirtmek istiyorum. Bu nedenle onlara hassaten teşekkür ediyorum.

Son olarak tezimin oluşum aşamalarında sarfettiğim vakte bakmaksızın tüm araştırmalarıma sabreden, beni dinleyen, olumlu eleştiri ve katkılarda bulunan göz aydınlığı eşim Yasemin Öktem'e özellikle teşekkürü borç bilirim. Çalışmamı, 30 Mart 2014 tarihinde dünyaya gözlerini açan çok kıymetli oğlum Hamza Kerem'e ithaf ediyorum. Allah'ın bizlere faydalı şeyleri öğretmesini, öğrettiklerinden de faydalanmamızı ve ilmimizi artırmasını niyaz ederim.

Kâmil Öktem

GİRİŞ

I. KONUNUN MAHİYETİ VE SINIRLARI

Kur'ân-ı Kerim her dönemde anlaşılacak istenen ilahi bir metin veya belirli tarihsel şartlar içerisinde algılanarak anlaşılacak istenen bir vahiy olagelmiştir. Bu anlama ve kavrama süreci de her dönemde farklılık göstermiş özellikle sahabe, tabiun ve tebe-i tabiun ile birlikte tedvin dönemine geçişte tefsirin bu dönemde kazandığı yapısal özellikler bir süre etkisini sürdürmüştür. Ancak tefsir ilminin tedvin dönemiyle birlikte kazandığı yapısal özellikler ve yöntembilimsel yolun belirli dönemlerde kavramsal değişime, dönüşüme ve zayıflamaya uğradığı söylenebilir. Bu esasen ilimlere ait bir gelişmenin veya gelişimin sonucunda zamanla kendini göstermiştir. Bu bağlamda hicri 6. ve 7. yüzyılda yaşayan Fahreddîn er-Râzî ile birlikte tefsir ilminin gelişimi belirli bir değişimi içeren dönüm nokta veya kırılma oluşturduğu söylenebilir. Gerek aklî ve diğer ilimlerin *Mefâtihu'l-gayb*'deki varlığı, gerekse bu eserde fıkıh usulünün yorum yöntembilimine bağlı kalınarak yansıtılan tefsir uygulaması sebebiyle tefsir disiplininin kimliğinde değişimler meydana gelmiştir.

Tefsir dendiğinde, ister âlimler tarafından getirilen klasik anlamdaki tefsirin tanımı olsun isterse fıkıh usulünün dil bahislerinden hareketle *tefsir-müfessir*, *mücmel-mübeyyen*, *te'vil* ve *müevvel* bağlamında ayetler özelinde işlenen konular olsun, Allah'ın Kelâmı'nı yorumlamak ve ayetlerin muradını açıklamak akla gelmektedir. Bu yorumlama çabası veya tefsirin uygulaması çerçevesinde kullanılan gelinen bilgi malzemeleri veya kaynakları da esasen âlimlerin sahip olduğu ve onlarda iz bıraktığı zihin dünyaları tarafından etki altında kalmıştır. Zihin dünyalarına etki eden hususlar farklılık gösterdiği göz önünde bulundurulduğunda, bir âlimin diğer âlimi bu bilgi malzemelerini kullanmadaki meşruiyetini sorgularcasına eleştirdiği de görülmüştür. Bu aynı zamanda yukarıda ifade ettiğimiz belirli bir gelişimin de yansımasını sunmaktadır.

Tefsir ilminin tarihsel serüveni ve bunun sonucunda oluşan eleştiri geleneği bu bağlamda özgün bir ifade şekli içermekte ve yansıtmaktadır. Özellikle Râzî'yi eleştirmedeki bu ifade şeklinin lafızsal ve anlamsal düzeyde farklı dönemlerde yaşayan âlimlerce yinelendiği apayrı bir meşruiyet tartışmasını, aynı sorunun yeniden dillendirilmesi meselesini gündeme getirmektedir. Bu eleştiri şeklinin hedef aldığı Râzî örneği, bu çalışmamızda konunun mahiyetini oluşturacak ve sınırlarını doğrudan belirleyecektir. Daha sonra görüleceği

üzere tefsir ilmi geleneğinin eleştiri üslubu ve telaffuzundaki söz konusu bu özgünlük Râzî özelinde kendisini gösterecektir.

Râzî'yi eleştiren âlim ise hicri 9. yüzyılda yaşamış olan Celâleddîn es-Suyûtî'dir. O tefsir usulünün temel eserlerinden olan *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*'da kendisinden üç asır evvel, hicri 6. yüzyılda, yaşamış olan Fahreddîn er-Râzî'yi eleştirmektedir. Bu eleştiriye göre Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* adlı tefsirinde tefsir ilminin sınırlarına sadık kalmamış, tefsir ilminin içeriğiyle doğrudan ilgisi olmayan filozof ile bilgelerin görüşlerini ve buna benzer konuları nakletmiş, ayetlerin anlamlarını açıklarken konular arası geçişte bulunmuş ve böylece okuyanlar hayretler içerisinde kalmıştır. Suyûtî'ye göre Râzî'nin geçiş yaptığı bu konuların ayetler ve bağlamları ile doğrudan ilgisi yoktur. Araştırmanın problemini oluşturan bu eleştiri Râzî'nin tefsirinde tefsir dışında her şeyin var olduğu¹ yönünde ciddi ve üzerinde durulması gereken bir iddia içermektedir.

Ancak bu eleştirinin ve içerdiği tenkit noktalarının² üzerine gidildiğinde, eleştirinin amacı ve ardındaki etkenler bir nebze anlaşılabilir olacaktır. Zira Suyûtî, daha sonra görüleceği üzere belli bir zihin dünyası ve özellikle tefsire teorik bakış açısından hareketle Râzî'yi eleştirmektedir. Keza Râzî, belli bir zihin dünyasına istinaden tefsirinde Suyûtî'nin tefsirde olmaması gerektiğini düşündüğü bilgilere yer vermektedir. Dolayısıyla eleştiri mahiyetindeki bu iddia bağlamında Suyûtî ve Râzî'nin zihin dünyası³ ve ilmi geleneği İslam düşünce geleneğindeki yeri ve tefsire bakış açısı çerçevesinde anlam ve önem kazanmaktadır. Böylece Râzî'nin tefsirden ne anladığı eleştiriye muhatap olan Suyûtî'nin ise eleştiriye yönelten âlim olması bakımından da önemlidir.

¹ Bundan sonra çalışmamızın sonraki kısımlarında 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında herşey var' yönündeki söz konusu bu iddiaya doğrudan "eleştiri" kelimesiyle atıfta bulunacağız. Kanaatimizce bu iddiayı bir eleştiri kategorisinde telakki etmemizi sağlayan etken onun tefsir ilmi geleneğinin kaynaklarında alıntılanmış oluşu ve özellikle Suyûtî ve Ebû Hayyan'ın bu eleştiriye bir çerçeve çizmesidir. Bunun dışında eleştirinin nasıl bir bağlamda sunulduğunu neden Suyûtî'nin ve diğer âlimlerin böyle bir eleştiriye Râzî'ye yönelttiğini yani bunun arka planını, teorik tefsir zeminini eleştiriye tanıtacağımız birinci bölümde irdelemeye çalışacağız. Suyûtî'nin bu eleştirisi esasen birinci derecede tefsiri teorik düzeyde kavrayışı ve ayrıca ilmi kişiliği ve zihin dünyası ile yakından ilgilidir.

² "Tenkit noktaları" ile kastımız Suyûtî ve Ebû Hayyan'ın 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında herşey var' yönündeki söz konusu bu eleştiri dışında onu şerh eden, açımlayan ve açan düşünceleri, tefsirin sınırlarına atıfta bulunan, ilimlerin alan ayrımı hakkındaki sözleridir. Dolayısıyla "tenkit noktaları" dendiğinde Râzî'ye olan bu eleştiriye açan düşünceler kastedilmiş olacaktır.

³ "Zihin dünyası" kavramı esasen yabancı dilde daha sık kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin bu kavram Almanca'da "Gedankenwelt" olarak kullanılmaktadır.

Bu konular göz önünde bulundurulduğunda, tezimizin sınırları eleştirinin belirlediği doğrultuda, tefsirin tanımını, uygulamasını ve amacını sorgulayabilecek şekilde çizilmiş olacaktır. Bir başka deyişle, eleştirinin sorguladığı tefsirin nasıl bir disiplin olduğu ve bu disiplinin Râzî ve Suyûtî tarafından nasıl uygulandığı sorusu çalışmamızı genel itibariyle sınırlayacaktır. Bu sınırlar içerisinde tarif ettiğimiz çalışma konumuz sayesinde tefsir ilminin nazari olarak ne anlam taşıdığını, bu anlamın iki müfessir için ne ifade ettiğini yine bunun uygulamaya ne şekilde yansıdığını da görmüş olacağız. Eleştirinin içerdiği bütün tenkit noktaları çok geniş bir eser olan *Mefâtihu'l-gayb* bağlamında etraflıca tahlil etmenin çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından, “konunun metodu ve kaynakları” başlığında da aktaracağımız üzere belirli konular üzerinde durmamız ve çalışmamızı yine bu doğrultuda sınırlamamız gerekecektir.

II. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ

Eleştirinin ortaya çıkardığı sorunsaldan hareket ederek araştırmanın ana amacı genelde tefsir ilminin neliğini ve özelde Râzî ile Suyûtî'nin tefsir uygulamasını tartışmak olduğu ifade edilebilir. Tefsirin neliğini de esasen Suyûtî'nin tefsire teorik bakış açısını ve diğer âlimlerin bu konudaki görüşleri göz önünde bulundurarak işleyeceğiz. Ayrıca tezimizde Suyûtî'nin tefsire teorik bakış açısını, uygulamasına nazaran ağırlıklı olarak ele alacağız. Nitekim giriş bölümünün “konunun mahiyeti ve sınırları” başlığında da belirtmeye gayret ettiğimiz üzere eleştiriye telaffuz eden Suyûtî olduğundan bu isabetli bir tercih olacaktır.

Gördüğümüz kadarıyla Kur'ân ilimleri ile tefsir ilmi kaynaklarında ve diğer kaynaklarda geçen bu eleştirinin yakın geçmişte müstakil bir çalışmada incelenmeyişi ve tefsir ilminin anlamı, önemi ve hangi âlimler tarafından telaffuz edildiği ve benzeri yönlerden ortaya konmayışı çalışmamızı önemli kılmaktadır. Ancak bu şekilde kaynaklarda yer edinmiş eleştirinin bilimsel değeri, tutarlılığı ve tefsir geleneğindeki konumu ve yerini belirleyebilme imkanı oluşabilecektir. Tefsir ilminin neliği konusunda yapılan çalışmalarda çoğunlukla onun tanımını ölçü alınmadan, onun uygulamaya yansımaları üzerinde durulduğundan, tefsir ilminin neliği genelde tefsir ürünlerine istinaden ortaya konmaya çalışılmıştır ki bu da tefsirin tanımıyla neliği konusunda netliğe ulaşılmasını engellemiştir. Bu durumda tefsir uygulamanın yanı sıra Râzî ve Suyûtî'nin tanımsal düzeyde tefsir hakkında dile getirdiği bilgilere

dayanmak uygulamaya geçişte daha sağlıklı bir sonuca ulaşmamıza yardımcı olacaktır. Bu ayırıcı yol da ayrıca çalışmanın bir diğer amacıdır.

Râzî ve Suyûtî'nin İslam düşünce geleneğindeki yeri hakkında yapacağımız araştırmadan amaçladığımız ise iki müfessirin zihin dünyasının ne yönde etki altında kaldığını ve yaşamında meşgul olduğu ilimleri serdetmektir. Bunun da daha sonra eleştirinin anlaşılmasında ve incelenmesinde faydalı olacağı düşüncesindeyiz. Bu etkenleri serdettikten sonra Suyûtî'nin Râzî'ye olan eleştirisinin düşünce veya zihinsel düzeydeki çıkış noktası da elde edilmiş olacaktır. Bunu ortaya koymaya çalışmak da tezimizin bir diğer amacıdır.

III. KONUNUN METODU VE KAYNAKLARI

Tezimiz toplam bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Râzî ve Suyûtî'nin İslam düşünce geleneğindeki yeri araştırılacak ve bunun için yaşamı, zihin dünyası ve ilmi geleneği göz önünde bulundurulacaktır. Birinci bölümde Suyûtî'nin Râzî'ye eleştirisi tanıtılacak, ikinci bölümde Suyûtî'nin eleştirisi bağlamında tefsirin neliği işlenecek, üçüncü bölümde Râzî'nin tefsir uygulaması ve dördüncü bölümde ise Suyûtî'nin tefsir uygulaması ele alınacaktır. Tezimizde eleştirinin arkasında duran etkenleri irdeleyen ve tasvir eden betimleyici bir metodun yanı sıra eleştirinin *el-İtkân fi ulûmi 'l-Kur'ân*' da bağlamsal, bütüncül ve Râzî özelinde objektif okumasını gerçekleştiren bir metod izleyeceğiz.

Konumuzun ele alınması bakımından ikincil derecede önem arz eden giriş bölümünün “Râzî'nin ve Suyûtî'nin İslam Düşünce Geleneğindeki Yeri” başlığı daha çok ikincil kaynaklara istinaden yazılacaktır. Bu bölümde ikincil kaynakların yanı sıra gerekli olan yerlerde İbnu'l-Kıftî'nin (ö. 646/1248) *İhbaru 'l-ulemâ bi ehbâri 'l-hukemâ*, İbn Hallikan'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu 'l-a'yân ve enbâu ebnâi 'z-zemân*, Sübkî'nin (ö. 756/1355) *Tabakâtu 'ş-şâfiyyeti 'l-kubrâ*, Safedî'nin (ö. 764/1363) *Kitâbu 'l-vâfi bi 'l-vefeyât*, Taşköprüzade'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu 's-saâde ve misbâhu 's-siyâde fi mevzûâti 'l-ulûm* ve Katip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü 'z-zünûn an esâmi 'l-kutub ve 'l-fünûn* başlıklı tabakât eserlerine inmeyi de ihmal etmeyeceğiz. Eleştiriye tanıtacağımız birinci bölümde onun maksadını, Suyûtî'deki yerini, tarihsel bakımdan silsilesini, çözümlenmesini ve ona karşı Takıyyüddîn Sübkî'nin (ö. 756/1355) ve diğer âlimlerin eleştirisini serdedeceğiz. İkinci bölümde Suyûtî'nin Râzî'ye eleştirisi bağlamında tefsirin neliğini, tanımını, amacını, kaynaklarını ve yöntemini dikkate

arak işleyeceğiz. Üçüncü bölümde Râzî'nin tefsir uygulamasını müfessirin tefsir uygulamasındaki görevini, Râzî'nin tefsir uygulamasındaki sınırlarını, *tefsir-te'vil* ile ru'yetullah örneğinde *tefsir-keîâm* ayrımını, ayet tefsirlerinde örnekler özelinde felsefî bilgiler ile tefsir değerlerini son olarak da Kur'ân'ın yorumlanması konusunda *mücmel-mübeyyen* örneğinde *el-Mahsûl-Mefâtîhu'l-gayb* ilişkisini göz önünde bulundurarak ele alacağız. Dördüncü ve son bölümde ise Suyûtî'nin tefsir uygulamasını müfessirin tefsir uygulamasındaki görevini, Suyûtî'nin tefsir uygulamasındaki sınırlarını, *tefsir-te'vil* ayrımını, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* bağlamında rivayete bağlılığını, *el-Celâleyn* bağlamında tefsirin imkânı olarak dil ilmini ve te'vilin uygulamadaki imkân ölçüsü bakımından *el-İklîl* ve *Katfu'l-ezhâr* başlıklı eserlerini dikkate alarak serdedeceğiz.

Tezimizin giriş bölümü dışındaki bölümlerin yazımı esnasında yoğun olarak birincil kaynaklara inmeyi amaçladığımızı belirtmek isteriz. Bu kaynaklar arasında özellikle Râzî'nin *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, *Mefâtîhu'l-gayb*, *Esâsu't-takdîs* ve *Nihâyetu'l-îcâz fi dirâyeti'l-îcâz* başlıklı eserlerinden onun tefsir uygulamasını içeren üçüncü bölümde yoğun olarak faydalanacağız. Suyûtî'nin *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, *et-Tahbîr fi ilmi't-tefsîr*, *el-İklîl fi istibâti't-tenzîl*, *Katfu'l-ezhâr fi keşfi'l-esrâr*, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* başlıklı eserleri ve Sâvî'nin *el-Celâleyn*'e olan haşiyesini tezimizde birinci, ikinci ve üçüncü bölümünde yoğun olarak kullanacağız. Bunun dışında *Savnu'l-mantık ve'l-keîâm an fenni'l-mantık ve'l-keîâm*, *el-Kavlu'l-muşrig fi tahrîmi'l-mantık* ve *Kitâbu't-tahaddus bi ni'metillah* eserleri de tezimizde kullanılacak birincil kaynaklar arasındadır. Yine tezimizde temel birincil kaynakları arasında Matürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtu ehli's-sunne*, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, Ebû Hayyan'ın (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhît*, İbn Kesir'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Muhammed Mustafa Merâğî'nin (ö. 1364/1945) *Tefsîru'l-Merâğî* ve Menna Kattân'ın (ö. 1420/1999) *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* başlıklı eserleri yer almaktadır.

Saydığımız bu birincil kaynakların yanı sıra yine tezimiz açısından önemli olan, ilk baskısı 2008, ikinci baskısı ise 2014 yılında Klasik Yayınları tarafından yapılmış, Mehmet Paçacı'nın belli aralıklarla telif etmiş olduğu toplam dokuz makalesini derleyen *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* başlıklı eser de çalışmamızda sıkça başvurup atıfta bulunacağımız kaynaklar arasında yer alacaktır. Zira eser hem çağdaş dönemde değişen Kur'ân ve tefsir algısının bir tahlilini, çağdaşçı tefsirin bir eleştirisini içerirken aynı zamanda

klasik tefsirin yazım dili, neliği, tefsir ürünlerinin sınıflandırılması, Suyûtî'nin yönelttiği eleştiri hakkında çalışmamız bakımından önemli ve tefsir ilmi bağlamında gerekli diğer bilgiler de sunmaktadır. Son dönemde tezimizin konusuyla doğrudan ilgili olabilecek eser telif edilmediği göz önünde bulundurulduğunda, eserin tezimiz açısından önemi anlaşılacaktır.

Ayrıca TDV İSAM Yayınları tarafından Ömer Türker ve Osman Demir'in editörlüğünde yayımlanan, Râzî'nin İslam düşünce geleneğindeki yeri, ona yöneltilen eleştirileri, fıkıh usulü düşüncesini, tefsir anlayışını, kelâmcı ve filozofcu yönünü işleyen makaleler içeren *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* başlıklı çalışma da bu vesileyle tezimizde faydalanılan kaynaklar arasında yer alacaktır. Eleştiriye atıfta bulunan Mustafa Öztürk'ün "Tefsirde Fahreddin er-Râzî" başlıklı makalesine de yeri geldiğince başvuracağız. Son olarak *Mefâtihu'l-gayb*'ın bir çeşit fihristini oluşturan Michel Lagarde'ın Râzî'nin Kur'ân'a yaklaşımı konusunda *Mefâtihu'l-gayb*'dan önemli kaideler aktardığı *Index du Grand Commentaire de Faḥr al-Dīn al-Rāzī* adlı eseri de kaynaklarımız arasındadır.

Şimdi Râzî ve Suyûtî'nin İslam düşünce geleneğindeki yerini yaşamı, zihin dünyası ve temsil ettiği ilmi geleneği de göz önünde bulundurarak ele alalım.

IV. RÂZÎ VE SUYÛTÎ'NİN İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDEKİ YERİ

Çalışmamızın birinci bölümünde tanıtacağımız eleştirinin bir öncülü mahiyetinde olan giriş bölümünün bu başlığında iki âlimin İslam düşünce geleneğindeki yerlerini, eğitimleri, hocaları ve ilim amaçlı yolculuklarını kapsayan yaşamları, ilmi gelenekleri ve zihin dünyaları hakkında bilgi vererek serdedeceğiz. İki âlimin özellikle eleştiriye yönelten olduğu için Suyûtî'nin zihin dünyasını etki altında bırakan hususlar bize eleştirinin düşünce düzeyinde hangi bağlamda ortaya çıktığı konusunda fikir edinmemize imkân sunacaktır. Örneğin Suyûtî'nin eleştiriye yöneltmesi zihin dünyasındaki bazı etki ve dönüm noktalarına bağlanabilmekte iken Râzî'nin ayetlerin tefsirinde filozofların görüşlerine ve diğer alanlardan bilgilere yer verip eleştiriye maruz kalması da onun zihin dünyasındaki etki ve dönüm

noktalarına geri götürülebilmektedir.⁴ Bu bölümde amacımızın Râzî ve Suyûtî'nin yaşamını, ilmi geleneğini ve zihin dünyasını etraflıca araştırmak olmadığını ifade etmeliyiz. Zira bu, ancak müstakil bir çalışmanın konusunu oluşturabilir.

Fahreddîn er-Râzî yaşamının ilk devirlerinde felsefe ve kelâm ile yoğun olarak meşgul olmuştur. Bundan dolayı Râzî, İslam ilimleri tarihinde kelâm âlimi ve filozof olarak anıla gelmiştir. Yaşamının sonlarına doğru telif ettiği *Mefâtîhu 'l-gayb* başlıklı tefsir eseri de onun yaşamının başlarında zihin dünyasında iz bırakan felsefî-kelâmî etkinin yoğun bir yansımasını içermektedir. Râzî tefsirinde okuyuculara felsefî-kelâmî araştırma yönteminin üslubunu ve yazım dilini sunmaktadır. Böylece o, İslam düşünce geleneğinde elde ettiği kelâmcı ve filozofcu düşünür payesinin hakkını vermiş olmaktadır. Bu, aynı zamanda onun felsefî-kelâmî terminolojinin tefsirde yer edinmesini ve İslam düşüncesindeki aklî ilimler geleneği olarak da tabir edebileceğimiz geleneğin tefsirle mezcini veya ona dahil olmasını sağlamıştır. Böylece onun tefsirini etüt edenler bölüm bölüm kelâm alanına ait bir eser okudukları hissine kapılmıştır. Eleştiriye tanıtacağımız birinci bölümde bu, Suyûtî'den ve diğer âlimlerden aktaracağımız düşüncelerle Kur'ân'ın bu ilimlerin veçhesiyle incelenmesi ve ona yaklaşılması şeklinde telaffuz bulacak, Râzî bu yönüyle eleştirilecektir.

Celâleddîn es-Suyûtî ise Râzî'den tam üç asır sonra yaşamış ve eğitimini İslam ilimlerini önceleyen bir çizgide sürdürmüştür. O, yaşamında mümkün olduğunca kelâm ile Antik Yunan'dan miras alınan mantık gibi ilimlerden uzak durmayı tercih etmiş ve bu özelliği ile temayüz eden bir âlim olarak karşımıza çıkmıştır. Suyûtî'nin zihin dünyasına farklı aralıklarla tekrar ettiği müceddidlik iddiasını telaffuz etmesini sağlayan tecdid geleneği etki ettiği söylenebilir. Suyûtî özellikle tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasında telif ettiği eserler ile şöhret kazanırken, bu eserler tefsir ilminin tanımı ve kapsamı konusunda teorik düzeyde önemli bilgiler içermektedir. Örneğin rivayet, Suyûtî için tefsir ilminin uygulamasını doğrudan etkileyen ve sınırlarını çizen bir olgudur ve ayetlerin kastını ortaya koymada tefsir için vazgeçilmez durumdadır.

⁴ Râzî'nin tefsirinde filozofların görüşlerine yer vermesi ister istemez felsefeye dair konulara temas etmesini beraberinde getirmektedir. Bunu daha sonra Râzî'nin tefsir uygulamasını inceleyeceğimiz üçüncü bölümde göreceğiz.

A. RÂZÎ'NİN EĞİTİMİ, HOCALARI VE İLİM AMAÇLI YOLCULUKLARI

Râzî, tam adı Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali er-Râzî et-Taberistânî, genel kabule göre 543/1149 yılında Ramazan ayının 24. gecesinde Büyük Selçuklu Devleti'nin başkenti Rey'de dünyaya gelmiştir. Râzî, Eş'ari kelâm ve Şafii fıkıh usulü kaynaklarında "İmam" olarak bilinmektedir.⁵ Soyu Kureyş'e dayanmakla⁶ beraber soyunun devamındaki insanların Taberistan bölgesinden Rey'e geldiği söylenmektedir.⁷ Ancak, ailesinin Taberistan'dan Rey şehrine ne zaman göç ettiği kaynaklarda belirtilmemektedir.⁸

Râzî'nin yaptığı ilk yolculuklar ilimle meşgul olduğu daha sonrakiler de münazaralara giriştiği yolculuklar olmuştur. Müfessir bu yolculukları *Mefâtîhu'l-gayb, el-Metâlibu'l-âliye* ve *Münâzarâtu Fahreddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâunnehir* başlıklı eserlerinde belirtmektedir.⁹ Râzî bu ilk yolculukları esnasında farklı hocalardan ders almış ve babası Ziyaeddin Ömer (ö. 559/1164) onun ilk hocalığını yapmıştır. Râzî babasının vefat ettiği 556-559/1161-1164 yılları arasında¹⁰ yani on altı yaşına kadar ondan ders almaya devam etmiştir.¹¹ Bu bağlamda Taşköprüzade Râzî'nin, babasından usul dersleri aldığını *Tahsilu'l-hak* adlı eserinde ifade ettiğini belirtmektedir.¹² Müfessir ilk yolculuğunu babasının vefatı sonrası Simnan şehrine Kemaleddîn es-Simnani'nin ders halkasına katılmak amacıyla gerçekleştirdi.¹³ O daha sonra doğmuş olduğu Rey şehrine döndü ve müteahhir dönemi İslam düşüncesinde Antik Yunan felsefesi konusunda dönemin önde geleni sayılan ayrıca bu alanın

⁵ Muhammed Salih ez-Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve ârâuhu'l-keîmiyye ve'l-felsefiyye*, Kahire 1963, Dâru'l-Fikr, s. 3.

⁶ Zerkân, Râzî'nin birçok tarih kaynaklarında Kureyş kökenli olarak kaydedildiğini ifade eder. Bunun için bkz.: Muhammed Salih ez-Zerkân, *a.g.e.*, s. 13.

⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 2008, Ravza Yayınları, c. II, s. 488.

⁸ Süleyman Uludağ, *Fahreddîn Râzî Hayatı Fikirleri Eserleri*, Ankara 1991, Kültür Bakanlığı Yayınları, Birinci Baskı, s. 1.

⁹ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 5. Kaynaklarda Râzî'nin Simnan, Merağa ve Rey şehirlerine yaptığı yolculuklar dışında ayrıca Semerkand, Herat, Serahs, Tûs, Buhara, Hârizm, Hucend, Gazne, Belh ve Cürçân şehirlerine yolculuk ettiği ifade edilmektedir. Bunun için bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddîn er-Râzî", *DİA*, c. XII, s. 89; Muhammed Salih ez-Zerkân, *a.g.e.*, s. 19; Kramers ise Râzî'nin Rey şehrine geçmeden önce Buhara ve Semerkand'a gittiğini nakletmektedir. Bkz.: J. H. Kramers, "Râzî", *İA*, c. IX, s. 646.

¹⁰ Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul 2013, İSAM Yayınları, Birinci Baskı, s. 46. Ziyaeddîn Ömer'in ölüm tarihleri konusunda farklı görüşler mevcuttur. Yine bu görüşler için bkz. aynı sayfa.

¹¹ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 2.

¹² Taşköprüzade, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtî'l-ulûm*, Beyrut 1985, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Birinci Baskı, c. II, s. 103.

¹³ Muhammed Salih ez-Zerkân, *a.g.e.*, s. 18.

en önde gelen¹⁴ âlimi olan Mecdüddîn el-Cîlî'den felsefenin yanı sıra kelâma dair dersler almaya başladı. Cîlî bu konuda Râzî'nin en önemli ve zihin dünyasına etki etmiş olan hocasıdır. Râzî akabinde Merâğa şehrine davet edilen Cîlî'ye yolculukta refakat eder ve ondan ders almayı sürdürür. Hocası sayesinde İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) hakkında bilgi elde eden Râzî, Merâğa şehrinde ondan felsefeye yönelik dersler almaya devam etti ve bunun yanı sıra kelâm ilmini önemseyerek tahsil etti.¹⁵ Onun kelâm ve felsefeyi tahsil etmeyi önemsemesi onda belirli bir hırs oluşturmuştur. Râzî'nin eğitimini bitirdikten sonra bu alanlarda eser telif edebilecek ve başkalarıyla münazaraya girebilecek duruma gelmiş olması onun ilim talebindeki bu hırsını yansıtmaktadır.¹⁶ Râzî, yolculuk ettiği bu ülkelerde, özellikle doğup büyüdüğü yerde, yerleşip kalmıyor ilim talebini bir yerde nihayete erdirdikten sonra yolculuklarına devam ediyordu. Fahreddîn er-Râzî'nin belli bir şöhrete erişmesinin temel sebebi de ilim amacıyla gerçekleştirdiği bu yolculuklardır.¹⁷

Bu yolculukların yanı sıra Râzî, Mâverâünnehir bölgesine yolculuk etti ve burada Serahs'ta görüşüp münasebet kurduğu tıp âlimi Abdurrahman b. Abdulkerim için İbn Sina'ya ait olan *el-Kânûn* adlı eserin şerhini kaleme aldı.¹⁸ Daha sonra değineceğimiz Buhara ikametinden sonra Râzî, Horasan bölgesine doğru yönelir ve burada Hârizm'li Sultan Tökiş ile karşılaşır. Râzî, onun tarafından himaye ve maddi destek elde eder. Bundan sonra müfessir Herat'a yerleşir ve ömrünün sonunu burada geçirir. Râzî Horasan ikameti sırasında İbn Sina ve Farabi'nin eserleri üzerinde çokça durur, felsefe konusunda yoğun bilgi elde eder ve böylece kendini geliştirir.¹⁹ O bunun dışında, Şafii fikhını ve Eş'ari kelâmını birinci derecede babasından öğrenmiş, ayrıca Eş'ari âlimlerinden kelâma dair ve Şafii âlimlerinden de fıkha dair dersler görmüştür.²⁰ Çok sayıda öğrenci yetiştiren Râzî'nin Herat'ta ikameti esnasında yoğun olarak eser telif ettiği de ifade edilmektedir. Râzî Herat şehrinde 1 Şevval 606/1210

¹⁴ Eşref Altaş, *a.g.m.*, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 47.

¹⁵ İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1972, Dâru Sâdir, c. IV, s. 250.

¹⁶ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 3.

¹⁷ Muhammed Salih ez-Zerkân, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁸ Râzî bu şerhi kaleme alırken Zerkân'ın ifadesine göre otuz beş yaşında idi. Bkz.: Muhammed Salih ez-Zerkân, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁹ İbnü'l-Kıftî, *İhbaru'l-ulemâ bi ehbâri'l-hukemâ*, Mısır 1908, Matbaatu's-Saâde, Birinci Baskı, s. 190.

²⁰ George Makdisi'nin bu konuda, Eş'ari mezhebine bağlı âlimlerin Şafii mezhebine gizlice intikal ettiklerine dair bir iddiası var. Ehl-i Sünnet'e bağlı herhangi bir âlim esasen fıkıh mezheplerine olan aidiyeti ile tanınırdı. Dolayısıyla Mu'tezili bir âlim Hanefî, Eş'ari bir âlim ise Şafii mezhebine ait olarak Ehl-i Sünnet'e mensup addedilmekte idi. Bkz.: George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2009, Klasik Yayınları, Birinci Baskı, s. 45.

senesinde vefat etmiştir.²¹ Râzî'nin yaşamı hakkında, tanınmış bir âlim olması ve yaşamının birçok çalışmada ele alınmış olması sebebiyle bu kadar bilgi vermenin yeterli olacağını düşünüyoruz.²²

Râzî'nin yolculuk yaptığı bu şehirlerde muhtelif âlimlerle münazaralara giriştiği görülmektedir. Bunun sebeplerinden birisi şüphesiz Râzî'nin kendine güveni tam olan bir âlim olduğu ve karşısına çıkan tüm karşıt delilleri çürütebileceğini düşünmüş olmasıdır. Dahası onun özgüveni yüksek bir insan olması münazaralara girişmesine kaçınılmaz bir sebep teşkil etmiştir.²³ Râzî bu münazaraları *Münâzarâtu Fahreddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâunnehir* adlı eserinde tanıtmaktadır.²⁴ O bu eserinde Mâverâunnehir bölgesine ulaştığında sırasıyla Buhara, Semerkand, Hucend, Benakit, Gazne ve Hind'e yolculuk yaptığını ifade eder ve buralarda bazı değerli kişilerle münazaralara giriştiğini belirtir.²⁵ Ancak buna rağmen Râzî sadece Buhara, Semerkand ve Gazne'deki münazaraları hakkında bilgi verir.²⁶ İbnu'l Kiftî'ye (ö. 646/1248) göre Râzî, fakirliği sebebiyle Benu Maze'nin koruması altına girip onlardan maddi destek talebinde bulunmak amacıyla Buhara'ya gitmiştir.²⁷ Ancak Râzî, burada geçirdiği zaman süresince Hanefî âlimlerinden Radyüddîn en-Nîsâbûrî, Şerefüddîn el-Mes'ûdî ve Rükneddîn el-Kazvinî ile fihhi konularda münazaralar gerçekleştirir. Bunun yanı sıra Nûreddîn es-Sâbûnî ile (ö. 580/1184) kelâmî konularda tartışan Râzî, bunun sonucunda takdire mazhar olur ve özellikle Batınîler ve Kerrâmiler ile sürdürdüğü ilmi tartışmalar sebebiyle insanların dikkatini çeker.²⁸ Râzî ayrıca Mu'tezile'nin

²¹ Eşref Altaş, *a.g.m.*, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 72, 81.

²² Râzî'nin hayatı hakkında kaleme alınmış, klasik kaynakların çoğuna şamil kayda değer eser Süleyman Uludağ'ın *Fahrettin Râzî Hayatı Fikirleri Eserleri* adlı çalışmasıdır. Frank Griffel'in "On Fakhr Al-Dîn Al Râzî's Life And The Patronage He Received" başlıklı makalesi de yabancı dilde olan Râzî'nin biyografilerindedir. Griffel'in bu biyografisi özellikle Râzî'nin yaşamı hakkında yapılmış tespitler hususunda değerlidir. Bunların yanı sıra Eşref Altaş'ın Râzî'nin hayatı hakkında kaleme aldığı "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri" başlıklı makalesi de dikkate değerdir.

²³ Hassan Wassouf, *Existenz bei Fahr ad-Dîn ar-Râzî*, Philosophische Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen 2005, s. 71.

²⁴ Bu eser esasen onun kısmen özgeçmişini ve Mâverâunnehir'deki ilim adamlarıyla olan ilmi tartışmalarını içermektedir. Münazaraya giriştiği âlimler arasında filozofların da bulunması onun en azından filozofların görüşlerine tam anlamıyla katılmadığını göstermektedir. Râzî, ilmi tartışmalar ile çektiği dikkat neticesinde örneğin Ehl-i Sünnet'e zıt gruplara müntesip bulunan insanların Ehl-i Sünnet'e ilhak olmalarına vesile olmuştur. Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa, Beyrut 2000, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Birinci Baskı, c. IV, s. 176.

²⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Münâzarâtu Fahreddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâunnehir*, Beyrut t.y, Dâru'l-Meşrik, s. 7.

²⁶ Eşref Altaş, *a.g.m.*, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 65.

²⁷ İbnu'l-Kiftî, *a.g.e.*, s. 190.

²⁸ Eşref Altaş, *a.g.m.*, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 64-65.

hâkim olduğu²⁹ Hârizm şehrine onların fikirlerine karşı koyma amaçlı gitmiştir. Nitekim Râzî, Mu'tezile mezhebine mensup bazı âlimlerle münazaralara giriştikten sonra Hârizm'de olaylar çıkar, o zorunlu olarak şehri terk eder ve Rey şehrine geri döner.³⁰

Râzî'nin eğitiminde ilim amaçlı yolculuklara çıktığı, bu esnada yoğun olarak felsefe ve kelâmı meşgul olduğu ve bu alanda dönemin uzmanı olan Cîlî'nin yanından ayrılmayıp ondan ders aldığı ve böylece felsefeye özel bir ilgi ve teveccüh gösterdiğini aktarmıştık. Şimdi ise onun bu doğrultuda seyreden yaşamında geçirdiği bazı dönüm noktaları ve felsefî-kelâmî geleneğe yakın durduğunu serdetmeye çalışacağız.

B. RÂZÎ'NİN İLMİ GELENEĞİ VE ZİHİN DÜNYASI

Râzî'nin felsefî-kelâmî geleneğe yakın durduğunu serdetmenin de belirli bir zorluğu vardır. Zira Râzî kelâm, felsefe ve tasavvuf arasında gelişim gösteren bir ilmi kişiliğe sahiptir. Bu nedenle zihin dünyasının hangi ilmi gelenekten daha yoğun etkilendiğini ortaya koymak bir hayli zor görünmektedir. Örneğin Wassouf bu konuda Râzî'nin zihin dünyası ve gelişiminin birçok ilmi geleneğin etkisi altında kaldığını belirtmektedir. Bu durum her klasik âlim ve özgün zihin için söz konusudur. Râzî, etki altında kaldığı farklı ilmi geleneklerin var olmasına rağmen Eş'ari temele³¹ sahip olan bir âlimdi.³²

Bu durumda Râzî'nin hangi ilmi gelenekten daha çok etkilendiğini tespit etmenin zorluğu ortada iken yaşamında yoğun olarak meşgul olduğu felsefe ve kelâmın onda belirli bir önceliğe sahip olduğu söylenebilir. İslam düşünce geleneğinde de sürdürüldüğü ve kabul gördüğü şekliyle onun özellikle Antik Yunan geleneğinin bıraktığı ilmi mirastan etkilendiği bir gerçektir. Bununla beraber o aynı zamanda İslam ilimlerine meraklı ve bunların tahsili

²⁹ Hârizm, Mu'tezile mezhebinin temsil edildiği asıl bölge olmuştur. Râzî Eş'ariliği gayretli şekilde savunduğundan Mu'tezile mezhebinin ağır bastığı şehir ve ülkelerde sürekli ikamet edememiştir. Ignaz Goldziher, "Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Razi", *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph Desomogyi, Hildesheim 1970, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, c. V, s. s. 246.

³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, *a.g.md.*, *DİA*, c. XII, s. 89; Muhammed Salih ez-Zerkân, *a.g.e.*, s. 19; Kramers ise Râzî'nin Rey şehrine geçmeden önce Buhara ve Semerkand'a gittiğini nakleder. Bkz.: J. H. Kramers, *a.g.md.*, *İA*, c. IX, s. 646.

³¹ Râzî, Eş'ari olmasına rağmen, zaman zaman Eş'ari mezhebine ait görüşlere karşı çıkmış ve bu konuda esnek davranmıştır. Şafii mezhebine ait olan görüşlere ise ziyadesiyle bağlı kalmıştır. Râzî ayrıca Hanefi mezhebine, fakihlerine ve Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) de yer yer eleştiriler yöneltmiştir. Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 2-3.

³² Hassan Wassouf, *a.g.e.*, s. 71. Hassan Wassouf Göttingen üniversitesinde "Fahreddîn er-Râzî'de varlık" adlı doktora tezini kaleme almıştır. Tezinde bazı muhtelif kaynaklara istinaden Râzî'nin zihin dünyası ve ilmi şahsiyeti hakkında yorumlarda bulunmaktadır. Bu yorumlar onun genel itibarıyla kaynaklardan edinmiş olduğu izlenimlerdir.

konusunda hırslıydı.³³ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Horasan'da bulunduğu dönemde Râzî, yoğun şekilde İbn Sina ve Farabi'nin eserlerini okudu. Bu âlimlerin Antik Yunan geleneğinin Müslüman dünyasındaki ilk temsilcileri olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onların eserleriyle olan bu yoğun meşguliyetin Râzî'nin zihin dünyasına etki ettiği düşünülebilir. O felsefeyle ilgili edindiği bilgi birikimini yaşamının sonunda telif ettiği tefsirine de yansıtmıştır. Nitekim bu da Antik Yunan geleneğine ait bilgi birikiminin zihin dünyasına etki ettiğini göstermektedir.

Bundan önce de belirttiğimiz üzere Râzî'nin hangi ilmi geleneğe daha yakın durduğu konusunu tespit etmenin zorluğundan dolayı ilmi kişiliği hakkında ortaya konan farklı görüşlerin salt birer deneme³⁴ olarak karşımızda duracağı müsellemidir. Bu denemelerin bir tanesine göre Râzî'nin zihin dünyasında belirli dönüm noktaları vardır. Bu dönüm noktaları haklı çıkarıcı husus ise telif ettiği eserlerin genel itibarıyla içerdiği farklı ilmi eğilimlerdir.³⁵ Râzî'nin zihin dünyasına yansıyan bu eğilimler kendini toplam dört evrede göstermektedir:

- Eş'ariliğe mensup olduğu dönem. Bu dönemde Râzî, görüş bakımından bazı noktalarda İmam Eş'ari'den farklılaşmıştır.
- İkinci dönemde ise Râzî'nin filozoflardan, hassaten İbn Sina'dan önemli şekilde etkilendiği görülmektedir.
- Üçüncü dönemde Râzî yeniden kelâm ilmiyle meşgul olmaya başlar ancak o, bu sefer felsefenin açık etkisi altında kalır.
- Bu son dönemde Râzî, en sonunda felsefe ve kelâmdan aynı anda uzaklaşır. Bu da onun tarafından vasiyetinde açık şekilde ifade edilmiştir.³⁶

Yukarıda aktardığımız mevcut merhaleler içerisinde müfessirin tevecüh ettiği ilimler farklılık arz etmiştir. Râzî'nin yaşamında kelâm ilmiyle meşgul olması, sonradan felsefeyle yoğun olarak ilgilenmesi ve ardından iki ilmi birbiriyle uzlaştırması onun ilmi yönden bir

³³ Safedî, *a.g.e.*, c. IV, s. 175.

³⁴ Kaynaklarda Râzî'nin zihin dünyasının evreleri veya dönüm noktaları konusundaki kesin bilgiler veya ilmi kişiliğini bazı merhalelere ayıran kat'î çizgiler mevcut olsa da, Eşref Altaş'a göre bu yönde bilgiler içeren çalışmalar henüz ciddi şekilde delillendirilmemiştir. Bu görüş için bkz.: Eşref Altaş, *a.g.m.*, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 44.

³⁵ Hassan Wassouf, *a.g.e.*, s. 73.

³⁶ Hani Numan Ferhat, *Mesâilu'l-hilâf beyne Fahreddîn er-Râzî ve Nasiruddîn et-Tûsî*, Beyrut 1997, el-Ğadir, Birinci Baskı, s. 18-19; Ayrıca Wassouf da bunu Hani Numan Ferhat'ın çalışmasından nakleder. Bkz.: Hassan Wassouf, *a.g.e.*, s. 73-74.

dengelesizlik yaşadığı veya sürekli olarak kendine ait eski görüşlerden döndüğü anlamına gelmemektedir. Bu, onun salt belli bir süre için ağırlığını bir yöne verdiği ve bunun da iki ilmi birbiriyle birleştirmesine kadar sürdüğü şeklinde yorumlanabilir.³⁷ Örneğin felsefe, kelâm ve bu iki ilmin birbiriyle mezcedilmesi konusunda İslam düşüncesinde Râzî'nin etkisi tartışılmaz iken, onun ayrıca tasavvufa yakın durduğu ve açık olduğu da *Levâmiu'l-beyyinât fi'l esmâ ve's-sifât* başlıklı eserinde görülmektedir. Râzî bu eserinde Allah'ın isimlerini izaha girerken tasavvuf ve ahlaka dair açıklamalarda bulunmakta, bunun için *Kuşeyri Risalesi*'nden ve Gazzâlî'nin eserlerinden faydalanmaktadır. Râzî'deki tasavvufi etkiyi gösteren bir diğer nokta ise onun Gazzâlî'nin eserleri ve *Kuşeyri Risalesi*'nin yanı sıra diğer bazı tasavvufa dair kaynakları kullandığıdır.³⁸ Bunun yanı sıra Râzî'nin Allah'ın dışında gerçekte var olan bir şeyin olmadığı görüşünü savunması da onun tasavvufi meylini delillendirmektedir. Bu tasavvuf erbabının ve İrfaniyye'ye mensup olanların görüşüdür. Yine hak olan sadece kendi varlığından hareketle zorunlu olan Allah'tır. Varlık olarak imkânsız olan ise batıldır. Râzî'nin bunun dışında tasavvufi yakınlığını belirgin kılan husus onun mutasavvıf Necmeddîn Kubra (ö. 618/1221) ile karşılaşmasıdır ki kaynaklarda bu, Râzî'nin tasavvuf ile ilk teması olarak nitelendirilir.³⁹ Her ne kadar Râzî, tasavvufa dair kaynaklardan istifade etse de, bunu etki olarak görebilme konusu da tartışmaya açıktır. Ancak onun bu saydığımız etkenlerden hareketle en azından tasavvufa açık olduğu düşünülebilir.

Râzî'nin Necmeddîn Kubra ile bu karşılaşması tasavvuf ile ilk teması olarak nitelenmesinin yanı sıra onun ilk tasavvufi tecrübesi olarak da kabul görmektedir. İkisinin arasında gerçekleşen konuşmadan sonra Râzî'nin tefsirini telif etmeye başladığı bu olay bağlamında “aklî şüpheden yüz çeviriş” şeklinde yorumlanır. Râzî, Herat'ta Necmeddîn Kubra ile buluştuğunda, ona “ben Müslümanların imamıyım ve bana saygı gösterilmesi gerekir” der. Olumsuz bir cevap ile karşılaşan Râzî, Necmeddîn Kubra'ya kendisine neden saygı göstermediğini sorar. Necmeddîn bunun üzerine, ne birisi tarafından ziyaret edildiğinde saygınlık kazanacağını, ne de insanların onu ziyaret etmemesiyle onlarda bir eksiklik oluşacağını ifade eder. Ardından ikisi marifetullah hakkında tartışır. Sonra Râzî, Necmeddîn Kubra'nın ondan daha üstün olduğun kabullenmek zorunda kalır.

³⁷ Hassan Wassouf, *a.g.e.*, s. 74.

³⁸ Muhammed Aruçi, “Levâmiu'l-Beyyinât”, *DİA*, c. XXVII, s. 144-145.

³⁹ Hassan Wassouf, *a.g.e.*, s. 72.

Necmeddîn Kubra ve Râzî arasında yaşanan bu olay Râzî'nin zihin dünyasında bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Tartışma esnasında Râzî'nin şüpheleri ortadan kaldırma amaçlı marifetullaha dair aklî delillere ihtiyacı olur. Necmeddîn ise Allah'ın varlığı konusunda Allah'ın kalbinde meydana getirdiği bir nur ile şüpheye düşmez. Bu tartışmada yaşananlar Râzî'nin kalbine etki eder ve o gururundan dolayı nefisini muhasebeye çeker ve tefsirini yazmaya başlar.⁴⁰ Necmeddîn Kubra ve Fahreddîn er-Râzî'nin bu konuşmasını “aklî şüpheden yüz çeviriş” yerine Râzî'nin zihin dünyasının bir dönüm noktası olarak tabir etmemiz belki daha isabetli olabilir. Nitekim o bu konuşmadan sonra vasiyetinde de belirttiği üzere hayatı boyunca hakikati arama amacıyla tecrübe ettiği felsefî ve kelâmî yöntemlerin hiç biriyle Kur'ân-ı Kerim ile elde ettiği faydaya eşit derecede ulaşamadığını ifade etmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerim çelişkilerle uğraşmayı önlemektedir.⁴¹ Dolayısıyla Râzî, tecrübe ettiği hakikati arama yöntemlerini bırakır ve tefsirini telif ederek Kur'ân'a sarılır. Râzî'nin Kur'ân Yöntemi'nde⁴² karar kılışını zihin dünyasının beşinci evrimi olarak ifade edilebilir. Onun yaşamının ilk dönemlerinde yoğun şekilde ilgilendiği kelâm ve felsefeden sonra hayatının sonuna doğru Kur'ân Yöntemi'ni benimsediği ve böylece ilmi açıdan belli bir istikrara kavuştuğu söylenebilir. Zihin dünyasındaki bu dönüm noktanın ilmi araştırma hayatının doğal ve tutarlı bir sonucu olduğu iddia edilebilir.⁴³ Zira Râzî vasiyetinde ilim aşığı bir insan olduğunu, elde ettiği kaynaklardan aidiyetine, bilgilerin miktarına ve hak veya batıl olmasına bakmaksızın ilim adına her ne bulduysa aldığını itiraf etmektedir.⁴⁴ Vasiyetindeki bu not onun ilimler arası ayrıma gitmeden ilim talebinde bulunduğunu göstermektedir. Bu nedenle felsefeyle ilgili konuların ve filozoflara ait görüşlerin tefsirinde mevcut olduğu düşünülebilir. Bu da daha sonra görüleceğimiz üzere eleştiri nedeni olmuştur.

⁴⁰ Taşköprüzade, *a.g.e.*, c. II, s. 108; Hassan Wassouf, *a.g.e.*, s. 73.

⁴¹ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettah el-Hulû, Kahire 1964, Faysal İsa el-Bâbî el-Halebî, c. VIII, s. 91.

⁴² “Kur'ân Yöntemi” kavramını oluşturan unsurlar onun tefsir ilmine dair olan *Mefâtihu'l-gayb*, *Esrâru'l-Kur'ân*, *Esrâru't-tenzîl*, *Vasiyetnâme* ve *Aksâmu'l-lezzât* adlı eserlerdir. Bu eserler ile birlikte Râzî ömrünün sonunda felsefe ve kelâm ile meşgul olmaktan pişman olmuş, tüm gayretlerini tefsir yazımına vermiş ve hakikati bu şekilde elde etmeyi hedeflemiştir. Müellif Zerkân'a göre Râzî ayetlerden hareketle kelâma dair konuları araştırır bu da onun Kur'ân Yöntemi'ni oluşturur. Muhammed Salih ez-Zerkân, *a.g.e.*, s. 619. Dolayısıyla bu kavram Râzî'nin yaşamında araştırmalarını Kur'ân-ı Kerim üzerine yoğunlaştırmış oluşunu ifade eder. Râzî'nin yaşam sonundaki bu pişman oluşu onun felsefe ve kelâm vasıtasıyla elde ettiği tecrübesini ve bilgi birikimini bir kenara koymasına neden olmaz. Bilakis o bu bilgileri tefsirine dahil ederek insanların faydasına sunar.

⁴³ Ayman Shihadeh, “From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 2005, c. 15, s. 177.

⁴⁴ Sübkî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 91.

Râzî'nin teveccüh gösterdiği ilmi gelenekleri ve zihin dünyasının gelişimini ana hatlarıyla bu şekilde özetlemek mümkündür. Ancak Râzî'nin ilmi geleneğine dair mevcut bilgiler bu kadar çeşitlilik arz ederken -örneğin İbn Teymiyye Râzî'nin filozof kelâmcı olduğunu Sübkî ise onun kelâmcıların sultanı ve İbn Ebî Usaybia (ö. 668/1269) de son dönemin en mühim filozofu olduğunu iddia eder-⁴⁵ elimizdeki verilerden hareketle onun sadece yaşamının belli dönemlerinde farklı ilimlere rağbet ettiğini ve istikrara kavuşma sürecinde zihin dünyasının da muhtelif gelişim evreleri geçirdiğini söyleyebiliriz.

C. RÂZÎ'NİN ZİHİN DÜNYASINDAKİ FELSEFÎ-KELÂMÎ ETKİ

Bundan önceki başlıklarda Râzî'nin genel itibariyle felsefe ve kelâm ile yakından ilgilendiğini, bu ikisini mezcettiğini, zihin dünyasının belli evrimler geçirdiğini ve sonunda tefsirini telif etmeye karar verdiğini ifade etmiştik. Bu başlık altında Râzî'nin zihin dünyasında muayyen olarak var olan felsefî-kelâmî etkinin yaşamında ve eserlerindeki yansımalarına göz atacağız.

Râzî'nin zihin dünyasındaki felsefî-kelâmî etkiyi gösteren önemli bir nokta onun yaşamının ilk döneminde felsefe ve kelâm alanında telif ettiği eserlerdir. Bunlardan bir tanesi *el-İşâre fî ilmi'l-keâm*'dir. Eserin içeriği Râzî'yi daha ziyade Eş'ari bir âlim olarak tanıtmaktadır. Bu eserinden sonra *Nihâyetu'l-ukûl* adlı eserinde ilgi alanı bir evrim geçirmektedir. Böylece kelâmî eğilime tasavvufî eğilim de katılmaktadır. Eserde ayrıca felsefî konular mevcuttur.⁴⁶ Üçüncü önemli çalışması ise *Mebâhisu'l-meşrikiyye* adlı eserdir. Shihadeh'in ifadesine göre Râzî, bu eserinden sonra telif edeceği eserleri felsefe ve kelâm olarak ayıracaktır.⁴⁷ Râzî bu eserinde İbn Sina'yı eleştirmekte ve kendini bir o kadar da felsefeye uzak biri olarak tanıtmaktadır. Bundan sonra Râzî *el-Mulahhas* adlı eserinde yine felsefî bir içerik sunmakta ve İbn Sina'nın düşüncesinden daha bağımsız ve tutarlı bir düşünce dünyası yansıtmaktadır. Bu eserin yapısı bundan öncekilere benzemektedir. Ayrıca içerisinde kelâm çalışmalarına atıfların varlığı da görülmektedir. Bunun sebebi onun artık bu eserden

⁴⁵ Faruk Sancar, "Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodolojik Eleştiriler", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul 2013, İSAM Yayınları, Birinci Baskı, s. 579. Horten, Râzî'nin sonraki yüzyıllardaki tesirini ifade ederken onu "filozof" olarak adlandırır. Max Horten, *Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi*, s. V; Ayrıca burada benzer bir şekilde "Râzî'nin felsefesi" ifadesini kullanır. Bkz.: Max Horten, *a.g.e.*, s. VI.

⁴⁶ Ayman Shihadeh, *a.g.m.*, s. 163; Frank Griffel, "On Fakhr Al-Dîn Al Râzî's Life And The Patronage He Received", *Journal of Islamic Studies*, 2007, c. 18, sy. 3, s. 344.

⁴⁷ Ayman Shihadeh, *a.g.m.*, s. 170.

sonra felsefe ve kelâm eserlerini birbirlerinin tamamlayıcısı olarak gördüğüdür. Bu aşamadan sonra *Şerhu'l-işârât* adlı eseri gelmektedir. O bu eserinde yeniden İbn Sina'yı eleştirmekte ve felsefî alternatifler sunmaktadır. Nitekim eser şerhten ziyade bir cerh olarak görülebilir.⁴⁸ Daha sonra *Muhassal* adlı eserle kelâm ve felsefe arasında bir sentez meydana gelir. Bu da yukarıda belirtildiği gibi Râzî'nin İslam düşüncesine kattığı bir diğer önemli husustur. Bu sentez *Metâlibu'l-âliye* adlı eser ile tamama ermektedir.⁴⁹ Böylece Râzî'nin ilk dönemine ait felsefe ve kelâma dair eserleri ile zihin dünyasındaki bu felsefî-kelâmî etki daha çok açığa çıkmış ve yaşamında aktardığımız eğitiminin ilk dönem seyri de desteklenmiş olur. Yine müfessirin ilk dönem eserleri yaşamının ilk dönemindeki zihin dünyasının evrimlerini göstermektedir. Dolayısıyla bundan önce zihin dünyasının evrimleri olarak tanıttığımız aşamalara da bu kronoloji hem bir katkı hem de bir destek mahiyetindedir.

Râzî'nin zihin dünyasındaki bu felsefî-kelâmî etki ayrıca yaşadığı hicri 6. yüzyıldaki ilmi durumla da açıklanabilir. Bu dönem Râzî için bir dönüm nokta teşkil etmektedir. Bu dönüm nokta bir yandan İslam felsefesinin Râzî'nin yaşadığı dönemde İslam dünyasındaki ilimlere tesir etmesiyle diğer yandan da İslam düşünce geleneğindeki yorum disiplinlerinin çoğalmış olmasıyla ifade edilebilir. Kelâm ve tasavvuf felsefeyle yoğun bir karışıma uğramış ve böylece felsefî-kelâm ile felsefî-tasavvuf ortaya çıkmıştır. Bahsettiğimiz felsefî-kelâmın kurucusu da Râzî'dir. Dolayısıyla bu dönemde felsefenin kelâm ve diğer İslam ilimlerinin gelişimine katkıda bulunduğu söylenebilir.⁵⁰ Nitekim bu dönemde felsefenin İslam dünyasına intikaliyle başlayan felsefenin bu etkisini yine Râzî'nin tefsir eserinde felsefeye dair birikimini yansıtmada görüyoruz. O felsefenin düşünce mirasını tefsirine yansıtarak felsefenin İslam dünyasına girdiğini fiilen göstermiş olmaktadır. Ancak daha sonra tanıtacağımız eleştiriye tefsirin teorik bakış açısıyla yaklaşıldığında, ortaya farklı bir sorunsal çıkacak ve konu farklı bir çerçeve ve bağlamda anlaşılacaktır.

Bu dönemde yine akli ilimler İslam'ın geleneksel eğitim müfredatı veya programının esaslı bir parçası haline gelmiştir.⁵¹ Örneğin ilmi ve kültürel faaliyetlerin bu dönemde Bağdat'tan Herat şehrine taşınmasından sonra medreseler özelindeki ilmi çalışmalar da

⁴⁸ Ayman Shihadeh, *a.g.m.*, s. 171.

⁴⁹ Ayman Shihadeh, *a.g.m.*, s. 172.

⁵⁰ Nesim Doru, "İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup", *DÜİF Dergisi*, 2002, c. IV, sy. 1, s. 99-100.

⁵¹ Frank Griffel, *a.g.m.*, s. 341.

değişime uğramıştır. Medreseler ciddi şekilde şöhret kazanmakla beraber içerisinde hem dini hem dini olmayan ilimler okutulmaya başlandı.⁵² Dolayısıyla bu dönemde yaşanan esaslı değişim kendini Râzî'nin ilmi kişiliğinde göstermiş o, felsefenin İslam düşünce geleneğine ilhak olmasına oldukça olumlu şekilde yaklaşmış ve kendi kişiliği ile felsefe ve kelâmın mezc dönemini temsil etmiştir.

Yine bu asrın çok sayıda felsefe âlimlerinin varlığı ile dikkat çekmesi felsefeye olan olumlu bakışı da desteklemektedir. Tasavvuf, felsefe ve İslam ilimleri bu âlimler tarafından temsil edilmekte idi. Ayrıca bu âlimler toplumda geniş bir şöhret kitlesi oluşturmakta idiler. İbn Rüşd (ö. 595/1198), Sühreverdi (ö. 587/1191), İbn Arabi (ö. 341/952), Abdulkadir Geylani (ö. 561/1166), İbn Faris (ö. 395/1004), İbn Meymun (ö. 601/1204), Nasiruddîn Tûsî (ö. 672/1274), Feridüddîn Attar (ö. 618/1221), Bahaeddîn Veled (ö. 628/1231), Celaledîn Rumi (ö. 672/1273), Sadreddîn Konevi (ö. 673/1274), Necmeddîn Kubra, Seyfeddîn el-Amidi (ö. 631/1233) ve İzzedin b. Abdisselam (ö. 660/1262) bu âlimlerdendir.⁵³ Felsefeyi temsil eden âlimlerin sayısından dolayı bu dönemde felsefeye karşı olumsuz tutumların olmadığı bilakis gayr-i Müslim toplumların ilmi havzasından elde edilen çalışmaların değerli görüldüğünü ifade edebiliriz.⁵⁴

Son olarak Râzî'nin felsefe ile meşguliyeti ve zihin dünyasındaki felsefi-kelâmî etki bir eleştiri nedeni oluşturmamaktadır. Bir klasik âlim her halükarda klasik alet ve İslam ilimleriyle ilgilenen birisidir. Felsefe ile meşgul olmak alışlagelmiş bir klasik âlim tanımının dışında yer almaktadır. Böylece Râzî'nin felsefeyle olan meşguliyeti zihin dünyası ve yöntembilimine bir ilave mahiyetinde karşımızda durmaktadır. Ancak âlimler tefsir bağlamında meseleye farklı bir açıdan yaklaşmıştır.

Kaldı ki Râzî'nin zihin dünyasında felsefe ve kelâmın bırakmış olduğu etki iki ilmi birbiriyle uzlaştırma gayretini, aynı zamanda felsefeyle daha çok tenkit ve Müslümanların imanlarını korumayı içerdiğini onun *İ'tikâdâtü firaki 'l-muslimîn ve 'l-muşrikîn* adlı eserindeki

⁵² İqtidar Husain Siddiqui, "Gurlular", *DİA*, c. XIV, s. 210.

⁵³ Muhammed Salih ez-Zerkân, *a.g.e.*, s. 9-11; Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 21-22; Hani Numan Ferhat, *a.g.e.*, s. 12.

⁵⁴ Müellif ayrıca Râzî'nin yaşadığı dönemden önceki 3. ve 5. yüzyıllar arasında kelâmî akılcılığın hakim olduğunu ifade eder. Bu konuda somut bir örnek de esasen hicri 5. yüzyılda Farabi'nin metafizik anlayışının kelâma ciddi şekilde etki ettiğidir. Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, C. H. Beck Verlag, s. 181.

düşüncelerinden hareketle ifade edebiliriz.⁵⁵ Buna göre Râzî felsefe ehlinin hallerinden bahsederken onları uzun süre araştırdığını ve eserlerini de etraflıca incelediğini ifade etmektedir. Bundan sonra da o, felsefe ehli hakkında birçok reddiye mahiyetinde eser kaleme aldığını vurgulamaktadır.⁵⁶

D. SUYÛTÎ'NİN EĞİTİMİ, HOCALARI VE İLİM AMAÇLI YOLCULUKLARI

Suyûtî, tam adı Celâleddîn Ebu'l Fazl Abdurrahman b. el-Kemâleddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Huzayrî es-Suyûtî eş-Şâfîî, 1 Recep 849/1445 senesinde Kahire'de dünyaya geldi.⁵⁷

Suyûtî dönemin meşhur hocalarından muhtelif ilimleri tahsil etmiştir. Onun ders aldığı hocaların sayısını yüz elliye kadar çıkarıncı olmuştur.⁵⁸ Bunlardan en önemli ve ilmi hayatına etki etmiş hocaları ise Celaleddîn el-Mahallî (ö. 864/1459), Muhammed b. Musa es-Sîrâî, Sa'duddîn Halil el-Merzubânî el-Hanefî ve el-Bulkini'dir.⁵⁹ Suyûtî'nin babası, İbn Hacer al-Askalani'den (ö. 852/1449) ders almış ve oğlunun ilimle meşgul olmasını

⁵⁵ Bunun tersini ifade eden Horten için bkz.: Max Horten, *Die spekulative und positive Theologie*, s. IV.

⁵⁶ Râzî, *I'tikâdâtü firaki'l-muslimîn ve'l-muşrikîn*, Kahire 1938, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, s. 91-94. Bu bakımdan Horten'in savunduğu felsefeye bir reddin var olmadığı görüşü de bizzat Râzî'nin ifadeleriyle zayıflamış hatta tamamen ortadan kalkmış olacaktır. Yine Horten'e göre kelâmcılar filozofların görüşlerini kullanma amacını gütmüş ve felsefe onların çevrelerinde kendine yer edinmiştir. Bunun için bkz.: Max Horten, *Die spekulative und positive Theologie*, s. V. Buna rağmen Râzî'nin *Muhassal* adlı eserini ve Tûsî'nin ona karşı tenkitlerini inceleyip tercüme eden Max Horten, Râzî'nin *Muhassal*'da daima felsefenin prensiplerine dayanarak hareket ettiğini iddia eder. Böylece *Muhassal* felsefî bir sistem yansıtır. Yine Horten'e göre kelâm ilmi bilimsel bir karakter yansıttığı sürece, felsefenin İslam'ın prensiplerine uygulanmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda Râzî'nin kelâmı, klasik kelâm âlimlerin ekolleri üzerine kurulduğu ve hâkim felsefe ile birleştirildiğinde uzun bir gelişim sürecinin semeresini oluşturmaktadır. Râzî'nin kelâm anlayışı İslam düşüncesinin yüzyıllar süren gayretlerinin neticesinde ulaştığı bir merhaleyi temsil etmektedir. Bu kelâm anlayışı da şiddetli mücadeleler sonucu kabul edilmiştir. Max Horten, *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Razi*, ed. Fuat Sezgin, Leipzig 1912, Otto Harrassowitz Verlag, s. III. Taşköprüzade ve İbn Haldun'un (ö. 808/1406) felsefe ve kelâmın mezci konusundaki ifadeleri önemlidir. Örneğin Taşköprüzade Râzî ve Gazzâlî gibi âlimlerin kelâm eserlerini felsefe ile birleştirdiklerini ifade eder. Bunun hikmeti de, eserlerinde görüldüğü üzere, Müslümanların imanlarını muhafaza ve onlara destektir. Durum böyle olunca bu herhangi bir sakınca teşkil etmemektedir. Taşköprüzade, *a.g.e.*, c. I, s. 31; Râzî'nin kelâmı felsefeye ve felsefeyi kelâma nasıl kattığı konusunda geniş bilgi için bkz.: Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Heyet, İstanbul 2001, Kitabevi Yayınları, Üçüncü Baskı, s. 619-622. İbn Haldun (ö. 808/1406) ise tıpkı Gazzâlî'nin kelâm ilmini felsefeye birleştirdiği gibi Râzî'nin de bunu gerçekleştirdiği ve bunun da eserlerine yansıdığını vurgulamaktadır. İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, Yedinci Baskı, c. II, s. 831 ve 895. Bu konuda Goldziher de benzer bir görüşe sahiptir. Kelâm ilminin temeli ve gelişimi ona göre Râzî ile farklı şekilde yön almıştır. Böylece kelâm, metodolojik olarak Aristo felsefesini kendine yön olarak seçti. Ignaz Goldziher, *Stellung der alten Islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, Berlin 1916, Verlag der Königlich-Akademie der Wissenschaften, s. 42.

⁵⁷ Abdülkadir Karahan, "Suyûtî", *İA*, c. XI, s. 258.

⁵⁸ Sadi Ebû Habib, *Hayâtü Celâleddîn es-Suyûtî mea'l ilmi mine'l-mehdi ile'l-lehdi*, Dimeşk 1993, Dâru'l-Menâhil, Birinci Baskı, s. 25.

⁵⁹ Sadi Ebû Habib, *a.g.e.*, s. 26; Yine Suyûtî'nin diğer önemli ve ilmi hayatına etki etmiş hocaları için bkz.: Sadi Ebû Habib, *a.g.e.*, s. 26-28.

arzuladığından İbn Hacer'in derslerine gittiği sırada onu da beraberinde götürmüştür. Babası ölümün yaklaştığını anlayınca oğlu Suyûtî'yi medresedeki dostlarına emanet etmiştir. Böylece onu himaye altına alan iki kişi vardı, bunlardan biri İbnu'l Hümmam (ö. 861/1457) diğeri de Celâleddîn el-Mahallî'dir. İlmî hayata oldukça erken denebilecek yaşlarda başlayan Suyûtî, Arap dili ve edebiyatı ile yoğun olarak meşgul oldu ve bu alanda birçok eser okudu. Bu esnada yoğun olarak istifade ettiği hocalarından biri Şemseddîn Muhammed el-Hanefî'dir (ö. 847/1443). Müfessir daha sonra Salih b. Ömer el-Bulkini'nin fıkıh derslerine iştirak etti. Hocası Bulkini'nin vefatına kadar derslerine katılmayı sürdüren Suyûtî, başkalarına ders vermek için hocasından icazet aldı. Kadıkudat İzzeddîn el-Kinani (ö. 767/1366), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ve Abdülaziz b. Muhammed el-Mikati ise onun diğer hocalarıdır. Müfessir on dört sene istifade ettiği hocası Kafiyeci'den (ö. 879/1474) hadis, tefsir, fıkıh usulü, hadis usulü ve Arap diline dair dersler gördü ve muhtelif ilimler için icazet elde etti. Genel itibariyle İslam ilimlerinin tümüne yakın ilgi gösteren Suyûtî, buna rağmen eğitiminde kelâm ilmiyle meşgul olmak istememiştir. Bunu, hocası Kafiyeci'nin ona kelâm ilmine dair *Envâru's-saâde* başlıklı eserini şerh etmeyi teklif etmesi fakat onun buna olumsuz cevap vermesinden anlıyoruz.⁶⁰ Suyûtî bunun yerine muhtelif hocalardan daha ziyade hadis ilmi dirayetine dair dersler görmeyi tercih etmiştir. Suyûtî doğduğu Mısır'dan neredeyse hiç ayrılmayıp sadece 869/1464-1465 senesinde hac vazifesi için Hicaz'a, Mekke şehrine⁶¹ ve 870/1466 senesinde üç aylık bir süre için İskenderiye ve Dimyat'a yolculuk etmiştir.⁶² 870/1466 senesinin başlarında Suyûtî tekrar Mısır'a döner ancak burada uzun bir müddet kalmadan Dimyat ve İskenderiye'ye yolculuk eder. Burada her ne kadar telif faaliyetlerini sürdürmese de, hadis naklinde bulunur ve telif ettiği eserleri okutur. Bazı modern araştırmacılar Suyûtî'nin Hindistan, Suriye, Yemen, Mağrib'e ve Takrur'a yolculuk ettiğini⁶³ ifade etse de, Sartain'a göre Suyûtî buralara gitmemiş ancak eserleri buralarda yayılmıştır.⁶⁴ 877/1472 senesine kadar yaşamını ilim tahsili ile geçiren Suyûtî, babasının ona miras bıraktığı Şeyhuniye Camiisi'ndeki fıkıh hocalığını⁶⁵ ve Şeyhuniye medresesindeki hadis hocalığını

⁶⁰ Halit Özkan, "Süyûtî", *DİA*, c. XXXVIII, s. 188.

⁶¹ Burada bazı hocalarla da görüşmeyi de ihmal etmez. Bunların arasında hadis hocası ve babasının talebesi olan Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Fahd da vardır. E. M. Sartain, *Jalâl al-Dîn al-Suyûtî Biography and Background*, Cambridge 1975, Cambridge University Press, Birinci Baskı, c. I, s. 39.

⁶² Halit Özkan, *a.g.md.*, *DİA*, c. XXXVIII, s. 189.

⁶³ Ömer Nasuhi Bilmen, *a.g.e.*, c. II, s. 625.

⁶⁴ E. M. Sartain, *a.g.e.*, c. I, s. 40-41.

⁶⁵ E. M. Sartain, *a.g.e.*, c. I, s. 37; Marlis J. Saleh, "Al-Suyûtî and His Works: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times to the Present", *Mamluk Studies Review*, 2001, c. 5, s. 74.

sürdü. Yaşamının belli bir döneminden sonra artık eğitim ve öğretime yoğunlaşmayı bırakıp telif faaliyetlerine ağırlık verdi. Müfessir yine belli dönemlerde tekkelerde şeyhlik makamını elde etti. Onu tasavvufa esas yönlendiren kişi Hümmamüddîn adlı büyük dedesi idi. O özellikle Baybarsiyye Hankahı şeyhliğine getirildikten sonra çok fazla öğrenci yetiştiremedi. Daha sonra Suyûtî, 906/1500 senesinde yalnızlığa çekilir ve 911/1505 senesinde Ravza adasında vefat eder.⁶⁶

Suyûtî on dokuz ve kırk sekiz yaşları arasındaki yaşamının büyük kısmını Sultan Kayıtbay'ın hükümdarlığı döneminde geçirmiştir. Onun yaşamı boyunca devlet adamlarıyla olan münasbetleri çok olumlu geçmemiştir. Sultan ile yaşamış olduğu bir hadise hayatında bir dönüm nokta olmuş, ilmi hayatına etki etmiş ve o bundan sonra salt ilimle meşgul olmaya başlamıştır.⁶⁷ Bu olay Suyûtî'nin Sultan Kayıtbay'ın saray makamına gidip onun yanında saygıdan dolayı eğilmemiş olmasından ibarettir. Sultan da bu olay üzerine çok öfkelenir. Bu durum kolay şekilde çözülebilecek iken Suyûtî'ye düşman olan sultanın yanındaki bazı kişiler duruma müdahil olur ve sultanı kıskırtır. Bunun üzerine sultan Suyûtî'yi devlet vazifelerinden uzaklaştırır. Suyûtî bundan sonra artık devlet ricali tarafından ve saraydan tevdi edilen görev teklifleri ile hediyeleri kabul etmez. Yaşanan bu olay Suyûtî'nin devletin imkânlarından faydalanmasına engel olmuştur.⁶⁸

Devlet ricaliyle bu olumsuz münasebetleri ve müçtehitlik iddiasının kabul görmemesi sebebiyle Suyûtî, tarihleri tam olarak belli olmamakla beraber⁶⁹ hayatında bir yarı inziva ve tam inziva dönemleri yaşamıştır. O, 889/1484 yılında müçtehitlik⁷⁰ 890-899/1485-1494 yılları arasında ise müceddidlik iddiasında bulunmuştur. Bir görüşe göre bu 896/1490-91 yılında gerçekleşmiştir. Her ne kadar müfessir bu dönemlere doğru hocalığı, ifta vazifesini ve

⁶⁶ Halit Özkan, *a.g.md.*, *DİA*, c. XXXVIII, s. 189.

⁶⁷ İ. H. İmamoğlu, *Celâleddîn es-Suyûtî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri (el-İtkân Örneği)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 44.

⁶⁸ İ. H. İmamoğlu, *a.g.e.*, s. 45-47. Bir görüşe göre Suyûtî'nin siyasi otorite ile olan kopuk ilişkisi onun müceddidlik iddiasının kabul görmemesinden sonra başlamıştır. Bu kabul görmeyişin sonucunda müfessirin kişiliğinde moral bozukluğu ve hayal kırıklığı gibi belirli farklılaşmalar oluşmuştur. Bu farklılaşmalar da onun hal ve hareketlerinde dikkatsiz ve haşin olmasıyla tebarüz etmiştir. Yine Suyûtî, sultanlardan maddi bir beklenti içerisinde değildi. Bu durum hassaten yaşamının sonlarına doğru inzivaya çekildikten sonra söz konusu olmuştur. Müceddidlik iddiasından sonra zaman zaman aşağılanıp onuru kırılan Suyûtî'nin değeri sonradan anlaşılmıştır. Bundan dolayı Memlük Sultanı Kansu Gavri bazı ikramlarda bulunmak isteyerek Suyûtî'nin gönlünü almayı amaçlamıştı. Ancak Suyûtî buna olumlu cevap vermedi. Suyûtî sadece yakın çevresindekilere, ailesi başta olmak üzere, itimat ediyordu. E. M. Sartain, *a.g.e.*, c. I, s. 106.

⁶⁹ E. M. Sartain, *a.g.e.*, c. I, s. 80.

⁷⁰ Rebecca Skreslet Hernandez, *Framing The Jurist: The Legal Persona of Jalal al-Din al-Suyuti*, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, Washington D.C. 2012, s. 70-71 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

muasırları ile münakaşaları bıraktıysa da daha önemli ve nüfuz sahibi insanlarla tartışmaya başladı. Sartain'a göre bunlar göz önünde bulundurulduğunda, onun kısmi inzivasını tarihsel olarak 891/1486-907/1501 seneleri arasına yerleştirmek gerekecektir. Tam inzivası ise bundan sonra gerçekleşmiştir.⁷¹ Böylece onun kısmi inzivaya çekildiğinde takriben kırklı yaşların başında olduğu anlaşılır.

Gördüğümüz üzere Suyûtî, yaşamında İslam ilimlerinin etrafında yoğunlaşan bir eğitim süreci ile temayüz eder. Bu da onun Râzî'yle olan en önemli farkıdır. Bundan sonra da göreceğimiz üzere onun zihin dünyası bir de mantık ilmine mesafeli tutum ile tebarüz etmektedir.⁷²

E. SUYÛTÎ'NİN İLMİ GELENEĞİ VE ZİHİN DÜNYASI

Suyûtî'nin ilmi hayatı Râzî'nin ilmi hayatına nazaran İslam ilimlerine yoğunlaşan bir çizgide seyretmiştir. Bu sade çizgi dolayısıyla Suyûtî, İslam ilimlerinin dışına çıkmadan ilmi hayatını sürdürmüş ve bu ilimlerde uzmanlaşmıştır. Bundan dolayı onun zihin dünyasındaki evrimleri ortaya koyabilmek Râzî'ye kıyasla daha kolay görünmektedir. Ancak her ne kadar eğitimi sade bir çizgide ilerlemiş olsa da, tefsir, hadis, fıkıh, usul-i fıkıh ve diğer İslam ilimlerinin belli bir derinliğe sahip olması,⁷³ onun bu ilimler arasında daha çok hangi geleneği temsil ettiği veya yakın olduğu konusunu net şekilde belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Buna rağmen Suyûtî'nin zihin dünyasını etki altında bırakan ilmi gelenekleri üçe ayırabiliriz:

- Suyûtî açık şekilde İbn Hacer el-Askalani mertebesine ulaşmayı arzuladığı hadis ilmini önemsemiş, yaşamının belli dönemlerinde hadis toplamış ve ezberlemiştir.
- Onun gayret gösterdiği, temsilcilerini koruyup yardımcı olduğu ve süluk ettiği tasavvuf onun zihin dünyasına etki etmiştir.⁷⁴ Ancak Suyûtî'nin tasavvuf ile

⁷¹ E. M. Sartain, *a.g.e.*, c. I, s. 82.

⁷² Suyûtî'nin mantık ilmine olan mesafeli tutumunun aynı şekilde Antik Yunan'dan miras alınan diğer, felsefe gibi ilimlere karşı var olup olmadığı ancak daha derin bir araştırma sonucu ortaya konabilecek bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

⁷³ Sadi Ebû Habîb, *a.g.e.*, s. 30; İyad Hâlid Tabba, *el-İmâmu'l-Hâfîz Celâleddîn es-Suyûtîma'lemetu'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, Dimeşk 1996, Dâru'l-Kalem, Birinci Baskı, s. 73.

⁷⁴ Sartain toplam üç adet tarikat veya silsile belirtir. Fakat ona göre Suyûtî'nin genç iken tarikat hırkasını giymesi, bir tarikatın yoluna girdiği anlamına gelmemektedir. Tam tersi bu hem zahiri hem batini ilimlerle meşgul olduğunun bir delilidir. Bunun yanı sıra Suyûtî, istikrarlı şekilde belli bir tarikatın usulünü uygulamamış, sadece bazı tasavvuf erbabından etkilenmiştir. Her ne kadar Sartain Suyûtî'nin Şazeli tarikatına mensup olduğu ifadesini tartışmalı görüp bunu bağlılığı için yeterli bir delil olarak görmese de, müfessirin bu konudaki

meşguliyeti diğer İslam ilimleriyle meşguliyetinden daha azdır ve bu da diğer ilimlerle ilgilenmeyi bıraktıktan sonra gerçekleşir.⁷⁵

- Son olarak Suyûtî'nin içtihat derecesine ulaştığı, bundan dolayı müçtehitlik iddiasında bulunduğu ve erken dönemlerden beri onunla meşgul olurken fetva verecek kadar kendini yetiştirdiği fıkıh ilmi de ona etki eden ilimlerin başında gelmektedir.⁷⁶ Dolayısıyla onun fıkıhçı kimliği de oldukça belirgindir. Nitekim o, otoritesine yapılan saldırılara karşı eserleri ve fetvaları ile kendi ilmi şahsiyetini kurma ve savunma amaçlı karşılık vermiştir.⁷⁷

Böylece onun hadis toplayarak ve ezberleyerek önem verdiği hadis ilmi, tarikat şeyhliği mertebesine ulaştığı tasavvuf ilmi ve hassaten yaşamının belli dönemlerinde müçtehitlik iddiasında bulunduğu fıkıh ilmi Suyûtî'nin zihin dünyasını etkilemiş ve onda yer edinmiştir. Yine bu üç ilmin de onun temsil ettiği ilmi gelenek olduğunu söyleyebiliriz. Suyûtî'nin yaşamının belli dönemlerinde ısrarla müçtehitlik iddiasında bulunması fıkha, hadis ve tasavvuftan daha fazla ilgi duyduğunu ve esasen müçtehit kimliği ile anılmak istediğini de göstermektedir. Suyûtî'nin hadis toplama ve ezberlemesini yaşamının başlarında gerçekleştirdiği, tarikat şeyhliğini de yine salt yaşamının bir döneminde ifa ettiğini ancak müçtehit kimliğinden hiçbir zaman uzak durmak istemediğini görüyoruz. Nitekim o yaşamının genelinde ısrarla müçtehitlik iddiasında bulunduğundan dolayı akranlarından tepki toplamıştır.

şahitliğinin delil olarak yeterli olmayacağı temelsiz bir ifade olarak karşımızda durmaktadır. E. M. Sartain, *a.g.e.*, c. I, s. 34-35.

⁷⁵ E. M. Sartain, *a.g.e.*, c. I, s. 37.

⁷⁶ Müellifin ifadesine göre Suyûtî'nin tefsir ilmine ilgi duyması esasen hadis ilmine ilgi duymasından kaynaklanır. Zira onun hadisçi karakterini, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsûr bi'l-me'sûr* adlı tefsir eseri yansıtır. O bu eserinde Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve tabiuna ait olan tefsir rivayetlerin tümünü toplamıştır. Ayrıca bu rivayetler hadis ilminin de konusunu teşkil etmektedir. Suyûtî'nin tefsir eserinde rivayetleri toplaması onun aynı zamanda hadis nakilcisi olduğunu gösterir. O, hadis rivayetlerini Kur'an ilimlerine hizmette kullanmıştır. Tahir Süleyman Hamûde, *Celâleddin es-Suyûtî asruhû ve hayatuhû ve âsâruhû ve cuhûduhû fi'd-dersi'l-lugavî*, Beyrut 1989, el-Mektebetü'l-İslâmî, s. 148. Suyûtî bağlamında bu bilgi kaynaklarda sıkça yer almaktadır. Ancak onun tefsirinde rivayetleri kullanmasının sebebinin hadis âlimi olmasına hasretmek doğru olmaz. Zira daha sonra görüleceği üzere onun için tefsir, rivayettir. O halde bu bilgiyi doğru addetmek mümkün olmamaktadır. Bilgi doğru kabul edilirse şayet onun tasavvuf ve fıkıhta derinleşmiş bir âlim olarak tefsirinde neden bu alanla ilgili bilgiler nakletmediğini de düşünmek gerekecektir. Esasen Suyûtî'nin tefsiri rivayet olarak görmesi ve bunun dışında ayetler üzerinden ele alınan bilgileri farklı eserlere bırakması bunun nedenini teşkil etmektedir. Suyûtî her klasik âlim gibi muhtelif alanlarda ciddi bir birikime sahiptir. Ancak bir alanın konularını diğer bir ilmin uygulamasında işlememiştir.

⁷⁷ Hernandez, *a.g.e.*, s. 3.

Suyûtî, şahsiyetini belirleyen fıkıh ilminde içtihat mertebesine ulaştığını *Savnu'l-mantık*'ın mukaddimesinde dile getirmektedir. O yaşamında sürdürdüğü müçtehitlik iddiası sonucunda saldırılara maruz kalır ve düşmanları bundan sonra müçtehitlik için mantık ilmini bilmenin şart olduğunu savunur. Suyûtî de birilerinin içtihadın şartlarından bir tanesinin mantık ilmine vukufiyet olduğunu iddia ettiğini belirtir. Bazı kişilere göre Suyûtî, mantık ilmine vakıf değildi. O, mukaddimesinde buna cevap verir ve mantık ilmine, bildiğini zannedenlerden ve münazaralarında kullananlardan daha iyi vakıf olduğunu iddia eder. Burada ayrıca Muhyiddîn el-Kâfiyeci'den ders aldığı ifade eden Suyûtî, Kafiyeci'yi akli ilimlerdeki hocası olarak tanıtır.⁷⁸ Suyûtî'ye göre müçtehitlik için mantık ve kelâm ilmine vakıf olmak gerekmemektedir. Ayrıca âlimlerin hepsi yanlışa düştüğünde sadece o doğru görüşe ulaşabilecek kapasitede ve durumdadır.⁷⁹ Suyûtî ayrıca mütçehitlik iddiasını dile getirdikten sonra, iddiası her nedense çağdaşlarının büyük bir kısmı tarafından kabul görmemiştir.⁸⁰

Yukarıda aktardığımız ilmi gelenekler dışında Suyûtî'nin zihin dünyasını belirleyen bir nokta da onun bir sonraki başlıkta aktaracağımız mantık ilmine mesafeli tutumudur. Bunu zihin dünyasında meydana gelen farklı dönüm noktalarla düşünebiliriz. Suyûtî *et-Tahaddus bi ni'metillah* adlı otobiyografisinde mantık ilmine dair olan *İsagoci* başlıklı eseri ve Şemseddîn el-Hanefî'ye ait olan bu eserin şerhini okuduğunu ifade etmektedir. Ancak bir süre sonra müfessir, bir hocasının mantık ilmindeki eksik bilgisi dolayısıyla hiddetlenir. O bundan dolayı âlimlerin mantık ilmine karşı olduklarını içeren ifadelerini, hassaten İbn Salah'ın (ö. 643/1245) ifadelerini, hüccet kabul ederek mantığa tamamen mesafe alır. Son aşamada ise ki bu da Suyûtî'nin mantık hakkındaki son evrimini teşkil etmektedir, hocası Bulkini'ye mantık ilmi hakkında ne düşündüğünü sorar. Bunun üzerine hocası da sesini yükselterek mantık ilmini tahsil etmenin haram olduğunu ifade eder. Hocasının bu cevabından sonra Suyûtî artık mantık ilmiyle meşgul olmayı bırakır. Bu dönüşümden sonra Suyûtî, hadis ilminin en şerefli ilim olduğunu ifade eder ve buna ciddi şekilde kani olur.⁸¹

⁷⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-keâm an fenni'l-mantık ve'l-keâm*, thk. Ali Sami en-Naşir, y.y. t.y., c. I, s. 33-34; Hernandez, *a.g.e.*, s. 122 ve 123.

⁷⁹ Halit Özkan, *a.g.md.*, *DİA*, c. XXXVIII, s. 191.

⁸⁰ E. M. Sartain, *a.g.e.*, c. I, s. 68.

⁸¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *Kitâbu't-tahaddus bi ni'metillah*, thk. E. M. Sartain, y.y. t.y., el-Matbaatu'l-Arabîyyeti'l-Hadîse, s. 241-242; Hernandez ayrıca çalışmasında Suyûtî'nin mantık ilminden yüz çevirişinin İbn Salah'inkine paralellik arz ettiğini ifade eder. O bunun yanı sıra Suyûtî ve İbn Salah'ın bu durumları Gazzâlî'nin

Böylece Suyûtî, ilk önce mantık ilmine dair *İsagoci* başlıklı eseri ve Hanefî'nin buna dair şerhini okur, daha sonra hocası Bulkini'nin fetvası üzerine mantık ilminin tahsilinden kesin olarak vazgeçip uzak durur. Bu aşamalar da onun zihin dünyasındaki dönüm noktaları ve belli bir gelişimi yansıtmaktadır.

F. SUYÛTÎ'NİN ZİHİN DÜNYASINDAKİ MANTIK İLMİNE MESAFELİ TUTUMU

Suyûtî Râzî'nin aksine Antik Yunan'dan elde edilen mantık gibi ilimlere mesafeli yaklaşmıştır. Onun mantık ilmine mesafeli duruşu aynı zamanda zihin dünyasındaki tecdid geleneği etkisini açığa çıkarmaktadır.

Suyûtî'nin müceddidlik iddiası ve mantık ilmine mesafeli yaklaşımı kendini özellikle belli bir düşünceyle göstermektedir. Suyûtî, asrın müceddididir ve Sünnet ile hemhal olması gerekir. Ona göre Sünnet'i bilmeyen ve onunla hemhal olmayan kişilerin yolundan gidip onların ilimlerini okumak da doğru değildir.⁸² Dolayısıyla o bu kişilerin ortaya koyduğu ilimlerin tahsiline olumlu bakmamakta ve özellikle mantık ilminin tahsilini haram olarak görmektedir.⁸³ Eğer bu ilimleri okuyup öğrenmek caiz olsaydı, yine de Suyûtî bunları dini ilimlerden saymaz ve öğrenmezdi. Nitekim o, bu ilimlere şüpheyle bakmakta idi. Zira ona göre bu disiplinler İslam öncesi kaynaklardan elde edilmiştir.⁸⁴ Esasen müceddidlik, tanımı itibariyle dinde belli bir tecdidi gerekli görür ve bu tecdidin ne şekilde elde edilmesi gerektiğini belirler. Bu tecdid daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kur'ân ve Sünnet'e yeniden dönüş olarak kabul edilir. Tecdid geleneğine göre kişi, daima Kur'ân ve Sünnet ile hareket etmeli ve sadece bu iki ilim minvalinde ilerlemelidir.⁸⁵ Mantık ilminin Antik Yunan'dan

hayatının sonuna doğru mantık ve felsefe konusunda meydana gelen evrime benzerlikler içerdiğini belirtir. Hernandez'in ifadesine göre Suyûtî ve İbn Salah'ın bu durumları birbirlerine o kadar benzer ki bir kişi bu yüz çevirişlerinin birinde klişeli bir tavrın olabileceğinden şüphelenebilir. Bunun için bkz.: Hernandez, *a.g.e.*, s. 123.

⁸² Tahir Süleyman Hamûde, *a.g.e.*, 149.

⁸³ Tahir Süleyman Hamûde, *a.g.e.*, 149. Suyûtî'ye göre mantık oldukça zararlı, zemmedilmiş ve meşgul olunması haram olan bir ilimdir. Özellikle heyûlâ kavramından dolayı mantık ayrıca felsefe ve zındıklığa da kapı aralamaktadır. Suyûtî heyûlâyı küfür olarak telakki etmektedir. Mantık ilminden elde edilebilecek dini ve dünyevi asla bir takım faydalar olamaz. Neticede Suyûtî'ye göre felsefeye bir giriş olan mantık ilminin öğrenimi haramdır. Dolayısıyla felsefe de haramdır. Suyûtî her ne kadar İbn Teymiyye'nin etkisi altında kaldıysa da, onun mantık ilmiyle meşguliyetinin haramlığı konusundaki meşruiyeti mezhep imamı İmam Şafîi'ye dayanmaktadır. Bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Kavlü 'l-muşrig fi tahrîmi 'l-mantik*, thk. Seyyid Muhammed Seyyid Abulvehhab, Kahire 2008, Dâru'l-Hadîs, s. 96.

⁸⁴ Alnoor Dhanani, "Suyuti", *EA*, s. 1113.

⁸⁵ Ella Landau Tasserou, "The Cyclical Reform: a study of the mujaddid tradition", *Studia Islamica*, 1989, sy. 70, s. 79.

miras alınan bir disiplin olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu karşı oluşun felsefe için de geçerli olabileceği ihtimal dahilindedir.⁸⁶ Bir görüşe göre Suyûfî'nin mesafeli yaklaştığı salt mantık ilmi değildir. O esasen Antik Yunan'dan İslam geleneğine alınan ilimlerin tümüne karşı durmuş ancak özellikle mantık ilmine vurgu yapmıştır.⁸⁷

Suyûfî'nin telif ettiği bazı eserler⁸⁸ de esasen bize bu etkiyi dışa vurmakta ve doğrulamaktadır. Bu eserler aynı zamanda İslam'da kelâm ile mantık ilminin menşei ve değeri konusundaki görüşlerini içermektedir. O ilmi gelişiminin bazı merhalelerinde kelâm ve mantığın menşei ve değeri konusunu tartışmaya açmıştır. Bu da zihin dünyasındaki mantık ilmine olan mesafeli tutumu pekiştiren bir husus olmuştur. Bunun sonucunda İslam'da kelâm ve mantık karşıtlığının tarihi hakkında zengin veriler ortaya çıkmıştır.⁸⁹ Onun telif ettiği bu eserlerde mantığa olan bu mesafeli duruşunu okuyabiliyoruz. Örneğin *el-Kavlu 'l-muşrig* adlı eserinde kırk adet âlimin mantık ilmine karşı oluşunu yirmi sekiz adet esere atıfta bulunarak ortaya koyduğu için aynı zamanda diğer âlimlerin bu duruşunu serdettiği, bunlara dayandığı ve tutumunu bu şekilde ortaya koyduğu söylenebilir.⁹⁰ Bunun yanı sıra Suyûfî'nin *Savnu 'l-mantık ve 'l-keîâm an fenni 'l-mantık ve 'l-keîâm* başlıklı eseri de birçok âlimin mantık ilmine karşı olduğunu göstermektedir.⁹¹

Bu çerçevede Suyûfî'nin zihin dünyasındaki mantık ilmine olan mesafeli tutumunu göstermesi bakımından onun mantık ilminin zemmine dair telif ettiği eserleri önemine binaen kronolojik olarak şu şekilde sıralayabiliriz. Bu eserler genel itibariyle mantık ilminin öğrenimini haram sayan âlimlerin görüşlerini içermektedir.⁹²

- *el-Kavlu 'l-muşrig fî tahrîmi 'l-iştigâl bi ilmi 'l-mantık*

⁸⁶ Bu konuda Goldziher'in görüşleri şu şekildedir. Her ne kadar burada vurgu mantık ilmine yapılırsa da, Suyûfî'ye göre mantık aynı zamanda felsefeye bir giriştir. Buna göre felsefeyle de ilgilenmek doğru değildir. Ignaz Goldziher, *Stellung der alten Islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, s. 36.

⁸⁷ Marlis J. Saleh, *a.g.m.*, s. 76.

⁸⁸ Mufti Ali doktora tezinde Suyûfî'nin dört eserini İslam düşünce geleneğindeki mantık ve kelâm ilmine karşıtlık açısından tahlil eder. Bu eserler kronolojik sırayla *el-Kavlu 'l-muşrig fî tahrîmi 'l-mantık*, *Cehdu 'l-karîha fî tecrîdi 'n-nasîha*, *Savnu 'l-mantık ve 'l-keîâm an fenni 'l-mantık ve 'l-keîâm* ve mantık ilminin yasaklanmasına dair olan fetvasıdır. Bkz.: Mufti Ali, *Muslim Opposition to Logic and Theology in the Light of the Works Jalâl al-Dîn al-Suyûfî*, Leiden Üniversitesi, Leiden 2008, s. 30 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

⁸⁹ Mufti Ali, *a.g.e.* s. 1.

⁹⁰ Mufti Ali, *a.g.e.*, s. 30.

⁹¹ Mufti Ali, *a.g.e.*, s. 144.

⁹² Suyûfî bunu mantık ilmi hakkında yazdığı fetvada dile getirir. Bunun için bkz.: Celâleddîn es-Suyûfî, *el-Kavlu 'l-muşrig fî tahrîmi 'l-mantık*, s. 96; Hernandez, *a.g.e.*, s. 8.

Suyûtî bu eserini kaleme alırken henüz on sekiz yaşında idi.⁹³ O bu eserin telif tarihini *Savnu'l-mantık* başlıklı eserinde hicri 867/1462-1463 veya 868/1463-1464 olarak ifade etmektedir. Suyûtî bu eserde âlimlerin mantık ilmini zemmine ve haramlığına dair görüşleri ele almıştır.⁹⁴

- *Cehdu'l-karîha fî tecrîdi'n-nasîha*

İkinci sırada 888/1483-1484 senesinde *Cehdu'l-karîha* adlı eseri gelmektedir. Bu eser İbn Teymiyye'nin *Nasîhatu Ehli'i-îmân fî'r-red alâ mantiki'l-yûnân* adlı eserin bir muhtasarıdır. Eser, *Kavlu'l-muşrig*'den sonra ve *Savnu'l-mantık*'tan önce kaleme alınmıştır. Suyûtî, müçtehitlik iddiasından sonra muasırlarından sadır olan olumsuz tepkiler ve onların bu iddiayı reddetmeleri ile beraber bu eseri telif etmiştir.⁹⁵

- *Savnu'l-mantık ve'l-keâm an fenni'l-mantık ve'l-keâm*

Suyûtî bu eserinde âlimlerin mantık ilminin zemmi ve haramlığı görüşlerine temas etmektedir. Eser müfessirin mukaddimede belirttiği üzere İbn Teymiyye'nin *Nasîhatu Ehli'i-îmân fî'r-red alâ mantiki'l-yûnân* başlıklı eserini ihtisar ettikten sonra tarafından telif edilmiştir.⁹⁶

- *Mantık ilmine karşı bir fetva.*⁹⁷

Suyûtî, fetvasını İbn Teymiyye'nin eserini ihtisar ettikten sonra kaleme aldığını dile getirmektedir.⁹⁸ Onun bu fetvası mantık ilmi hakkında kendi görüşünü içermektedir.

Suyûtî'nin mantık ilminin haramlığı konusunda münazaraya giriştiği de söylenir. Sartain'a göre onun ilk münazarası hicri 866/1461-1462 senesinde mantık ilminin haramlığı üzerine idi.⁹⁹

⁹³ Suyûtî'nin bu eserini kaleme aldığı on sekiz yaşında olduğu göz önünde bulundurulduğunda onun mantık ve diğer ilimlere olan mesafeli tutumunda daha sonra bir değişimin olabileceğini göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Mufti Ali, *a.g.e.*, s. 33.

⁹⁴ Suyûtî'nin bu eserini on sekiz yaşında telif ettiği düşünülürse, onun mantık ilminin tahsili konusundaki düşüncelerinin daha sonra değişmiş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Celâleddin es-Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-keâm an fenni'l-mantık ve'l-keâm*, thk. Ali Sami en-Naşir, y.y. t.y., c. I, s. 33.

⁹⁵ Celâleddin es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 33-34.

⁹⁶ Celâleddin es-Suyûtî, *Savnu'l-mantık ve'l-keâm an fenni'l-mantık ve'l-keâm*, c. I, s. 33-34.

⁹⁷ Mufti Ali, "A Statistical Portrait of the Resistance to Logic by Sunni Muslim Scholars Based on the Works of Jalâl al-Dîn al-Suyûtî", *Islamic Law and Society*, 2008, c. 15, sy. 2, s. 254.

⁹⁸ Mufti Ali, *a.g.e.*, s. 153.

Burada yeri gelmişken onun zihin dünyasının bu özelliklerini eleştiri bağlamında değerlendirelim. Şayet Suyûtî, kat'î surette mantık ilminin tahsiline karşıysa, yaşamında kelâmla ilgilenmeye de mesafeli yaklaştıysa, neden *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl* adlı eserinde ayetlerden örneğin kelâma dair konular istinbat etmektedir? Bu soruya, Suyûtî'nin *tefsir-te'vil* bağlamında yöntemsel bir tutarlılığa sahip olduğu ve tefsir ile te'vilin birbirinden görünür şekilde ayrılarak uygulanması gerektiği düşüncesiyle cevap verebiliriz. Yani tefsir uygulamasını içeren bir eser bu alanlara dair bilgiler içermemelidir. Te'vil, Suyûtî için tefsirin dışında bir uygulama olduğundan Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şeyin varlığı iddia edilmiş olabilecektir. Buna rağmen onun zihin dünyasındaki mantık ilmene mesafeli tutumu da eleştirisinin arka planında olduğu düşünülebilir. Ancak gayet tabii eleştirinin etkenlerini onun zihin dünyasındaki bu özellikleriyle sınırlı görmek de doğru olmayacaktır.

Bunun dışında Suyûtî'nin zihin dünyasında belki de bir İbn Teymiyye etkisinden bahsedilebilir. Zira Suyûtî onun *Nasîhatu ehli'l-îmân fî'r-red alâ mantiki'l-yûnân* başlıklı eserinin *Cehdu'l-karîha fî tecribeti'n-nasîha* adında bir muhtasarını oluşturmuştur. Bu da esasen yine Suyûtî'nin zihin dünyasındaki bu tutumunu doğrulamakta ve ayrıca onun Antik Yunan'dan elde edilen diğer ilimlere de mesafeli yaklaşmış olabileceği ihtimalini desteklemektedir. Nitekim İbn Teymiyye'nin bu eseri sadece mantıkla ilgili eleştiriler içermez aynı zamanda filozof ve kelâmcılarla ilgili tenkitler de ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu eserin kelâmcılar, filozoflar ve mantıkçılara eleştiriler içerdiği gerçekliği Suyûtî'deki mesafeli duruşun da sadece mantıkla sınırlı olmadığı ihtimalini doğurmaktadır. Zira o bu eseri özetlemiştir.¹⁰⁰ İbn Teymiyye bu eserinde muayyen olarak İbn Sina'nın yeniden dirilmeyi ve meadı yani ahirete geri dönüşü yalanladığını eleştirir¹⁰¹ ve Aristo ile diğer yunan filozofları müşrik olarak değerlendirir. Onlar putlara ve yıldızlara tapmıştır.¹⁰² Filozoflarla birlikte mütekellimleri de eleştiren İbn Teymiyye esasen eserinin mantıkçılar ibaresini taşıması bu konulara değinmesine engel olmamıştır. Onun buradaki amacının yunan geleneği ve bu

⁹⁹ E. M. Sartain, *a.g.e.*, c. I, s. 53. Suyûtî'ye göre cahilliğin çoğaldığı bir devirde hakkı konuşan tek âlim oydu. Diğer âlimler ise cahillikten nasiplerini almışlardı. İşte bunun sonucunda Suyûtî ilk önce müçtehitlik ve müceddidlik iddiasında bulunmuştur. müçtehitlik iddiasına ise Sartain'a göre ilk 880/1475-1476 senesinin sonunda kaleme aldığı eserlerinde rastlanılmaktadır. E. M. Sartain, *a.g.e.*, c. I, s. 61.

¹⁰⁰ Yine Suyûtî'nin telif ettiği, İbn Teymiyye'ye ait eserin muhtasarında filozof, mantıkçı ve kelamcılara olan aynı eleştiriler için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *Cehdu'l-karîha fî tecrîdi'n-nasîha*, Beyrut 2009, el-Mektebetu'l-Asriyye, Birinci Baskı.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Nasîhatu ehli'l-îmân fî'r-red alâ mantiki'l-yûnân*, thk. Abdussamed Şerefüddin, Beyrut 2005, Muessesetu'r-Reyyân, Birinci Baskı, s. 326-327.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Nasîhatu ehli'l-îmân fî'r-red alâ mantiki'l-yûnân*, s. 328.

geleneğin yönteminden etkilenen kelâm ilmini eleştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o mütekellimlerin ve filozofların galatları,¹⁰³ filozofların ihtilaflarının çokluğu¹⁰⁴ ve filozofların Allah'ın en cahil yaratılmışları olduğu¹⁰⁵ yönünde başlıklar da kullanır. Bu sebepler göz önünde bulundurulduğunda, İbn Teymiyye'nin ve ondan etkilenip bu eseri özetleyen Suyûtî'nin sadece mantıkçıları eleştirmekle kalmadığı daha çok bir düşünce geleneğinin eleştirisini gerçekleştirdiği düşünülebilir. Zira Suyûtî, *Kavlu'l-muşrig*'de zamanın değişmesi ve ilimlerin çoğalmasıyla bi'dat ehli, Ehl-i Kur'ân ve Ehl-i Sünnet'in içerisine karıştığını belirtir. Ehl-i Kur'ân ve Ehl-i Sünnet âlimlerine mantık ilmi ve diğer felsefî ilimlerle meşgul olmak süslü ve güzel gösterilmiştir. Bu ilimlerle uğraşanların arasında dini ilimlerde derinleşmiş olan hiç kimse yoktur. Bu ise ne asli ne de fer'i bir konuda gerçekleşmiştir. Ancak buna rağmen onlar bu konuda zaman sarf etmiştir. Suyûtî devamında onların şeyhlerinden bazısını yaşamını bu ilimlerin tahsilinde heba ederken gördüğünü vurgular. O kadar ki onlar artık geç denecek bir yaşa ulaşır. Onlardan birine çok basit bir meselede, istinca hakkında soru sorulur ancak bu kişi buna cevap veremez.¹⁰⁶ Suyûtî esas itibarıyla bu ilimlerin eğitim ve öğretimde gerekli olmadığı, felsefe, mantık ve metafizik gibi ilimlerin gereği gibi ve yerli yerinde yani her ilmin kendi ürününde kullanılmadığında sapkın düşünce, küfre ve inançsızlığa götüreceği kanaatindedir.¹⁰⁷

Suyûtî'nin, İbn Teymiyye'nin eserinden oluşturduğu muhtasarın yanı sıra *Savnu'l-mantık* başlıklı eserini telif ederken İbn Teymiyye'nin görüşlerinden etkilendiği söylenebilir. Bu ise eserin yazım diliyle kendini açığa vurmaktadır. Yazım dili olarak Suyûtî, mantık ilminin menşei ve ve Me'mun'un mantık ilmini İslam düşünce geleneğine dahil etmesi gibi meseleleri ele alırken İbn Teymiyye'yi referans almaktadır. Suyûtî'nin daha önce aktardığımız mantık ilmi hakkındaki fetvası da İbn Teymiyye'den etkilendiğini göstermektedir. Zira onun bu fetvası İbn Teymiyye'ninki ile paralellik arz etmektedir.¹⁰⁸ İbn Teymiyye üzerinden kendinde var olan bu Selef düşünce geleneği etkisi dışında Suyûtî, bir görüşe göre eserlerinde bölüm bölüm ifrata kaçan Selefî fikirler de savunmakta, bundan

¹⁰³ İbn Teymiyye, *Nasihatu ehli'l-îmân fi'r-red alâ mantiki'l-yûnân*, s. 356.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *Nasihatu ehli'l-îmân fi'r-red alâ mantiki'l-yûnân*, s. 379.

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Nasihatu ehli'l-îmân fi'r-red alâ mantiki'l-yûnân*, s. 438. Ayrıca Suyûtî'nin İbn Teymiyye'den etkilendiğini mantık ilmi hakkındaki eserlerinde yaptığı alıntılardan anlıyoruz. Bunlardan bir tanesi için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Kavlu'l-muşrig fi tahrîmi'l-mantık*, s. 150.

¹⁰⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Kavlu'l-muşrig fi tahrîmi'l-mantık*, s. 131-132.

¹⁰⁷ Suyûtî bunu mantık ilmi hakkında yazdığı fetvada dile getirir. Bunun için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Kavlu'l-muşrig fi tahrîmi'l-mantık*, s. 96; Hernandez, *a.g.e.*, s. 8.

¹⁰⁸ Mufti Ali, *a.g.e.*, s. 161.

hareketle zihin dünyasının Selefî-Eş‘ari çizgide durmakta, ayrıca sahih olmasa bile rivayetlere bağlı kalmakta ve bu da onun Selefî geleneğine bağlı olduğunu göstermektedir.¹⁰⁹

Suyûtî ve İbn Teymiyye gibi âlimlerinin Antik Yunan mirası olan ilim ve bilgilere, felsefe ve mantık başta olmak üzere, mesafeli tutumları genel bir karakteristik oluşturduğu söylenebilir.¹¹⁰ Eleştiri bağlamında düşündüğümüzde ise şunlar ihtimal dahilindedir. Eleştiriye yönelen ilk âlimin İbn Teymiyye olduğu göz önünde bulundurulduğunda, “eleştirinin silsilesi” başlığında da bunu görme imkânına sahip olacağız, Selef düşünce geleneğinin ve bu gelenekte var olan Antik Yunan’dan alınan ilimlere mesafeli yaklaşımının eleştirinin arka planında olabileceğini ve bu nedenle Suyûtî’nin özellikle felsefeyle ilgili konuların varlığı da tenkit noktası olarak belirttiğini düşünebiliriz. Böylece Râzî’nin zihin dünyasındaki felsefî-keâmî etki nedeniyle Suyûtî tarafından onun zihin dünyasındaki bu tutum dolayısıyla eleştiriye maruz kaldığı iddia edilebilir. Râzî’nin İslam düşünce ve ilimleri geleneğinde Antik Yunan geleneğinin ilimlerini tahsil eden bir âlim olduğu ve hatta bir filozof olarak da kabul gördüğünü belirtmiştik. Bu yönüyle Suyûtî’nin eleştirisi, belki de iki farklı düşünce geleneğine mensup iki büyük âlimin tefsir ilmini yansıtmaya şekillerine yöneltilen bir eleştiri olduğu da düşünülebilir. Ancak daha sonra da göreceğimiz üzere eleştirinin öncülleri veya onu söyleten amilleri bununla sınırlamak doğru olmayacaktır. Bu bağlamda ayrıca ikinci bölümde ele alacağımız üzere Suyûtî’nin teorik bir tefsir bakış açısı ve kavrayışı ortaya çıkacaktır. Bu da eleştiriye söyleten ve telaffuz imkanını sağlayan en önemli ve temel husus olacaktır. Nitekim eleştiriye tanıttıktan sonra ikinci bölümde bu hususu görmüş olacağız.

¹⁰⁹ Salih Sabri Yavuz, “Süyûtî”, *DİA*, c. XXXVIII, s. 203.

¹¹⁰ Ignaz Goldziher, *Stellung der alten Islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, s. 40.

BİRİNCİ BÖLÜM:
SUYÛTÎ'NİN RÂZÎ'YE ELEŞTİRİSİ

Bu bölümde çalışmamızın sorununu ve çıkış noktasını teşkil eden Suyûtî'nin Râzî'ye eleştirisini farklı yönleriyle ele alacağız. Amacımız bu eleştiriye tanıtıp Suyûtî'nin eleştiriye hangi bağlamda belirttiğini, maksadını, *el-İtkân*'daki bağlamını, tarihçesini ve âlimlerce farklı telaffuz şekilleriyle eleştiriye kazandırılan çerçeveyi ortaya koymaktır. Bu incelememizde öne çıkacak önemli başlıklar eleştirinin tanıtımı, eleştirinin Suyûtî'nin dünyasındaki yeri, eleştirinin kastı, eleştirinin silsilesi, eleştirinin çözümlenmesi, Takıyyüddîn es-Sübki'nin ve diğerlerinin eleştiriye karşı eleştirisi konularıdır. Aynı zamanda çalışmamızın bir gerekçesi olan eleştiri böylece farklı yönlerden incelenmiş olacak ve sonraki bölümlerin temelini oluşturacaktır.

I. SUYÛTÎ'NİN RÂZÎ'YE ELEŞTİRİSİ

Suyûtî, İslam ilimleri tarihinin çokça eser telif etmiş âlimlerinden kabul edilir. Özellikle onun tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasında yazdığı *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, *et-Taḥbîr fî ilmi't-tefsîr*, *ed-Dürri'l-mensûr fî t-tefsîr bi'l-me'sûr*, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl*, *Katfu'l-ezhâr fî keşfi'l-esrâr* ve *Mu'teraku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân* gibi eserleri günümüze kadar ulaşan bu alanın en meşhur ve önemli olanlarıdır. Bunlardan *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* günümüzde tefsir ve Kur'ân araştırmalarında yapılan çalışmaların temel referans ve başucu kaynağı olarak kabul görmekte ve karşımıza çıkmaktadır. Bizim de çalışmada sıkça faydalanacağımız ve eleştiriye aktaracağımız *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tefsire giriş mahiyetinde bir Kur'ân ilimleri ansiklopedisidir. Suyûtî, 958/1551 senesinde¹¹¹ tamamladığı bu eserini *Katfu'l-ezhâr fî keşfi'l-esrâr* başlıklı eserinde şu sözlerle tanıtmaktadır:

”فأجل ما وضعت من ذلك: كتاب الإتيان في علوم القرآن، وهو كالمقدمة لمن يريد التفسير، وأكثره قواعد كلية. وفيه من الفوائد ما لم يجتمع في غيره. وهو يشتمل على ثمانين نوعاً.“

el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân -bu tefsir ve Kur'ân ilimleri eserleri içerisinde hazırladığım en dikkat çeken ve değerlisidir. Tefsiri arzulayan bir kişi için bu eser, mukaddime mahiyetinde olup büyük çoğunlukta külli

¹¹¹ Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mektebetu'l-Celâl es-Suyûtî*, Rabat 1977, Dâru'l-Mağrib, s. 53.

kaideler içermektedir. Ayrıca *el-İtkân*, onun dışında olan başka eserlerde bulunmayan faydalar içermekte ve seksen bölümden¹¹² oluşmaktadır.¹¹³

”وقد تم هذا الكتاب بحمد الله والحمد- وفيه من النفائس المهمة ما لا يستغني عنه النظر في القرآن.“

“Allah’a hamd olsun bu kitabı, *el-İtkân*’ı yazmayı tamamladım. İçerisinde Kur’ân okuyucusunun müstağni kalamayacağı birçok önemli kanun ve husus var.”¹¹⁴

el-İtkân’ın önemini ve değerini bu şekilde ifade eden Suyûtî, bu eserinde bazı müfessirlerin tefsir eserlerinde yansıttığı Kur’ân’a yaklaşımına, onu yorumlamadaki yöntem ve tefsirin bu müfessirlerce yansıttığı yazım diline yönelik eleştirilere yer vermektedir. Bunlardan bir tanesi de onun Râzî’ye yönelttiği eleştiridir. “Eleştirinin tanıtımı” başlığında aktaracağımız bu eleştiri, *el-İtkân*’ın “müfessirlerin kategorileri” (“fî tabakâti’l-müfessirîn”)¹¹⁵ adlı bölümünde yer almakta, tefsir ilmini ve onun yazımını ilgilendiren temel bir sorunsalı ortaya çıkarmaktadır. Bu sorunsalın özellikle müfessirlerin tanıtıldığı bir bölümde Suyûtî tarafından dile getirilmesi esasen müfessirlerin Kur’ân’a yaklaşımlarında gizleyemeyip, tam tersi yansıttığı farklı ilimlerin muhtevasıyla doğrudan ilgili olduğunu göstermektedir. Tefsirin yazımında müfessirlerin etki altında kaldığı ilimler onların bu yazım sürecini doğrudan etki altında bırakmıştır. Nitekim Suyûtî, Râzî’ye eleştiriyi yöneltirken ‘aklî ilim sahipleri’ nitelemesini kullanır.¹¹⁶ Bu da esasen eleştirinin ortaya çıkardığı sorunsalın en temelde müfessirlerin yaşamında yoğun olarak meşgul olduğu ilimleri tefsirin uygulamasına yansıtılmalarındaki meşruiyeti sorguladığını göstermektedir.

A. ELEŞTİRİNİN TANITIMI

Bu başlık altında çalışmaya konu olan Suyûtî’nin Râzî’ye eleştirisini tanıtacağız. Bununla esas amacımız tefsir ilmi geleneğinde ve onun kaynaklarını oluşturan eserlerde Râzî’nin tefsir yazımı ve uygulaması bağlamında böyle bir eleştirinin telaffuz edildiğini serdetmektir. Bundan önce çalışmamızın giriş bölümünde Râzî ve Suyûtî’nin İslam düşüncesi

¹¹² Bu bölümlerin isimleri için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu’l-ehzâr fî keşfi’l-esrâr*, thk. Muhammed el-Hammâdî, Katar 1994, Birinci Baskı, c. I, s. 91-95. Yine bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 2008, Muessesetu’r-Risâle, Birinci Baskı, s. 827-832.

¹¹³ Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu’l-ehzâr fî keşfi’l-esrâr*, c. I, s. 91.

¹¹⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 95.

¹¹⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 783-789.

¹¹⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 788-789.

geleneğindeki yerini tartışırken eleştirinin bazı etkenlerle ilgili olabileceğini delillerden hareketle ifade etmiştik.

Ancak bu etkenlerin yanı sıra eleştirinin içerdiği sorunsalın yol açtığı tartışma birinci derecede İslam tefsir geleneğinde tefsir ilmine getirilen tanımını ilgilendirmekte ve onun çerçevesinde sürdürülmektedir. Böylece ortaya çıkan soru şöyle olacaktır: Şayet tefsirin ürünlerinde tanımının dışında kalan, onun kapsamadığı bilgiler yer alabilirse, bu bilgiler hangi ölçüde veya genişlikte işlenebilir? Bu soruyla özetlediğimiz, belirli zaman aralıklarıyla ve farklı âlimlerce yinelenip telaffuz edilen söz konusu tartışma tarihin belirli dönemlerinde farklı bir söylem ve çerçeve kazanmıştır. Eleştirinin *el-İtkân*'ın telifiyle Suyûtî tarafından son kez telaffuz edildiği hicri 10. yüzyıl, eleştirinin erken dönemde telaffuz edilmesi konusunda bir dönüm nokta teşkil etmektedir. Zira bundan sonra eleştiri, bazı son dönem tefsir ilmi kaynaklarında telaffuz edilmiştir. Suyûtî ile son bulacak bu tartışmanın sonucunda ortaya çıkacak tablo bize İslam tefsir geleneğinin tarihsel sürecinde eleştiri bağlamında var olan gelişimi yansıtan bir resim sunacak ve bu konuda var olan yaklaşımları tasvir edecektir.

Suyûtî'nin bu minvalde öne sürdüğü eleştiri özetle Râzî'nin tefsir anlayışındaki veya *Mefâtihu'l-gayb* başlıklı tefsir eserindeki Kur'ân'a yaklaşımı, tefsirin yazım dilini ve yöntemini sorgulamakta ve Murâd-ı İlâhî'ye ulaşmada hangi bilgilerin tefsirin sınırları içerisinde kabul edilip hangilerinin edilmeyeceğini tartışmaya açmaktadır. Esasen onun bu hususu tartışmaya açması daha sonra göreceğimiz üzere tefsir ilmi tanımının bir gereği olarak karşımızda duracaktır. Bu tanım tefsire belirli bir alan tahsis ederken bu alanın diğer alanlarla olan kesişim noktalarına giren bilgilerin farklı ürünlerde etraflıca işlenmesini öngörecektir. Zira bu bilgiler her ne kadar ayetteki lafzın ilgi alanına girse de, Murâd-ı İlâhî'nin kastını anlamada ve elde etmede engel oluşturacak yoğunlukta da olabilir. Böylece bunu engellemeye mebni olarak tefsirin dışında kalan konuların tefsirlerde etraflıca işlenmesini baştan önlemek gerekecektir.

Suyûtî'nin Râzî'ye eleştirisi, daha önce de belirttiğimiz üzere onun *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* başlıklı Kur'ân ilimleri eserinin “müfessirlerin kategorileri” bölümünde yer almaktadır. Bu bölümde Suyûtî, aklî ilimlerin temsilcisi olarak gördüğü Râzî'yi eleştirmeden önce tefsirin müfessirler özelindeki gelişiminin kısa tarihini sunmakta ve bunun için sahabeden ve tabiundan meşhur müfessirlerin eserleri, özellikleri ve tefsirdeki yeri hakkında

bilgiler vermektedir.¹¹⁷ Suyûtî, “sahabe neslinden şöhret kazanmış on müfessir” (“iştehera bi’t-tefsîr mine’s-sahâbe aşera”) alt başlığında sahabe neslinin tefsir ilminde temayüz etmiş müfessirlerini tanıtmaktadır. Bunlar sırasıyla Hz. Ebubekir (r.a.) (ö. 13/634), Hz. Ömer (r.a.) (ö. 23/644), Hz. Osman (r.a.) (ö. 35/656), Hz. Ali (r.a.) (ö. 40/661), Abdullah b. Mes’ud (ö. 32/652-53), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Übey b. Ka’b (ö. 33/654-643), Zeyd b. Sabit (ö. 45/665), Ebû Musa el-Eşarî (ö. 42/662-3) ve Abdullah b. ez-Zübeyr’dir (ö. 73/692).¹¹⁸

Tabiun nesline gelince Suyûtî, şehir isimlerine göre bir tasnif tercih eder ve müfessirleri Mekke ehli, Kufe ehli ile Medine ehline göre ayırır. Buna göre Mekke’de temayüz etmiş tabiun müfessirleri İbn Abbas’ın önderliğinde Mücahid b. Cebr (ö. 103/721), Ata b. Ebi Rebah (ö. 114/732), İkrime (ö. 105/723), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve Tâvus’tur (ö. 106/725). Kufe’de temayüz etmiş tabiun müfessirleri İbn Mes’ud önderliğindedir. Burada belirli isimlere yer vermeyen Suyûtî, Medine ehlinde olan meşhur tabiun müfessirleri Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) ve oğlu Abdurrahman b. Zeyd ile Malik b. Enes (ö. 179/795) olarak tanıtır. Bunların dışında olan diğer tabiun müfessirleri ise Dahhak b. Mezâhim (ö. 105/723), Hasan el-Basri (ö. 110/728), Ata b. Ebi Seleme el-Horasânî, Muhammed b. Ka’b el-Kurazî (ö. 108/726), Ebu’l-Âliye (ö. 90/709), Katade b. Diame (ö. 117/735), Atyet el-Avfî, Murrat el-Hemedânî, Ebû Malik, Rabî b. Enes ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem’dir. Suyûtî’nin belirttiğine göre bu tabiun müfessirleri, müfessirlerin büyükleri arasında yer almakta ve sözlerini çoğunlukla sahabeden elde etmektedir.

Bu aşamadan sonra Suyûtî, tanıttığı sahabe ve tabiun neslinin tefsir rivayetlerini derleyen tefsir eserleri telif edildiğini vurgulamakta ve buna Sufyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Veki’ b. el-Cerrah (ö. 197/812), Şu’be b. el-Haccac (ö. 160/776), Yezid b. Harun (ö. 206/821), Abdurrezzak, Adem b. Ebu İyas (ö. 220/835), İshak b. Rahuye (ö. 238/853), Ravh b. Ubade (ö. 205/820), Abd b. Humejd (ö. 249/863-864), Sumeyd, Ebubekir b. Ebî Şeybe’yi (ö. 235/849) örnek vermektedir.

Tefsirlerinde rivayetleri derleyen müfessirler arasında Suyûtî, özellikle bir müfessiri vurgulayıp ön plana çıkarmaktadır. Ona göre tefsirlerin en büyüğü, değerlisi ve dikkat çekeni Muhammed b. Cerir et-Taberi (ö. 310/923) tarafından telif edilmiştir. Taberi ile başlayan

¹¹⁷ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 783-788.

¹¹⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 783.

zaman dilimi tefsir tarihinde tedvin dönemi olarak bilinmektedir. Taberi sonrası ise birçok müfessir yaşamıştır. Suyûtî bunların arasında İbn Ebî Hatim (ö. 327/938), İbn Mace (ö. 273/887), Hakim (ö. 405/1014), İbn Merdeveyh ve İbnü'l Münzir'i saymaktadır. Müfessir tabiundan sonra ismini belirttiği bütün bu müfessirlerin ortak noktasını sahabe, tabiun ve tebe-i tabiuna kaynaklık şeklinde ifade etmektedir.

Tefsirin bu döneminden sonra rivayetleri, isnad zincirlerini hazfederek, tahrif ederek, nakleden bir müfessir topluluğu ortaya çıkmıştır. Bu tahriften dolayı tefsirlere yabancı unsurlar girmiş ve illetli ile sahih olan birbirine karışmıştır.

Suyûtî bundan sonra Râzî'yi örnek olarak verdiği ve eleştirdiği müfessir kategorisini tanıtmaktadır. Bu kategorideki müfessirler ilimlere riayet ederek tefsir telif etmiştir. Buna göre onlardan her biri tefsir yazımında kendi ilmi şahsiyetlerinde iz bırakan bu ilimlerle yetinmiştir. Suyûtî bu tarifine nahivci, tarihçi, fıkıhçı, aklî ilimlerde derinleşmiş olanları ve bid'atların üzerine düşenleri örnek vermektedir. Buna göre nahivciler ayetler üzerinden i'rab gibi nahivle ilgili konulara, tarihçiler tarih alanından bilgilere, fıkıhçılar da fûru-ı fıkha dair delilleri temellendirmektedir. Nahivci sadece i'rab ve onun birçok farklı muhtemel vecihlerine önem vermekte, nahiv ilminin kaide ve meselelerini nakletmekte, nahvin ayrıntılarına ve ihtilaflarına girmektedir. Bunu özellikle Zeccâc (ö. 311/923), *el-Basît* adlı eserinde Vahidî (ö. 468/1076), *el-Bahru'l-muhît* ve *en-Nehr* başlıklı eserinde de Ebû Hayyan yapmaktadır. Tarihçiler ise ancak kıssalar ve sahih veya batıl olduğuna bakmaksızın seleften gelen haberlerle uğraşmaktadır. Sa'lebî (ö. 427/1035) buna örnektir.¹¹⁹ Fıkıhçılar ise taharet bahsinden başlayıp fıkıh konularını serdetmekte, ayetlerle ilgisi olmayan fûru-ı fikhın delillerini ikame etmeye girişmekte ve muhaliflerin delillerine cevap vermektedir. Kurtubî (ö. 671/1273), bu şekilde hareket edenlerden bir tanesidir. Bid'at ile ilgilenen kişi ise ancak ayetleri geçersiz mezhebe göre tahrif etmektedir. Bu konuda Zemahşeri (ö. 538/1144) ve tefsiri *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl* örnek teşkil etmektedir.¹²⁰ Burada görüldüğü üzere Râzî'yi Suyûtî'den önce eleştirecek olan Ebû Hayyan da Suyûtî tarafından tefsirinde nahvin konuları hakkında etraflıca bilgi vermekle eleştirilmektedir.

¹¹⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 787-788.

¹²⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 789.

Bu muhtelif ilimlerle Kur’ân’a yaklaşan müfessirlerden sonra Suyûtî, meseleyi özelleştirerek aklî ilimlerde temayüz etmiş âlimlerin kategorisini tanıtır ve çalışmanın sorunsalı ile çıkış noktasını teşkil eden Râzî’ye olan eleştirisini aşağıdaki ifadelerle aktarır:

”**وصاحب العلوم العقلية** _ خصوصا الإمام فخر الدين _ قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء و الفلاسفة و شبهها، وخرج من شيء إلى شيء؛ حتي يقضي الناظر العجب من عدم مطابقة المورد للآية. قال ابو حيان في البحر: جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير؛ و لذلك قال بعض العلماء: فيه كل شيء إلا التفسير!!“

“**Aklî ilim sahipleri** –özellikle İmam Fahreddîn er-Râzî- tefsirini filozof ve bilgelerin sözleri ve bunlara benzer hususlar ile doldurdu ve konudan konuya atladı. Öyle ki okuyucular, aktarılan bu konuların ayetlerin bağlamına uymadığını görünce, bunu şaşkınlıkla karşılamışlardır. Ebû Hayyan *el-Bahru’l-muhît* adlı tefsirinde der ki: İmam Fahreddîn er-Râzî tefsirinde genişçe birçok şeyi veya bilgiyi topladı. Ancak bunlar, tefsir ilminde gerekli değil. Bundan dolayı bazı âlimler şöyle der: Râzî’nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var.”¹²¹

Eleştiri metninden anlaşıldığı üzere Suyûtî, Râzî’nin tefsir anlayışında başta tefsir ilminin sınırlarını sorgulamaktadır. Eleştirinin en başında Suyûtî, Râzî’yi aklî ilimlerle meşgul müfessirler arasına yerleştirmekte, hatta onu bu müfessirler için bizzat örnek vermektedir. Suyûtî, Râzî’nin tefsirinde filozof ve bilgelerin sözleri ve bunlara benzer şeyleri derlediğini, ayetlerin anlamlarını izah ederken konular arasında geçişlerde bulunduğunu, bu konuların da esasen ayet ve bağlamlarına mutabık veya uygun olmadığını ve böylece okuyucuların da hayretler içerisinde kaldığını iddia etmektedir. Suyûtî, eleştirisinin ardından İslam ilimleri tarihinde müfessir ve dil âlimi olarak bilinen ve eleştiriye kronolojik olarak ondan önce belirli bir çerçeve ile bağlam kazandıran Ebû Hayyan’ın eleştirisini nakletmektedir. Ebû Hayyan’ın görüşüne göre Râzî, tefsir eserinde tefsir ilminde ve onun uygulamasında gerekli olmayan birçok konuya geniş ölçüde ve bütün boyutlarıyla yer vermiştir.¹²² Ebû Hayyan’ın ifadesine göre, âlimler bu nedenle ‘Râzî’nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var’ eleştirisinde bulunmuştur. Âlimlerin Kur’ân’a yaklaşımlarında ve yorumlarında yansıttığı üslup, tavır,

¹²¹ Suyûtî, eleştirdiği tefsir şeklinin karşısına en çok beğendiği Taberi’nin *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* başlıklı tefsirini koymaktadır. Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 788-789.

¹²² Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 767.

tefsir yazım dili, ilmi geleneği gibi belirli hususları sorgulaması bakımından eleştirinin ve içerdiği tenkit noktaların önemi haiz olduğu söylenebilir.

Gördüğümüz üzere Suyûtî, Râzî'ye kendi tenkit noktalarını yöneltmekle kalmaz, Ebû Hayyan'ın da eleştiriye bakış açısından veya kazandırdığı çerçeveden faydalanır ve onun eleştiriye getirdiği yorum ve çizdiği çerçeveyi aktarır. Suyûtî ve Ebû Hayyan'ın bu önemli ifadeleri birbirlerini şerh etmeleri bakımından tamamlamaktadır. Ebû Hayyan'ın 'birçok hususu topladı' ibaresi genel bir ifadedir. Suyûtî bu ibareyi kendi eleştirisinde 'filozof ve bilgelerin sözleri' şeklinde özelleştirmekte ve açıklamaktadır. Dolayısıyla iki eleştiri de kanaatimizce bütüncül bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Buna karşın yine de Suyûtî, '*şibhuhâ*' yani bunlara benzer şeyler ibaresiyle eleştirisindeki bu ifadenin içerisine dahil olabilecek bilgiler yelpazesini geniş tutmakta ve Râzî'nin, filozof ile bilgelerin sözleri dışında buna benzer şeyleri de naklettiğini ifade etmektedir. Bu da esasen Ebû Hayyan'ın 'birçok hususu derledi' ibaresine denk düşmektedir. Suyûtî ve Ebû Hayyan'ın tenkit noktaları, Suyûtî'nin bu bahsettiğimiz şerhinden dolayı birbiriyle kesişmektedir. Ayrıca Suyûtî, 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' eleştirisini iktibas ederek buna katıldığını da göstermektedir. O böylece, Ebû Hayyan'ın bakış açısını referans alarak eleştiriye yöneltmekle kendine meşruiyet sağlamıştır.

Eleştiriye sağladığımız bu giriş ve tanıttımdan sonra onun kastı, Suyûtî'deki yeri ve tarihsel gelişimi gibi diğer önemli yönlerini ele almaya çalışalım.

B. ELEŞTİRİNİN KASTI

Bu başlık altında eleştirinin anlam düzeyinde hedef aldığı farklı noktaları serdetmeye gayret edeceğiz. Bu noktaların özetle tefsirin sınırları, uygulaması, yöntemi, tefsir ürünlerinin içeriği ve tefsirin uygulamada yansıttığı yazım dili olduğunu vurgulayabiliriz.

Suyûtî'nin birinci tenkit noktasına göre Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* başlıklı tefsirinde filozof ve bilgelerin görüşlerine ve buna benzer birçok konuya yer vermiştir. Hâlbuki Suyûtî'ye göre bu bilgilere tefsir ilminde ve tefsir eserinde ihtiyaç olmadığı gibi bunların yeri tefsirin ürünleri de değildir. Suyûtî'nin burada özellikle tefsir ilminin sınırları, genelde ilimlerin alan ayrımı ve tefsir eserlerinin içeriğine atıfta bulunduğu söylenebilir. Tefsir, bir

disiplin olarak Murâd-ı İlâhî'ye başka bir deyişle ayetlerin kastına, rivayetleri de göz önünde bulundurarak tarihsel bağlamına da dönerek ulaşmayı amaçlıyorsa, Suyûtî'ye göre Râzî, tefsir eserinde tefsirle doğrudan ilgisi olmayan ve tanımında yer almayan hususlara yer vermiş, tefsirin sınırlarını aşmıştır. Böylece Suyûtî, genelde tefsirlerin içeriklerini özelde de *Mefâtîhu'l-gayb*'ın içeriğini hedef eleştiri noktası yapmaktadır.

Suyûtî'nin ikinci tenkit noktasına göre Râzî, tefsir uygulamasında ayetlere açıklama getirirken çok farklı konulara değinmektedir. Ancak bu konular ayet ve bağlamları ile doğrudan ilgili değildir. Örneğin bunlar, Râzî'nin ayet tefsirlerinde '*felâsife*' nitelemesiyle Allah Teâlâ'nın cüz'iyâtı bilip bilemeyeceği,¹²³ cinlerin varlığı,¹²⁴ meleklerin mahiyeti¹²⁵ konuları ve filozofların insanın bölünmez bir şey olduğu,¹²⁶ filozofların ruhların ölümsüzlüğü görüşünün reddi¹²⁷ ve buna benzer konularda naklettiği bilgilerdir. Okuyucular bu nedenle şaşkınlık içerisinde kalmış, âlimlerin bir kısmı da bu yüzden 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' yönünde değerlendirmede bulunmuştur.

Esasen Suyûtî'nin eleştiriden önce aktardığı bu tenkit noktaları Râzî'nin tefsir uygulamasındaki yöntem sorununa işaret etmektedir. Böylece tefsir, Murâd-ı İlâhî'ye ulaşmayı amaçlayan, ayetlerin kastını ele alan veya inceleyen bir disiplin olmaktan çıkıp ki bu tefsirin en temel gayesidir, birçok konuyu dolaylı olarak ihtiva eden bir ilim haline gelmektedir. Böylece tefsirin yazım dili de değişime uğramış ve tefsirlerde tefsirin sınırları içerisinde olmayan bu bilgilerin yer aldığı yerler esasen bir tefsir eseri olan kaynağın söz konusu o ilmin ürünü olduğu hissini uyandırmış olacaktır. Bunu önlemeye mebni olarak bu bilgilerin ya hiç yer almaması gerekecek ya da en azından etraflıca işlenmeden içerik olarak var olabilecektir.

Suyûtî'nin Râzî'ye ve diğer müfessirlerle tefsir örneklerine kendine ait bir tefsir tanımı esas olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Bu noktayı, Suyûtî'nin İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) tefsiri hakkında sarf ettiği ifadeler desteklemektedir. Suyûtî, İbn Atiyye'nin bid'attan korunduğunu ve Sünnet'e uyduğunu vurgulamaktadır. Buna göre müfessire ait görevin çerçevesi Sünnet'e itaat ve bid'attan korunma şeklinde çizilmektedir. Her ne kadar Suyûtî'nin

¹²³ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, thk. Seyyid Umrân, Kahire 2012, Dâru'l-Hadîs, c. I, s. 483.

¹²⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XV, s. 457.

¹²⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 485-486.

¹²⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XII, s. 86.

¹²⁷ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 442.

İbn Atiyye'ye olan ifadeleri eleştiri mahiyetinde olmasa da, onun Abdurrahman b. Keysân el-Esam, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025), Rummânî (ö. 384/994) ve Zemahşeri'yi eleştirdiği görülmektedir. Onun bu âlimlere eleştiri yöneltmesi mezheplerinin usul ve yöntemlerine dayanarak tefsir yazmış olduklarından ve burada Zemahşeri ve Kadı Abdulcebbar özellikle kelâmcı kimliklerini tefsire yansıtmış¹²⁸ olmalarından eleştiriye maruz kalmıştır. Dolayısıyla Suyûtî'ye göre tefsir yazımında salt filozof ve bilgelerin görüşlerini aktarmak eleştiri sebebi teşkil etmemekte aynı zamanda kelâm ile ilgili malumat aktarımında bulunmak da eleştiri kategorisinde telakki edilmektedir. Yine bu bağlamda Suyûtî, bir tefsirin içerisinde sahabe ve tabiundan sözlerin olması gerektiğini ve bunun tersini gerçekleştiren bir topluluğun ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu topluluk bağlı olduğu mezhepleri sebebiyle ayetleri başkalarının sözleriyle tefsir etmektedir. Bu mezhep de sahabe ve tabiunun mezheplerinden sayılmamaktadır.¹²⁹ Suyûtî'nin Râzî ve diğer âlimleri eleştirmesi onların tefsirin yazım dilinde onun sınırlarına doğrudan girmeyen kelâm, felsefe ve diğer alanlardan bilgiler, bunun sonucunda bu ilimlerin karakterini yansıtmaları ve ayetleri, kaynaklık değeri taşımayacak kişilerin sözlerine başvurarak tefsir etmeleriyle ilgilidir.

Bunun yanı sıra eleştirinin geçtiği “müfessirlerin kategorileri” bölümünün konu bağlamı da kastını serdetmek bakımından oldukça önemlidir. Suyûtî hem Râzî'ye hem diğer müfessirlere yönelttiği eleştiride ortak bir nokta üzerinde durmaktadır. Bu da esasen ayetlerin lafızlarında ve bağlamlarında olmayan anlamların ona yüklenildiğidir. Ayrıca onun ‘aklî ilim sahipleri’ yönündeki nitelemesi de esasen aklî ilimler çerçevesinde ayetlere yaklaşan âlimlerin –ona göre özellikle Râzî bu kategoride tipik bir örnektir- düştüğü yanılgıya işaret etmektedir. Bu yanılgı tefsirin bir disiplin olarak içerdiği kuralların gereği gibi uygulanmamasından oluşan bir durum olarak tarif edilebilir. Örneğin Suyûtî'ye göre rivayetler göz ardı edilerek yapılan tefsirle daha isabetli ve doğru görüş elde edileceğini vehmedenler yanılgıya düşer. O kadar ki bu kişiler dinleri konusunda itham altında kalır, aklen de aldanmış olur.¹³⁰ Suyûtî'nin yukarıda belirttiği bu yanılgı ve hatanın bir diğer sebebi de sahabe ve tabiun neslinden

¹²⁸ Daha sonra da göreceğimiz üzere Râzî, En'ân Suresi'nin 103. ayetinde tefsirinde Kadı Abdulcebbar'ın ayet tefsirinde ele alınan ru'yetullah konusunda kelâm ilmüne daldığını belirtmektedir.

¹²⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 767.

¹³⁰ Suyûtî'nin bu düşüncelerine daha sonra ayrıntılı olarak değineceğiz. Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu'l-ehzâr fî keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 91.

uzaklaşılmasıdır. Bu uzaklaşma, zamanın değişimiyle beraber ilimlerin gelişimi ve farklı ilimlerin İslam düşünce geleneğine ilhakıyla gerçekleşmiştir.

Suyûtî, Râzî'ye atfettiği 'aklî ilim sahipleri' nitelemesiyle onun özellikle aklî ilimlerden hareketle Kur'an'a yaklaştığını ve tefsirinde filozofların görüşleri ile tefsirde ihtiyaç olmayan diğer ilimlerin bilgilerine yer verdiğini vurgular. Yani bu niteleme Râzî'nin aklî ilimlerle ayetlere yaklaştığını ve bunları naklettiğini düşündürebilir. Suyûtî'nin ifadesine göre Râzî, yaptığı bu aktarımlarla ayetin asıl bağlamına uzak kalmıştır.

Son olarak eleştirideki 'tefsirin dışında her şeyin varlığı' ifadesi esasen *Mefâtihu'l-gayb*'ın yoğun olarak te'vili içerebileceğini de ihtimal olarak karşımıza çıkarmaktadır. Dolayısıyla *Mefâtihu'l-gayb*'de tefsir dışında her şey varken, bu her şeyin içerisine potansiyel olarak te'vil de girebilecektir. Durum böyle olunca te'vilin tefsir eserlerinde uygulanmasına karşı olan Suyûtî, bunu da çok doğru bulmayacaktır. Nitekim o, daha sonra göreceğimiz üzere tefsir ve te'vili iki farklı eserde uygulamakta, te'vilin sahabe nesli tarafından yerine getirildiğini dolayısıyla te'vile girişenlerin de ancak tahrif yapacağını ifade etmektedir. Suyûtî, te'vilin karşısına rivayeti yani tefsiri yerleştirmekte ve eleştiriyle kastettiği her şeyin varlığı ile rivayetin mevcut olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır. Böylece Suyûtî'nin 'tefsirin dışında' ile kastettiği en başta 'rivayet' olduğu da düşünülebilir.

Ancak te'vil, daha sonra göreceğimiz üzere Râzî için vazgeçilmez konumdadır. Zira te'vil, Kur'an yorumunda bazen ayetleri doğru anlamının bir yoludur ve tefsirin içerisinde yer alması gerekmektedir. Râzî'de tefsirin mümkün olmadığı yerlerde ayetler bağlamında te'vil devreye girer. Râzî te'vilin uygulanabilirliğine, sınırlamasına dair prensipler dile getirerek te'vile sistematik bir çerçeve çizmekte ve bunları uygulamada yansıtmaktadır.

Suyûtî'nin eleştiriyile Râzî'nin filozoflarının görüşleri ve tefsirin kaynakları dışında diğer bilgileri aktararak delilde hata yaptığını da vurgulamak istediği muhtemeldir.

C. ELEŞTİRİNİN SUYÛTÎ'DEKİ YERİ

Her şeyden önce Suyûtî'nin neden "müfessirlerin kategorileri" bölümünde Râzî'ye karşı bu eleştiriyi telaffuz ettiğini ve özellikle *el-İtkân*'ın bu bölümünü eleştirinin yeri olarak gördüğünü düşünmek gerekmektedir. Bunun sebebi onun tefsir ilmi geleneğinde kelâmî veya

mezhebi tefsir olarak bilinen ve kelâmcı âlimler tarafından telif edilmiş eserlerin tefsir ilminin çerçevesini aşan eserler ve tefsirin sınırlarına doğrudan girmeyen kelâm, fıkıh ve diğer ilimlere ait bilgilerin nakledildiğinden bunun tenkit edilebilecek bir nokta olarak görmesi olduğu söylenebilir.¹³¹ Bu nedenle Suyûtî sadece Râzî'yi eleştirmekle kalmaz aynı zamanda Zemahşeri'yi, Kadı Abdulcebbar'ı ve bu şekilde davranan diğer müfessirleri de eleştiri konusu yapar. Örneğin onun Zemahşeri'ye eleştirisi bağlamında onu *et-Tahbîr*'de tefsiri kabul edilmeyenler kategorisine yerleştirmektedir. Zira Zemahşeri, tefsir eserinde çoğu yerde ayetleri bağlamından çıkarıp kabul edilemeyecek, fasit yani geçersiz bir itikada yönlendirmiştir.¹³² Bu itikad da Ehl-i Sünnet anlayışına göre geçersiz olan bir itikaddir.

Suyûtî'nin Râzî'ye olan eleştirisinin onun tefsirin teorik bakış açısında nerede durduğunu *Katfu'l-ezhâr* ve *el-İklîl*'deki düşüncelerinden hareketle elde ediyoruz. Suyûtî *ed-Dürri'l-mensûr*'un salt rivayetten oluştuğunu, içerisinde ayetlerin i'rabına, sırlarına, bedihi nüktelerine ve fıkhi hükümlerine dair açıklamaların yok denecek kadar az olduğunu vurgulamaktadır. O, ayetlerden bu konulara dair çıkarılan bilgileri içerik olarak *Katfu'l-ezhâr* ve *el-İklîl*'e sakladığını ve bu eserlerinde ayetlerden bu yöndeki bilgileri istinbat ettiğini ifade etmektedir. Suyûtî izlediği bu tavrın veya yöntemin amacını *ed-Dürri'l-mensûr*'un içerisinde i'rab, bedihi nükte, sırlar ve fıkhi hükümlere dair bilgilerin eksikliğini *Katfu'l-ezhâr* ve *el-İklîl* başlıklı eserlerle giderme isteği ile açıklamaktadır. Böylece bu iki eser, *Katfu'l-ezhâr* ve *el-İklîl*, tefsir ürününü tamamlayan unsurlar yani bir bütünün parçaları durumunda olacaktır.¹³³ Her ne kadar Suyûtî, Râzî'yi eleştirmede Ebû Hayyan'dan destek sağlamış olsa da, onun Râzî'yi eleştirmede birinci derecedeki meşruiyet zeminini bu düşünceleri sağladığı söylenebilir.

Bu düşüncelerin eleştiriyi anlamada önemli olduğu ayrıca *el-İtkân*'da dağınık şekilde yer alan diğer bilgilerin de eleştiri bağlamında dikkat çekici olduğu ifade edilebilir. Örneğin

¹³¹ Mehmet Paçacı, "Çağdaşlık Sonrasında Tefsiri Yeniden Düşünmek", *Derleme Dergisi*, 2009, c. 2, sy. 1, s. 88.

¹³² Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Fethi Abdulkadir Ferid, Riyad 1982, Daru'l-Ulûm, Birinci Baskı, s. 330.

¹³³ Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu'l-ezhâr fî keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 91. Yine Suyûtî'nin ayetlerdeki fıkhi hükümleri içeren ve salt bu amaçla telif edilmiş bir eser de *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl*'dir. O bu eserine Gazzâlî'den bir alıntı ile giriş yapar. Buna göre Gazzâlî ahkâm ayetlerinin sayısını beş yüze kadar çıkarır. Suyûtî, eserler arasında yaptığı bu ayrıma mümkün olduğunca bağlı kalır ve sadece o eser için öngördüğü alana dair bilgilere yer verir. Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl*, thk. Abdullah Muhammed es-Sadîk, Beyrut t.y, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, s. 12. Suyûtî ayetlerden istinbat ve istihrac amaçlı bir eser kaleme almayı azmettiğini, bunların arasında itikadi ve fıkhi meselelere yer vermeyi hedeflediğini bildirir ve eserin adını da *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl* koyduğunu ifade eder. Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 11.

“Kur’ân’dan istinbat edilen ilimler hakkında” (“fi’l-ulûm el-mustenbita mine’l-Kur’ân”) bölümünde Suyûtî, Kur’ân’a farklı ilimlerin yazım diliyle yaklaşanları ve bu ilimlere özen gösterenleri konu edinmektedir. O, burada yine kısa bir tarih sunar ve Kur’ân’a olan yaklaşımın ilk devirlerde farklılık arz ettiğini, sahabenin Kur’ân’ın anlaşılmasında Peygamberimiz’in mirasçıları olduğu, yine Kur’ân’ın anlaşılması konusunda dört halife başta olmak üzere, İbn Mes’ud ve İbn Abbas’ın üstün olduğunu İbn Ebî el-Fazl el-Mursî’nin sözüne dayanarak aktarmaktadır. Sahabeyi daha sonra tabiun nesli takip etmiş ancak onlardan sonra gerçek ilim sahipleri azalmış, zamanla muhtelif ilimler oluşmuş ve bu ilimlerle Kur’ân’a yaklaşmıştır. Her ilim sahibi kendi ilmi çerçevesinde Kur’ân ayetlerini incelemiş ve onlardan buna dair konular çıkarmıştır.

Bu konuda örneğin nahivciler isim, fiil ve harflerin mebni veya mu’rab oluşlarını araştırmış, isim ve fiillerin farklı konuları hakkında sözü oldukça uzatmıştır. Onlar fiilleri lazım ve müteaddi olmaları bakımından ele almış, bazıları kelime kelime i’rab tahlillerine yer vermiş, amil harfleri, fiill ve nahivle ilgili bütün konulara değinmiştir. Bunun yanı sıra kıraat ilminin de kendine Kur’ân üzerinden bir inceleme alanı oluşmuştur. Kur’ân’ı okuyanlar örneğin kelimelerin, harflerin çıkış yerleri, kelimelerin, ayetlerin, surelerin ve içerisinde olan hiziplerin nerede bulunduğunu araştırmıştır. Müfessirler Suyûtî’nin ifadesine göre lafızlara özen göstermiş, tek, iki ve bundan daha fazla anlamlara delalet eden lafızları göz önünde bulundurmuş, bunların gizli anlamlarını izaha girişmiş ve içerdiği anlamların tercihi konusuna dalmıştır. Usul-i dinden hareketle Kur’ân’a yaklaşan usulcüler ise Kur’ân’da olan akli delillere, asli ve nazari bir takım gözlemlere özen göstermiştir. Örneğin Enbiya Suresi’nin 22. ayeti (*lev kâne fihimâ âlihetun illallâhu lefesedetâ*) ve bunun dışında birçok benzer ayette yaptıkları gibi. Usulcüler bu ayetlerden Allah’ın vahdaniyeti, vücudu, bekasası, kıdemi, kudreti ve ilmine dair deliller istinbat etmekte ve onun için söz konusu olamayacak şeyleri de ondan tenzih etmektedir. Fıkıh usulü çerçevesinde Kur’ân’a yaklaşan âlimler de vardır. Bunlar hitabın anlamlarını, bu hitabın umum, husus ve bunun gibi şeyleri iktiza ettiğini ortaya koymuştur. Ayrıca onlar hakikat ve mecaza dair olan dilin hükümlerine önem vermiş, ihbâr, tahsis, nass, zahir, mücmel, muhkem, müteşâbih, emir, nehiy, nesih ve buna benzer kıyasın çeşitleri, hal ve istikra ehli gibi konulara dikkat çekmiştir. Yine fûru-ı fikhın çerçevesinde Kur’ân’a yaklaşanlar ise ayetleri helal ile haram ve diğer hükümlere yönelik incelemiş,

usullerini tesis etmiş, fûrularının farklı alanlarına girmiş ve bunları güzel bir açıklama tarzı ile açıklamıştır.

Suyûtî bu bağlamda yine geçmiş topluluk ve milletlerden bahseden tarih veya kıssalar ilmi, insanları muhtelif konularda irşad ederek bilgilendiren ve farklı hallere yönlendiren vaaz veya hitabet ilmini, belagatın altına giren beyan ve bedî ilmini, rüya tabirleri ilmini ve mirasla ilgilenen feraiz ilmini saymaktadır. Suyûtî ayrıca ayetlerden tıp, matematik, cedel gibi konuların da her şeyi içeren Kur’ân’dan çıkarılabileceğini belirtmektedir.¹³⁴

Suyûtî yukarıdaki bilgileri aktardıktan sonra *el-İklîl fî istinbâti’t-tenzîl* başlıklı eserini telif ettiğini vurgular ve burada ayetler özelinde muhtelif alanlardan konular¹³⁵ istinbat ettiğini belirtir.¹³⁶ O, bu ifadeleriyle Kur’ân’a olan yaklaşımın zamanla değiştiğini vurgulamak ister. Ancak bu bilgileri aynı şekilde bir eleştiri mahiyetinde anlama imkânımız da vardır. Zira Suyûtî, Kur’ân’a olan bu çeşitli yaklaşımlarla söz konusu o ilimden etraflı şekilde bilgiler aktarıldığını belirtmektedir. Bu konuların işlenilmesi gerektiği yer de tefsir ürünleri değil tam tersi bunların dışında telif edilecek olan eserlerdir. Onun eleştirideki teorik arka planı bu bilgilerle de desteklenmiş olacaktır. Ayrıca bu düşünceler eleştiriyle birlikte bir bütünsellik ve bağlam oluşturmaktadır. Dolayısıyla Suyûtî’nin bu düşüncelerinin “müfessirlerin kategorileri” bölümünde aktardığı eleştiriyle birlikte telakki edilmesi gerektiği söylenebilir. Yani *el-İtkân* esasen tefsirde müfessirlerce yapılan alan aşımı konusunda dağınık ama bir o kadar da birbiriyle bir bütün görünümü sağlayan bilgiler sunmaktadır.

Bu bilgiler çerçevesinde son olarak şunu da ifade etmek gerekecektir. Suyûtî, müfessirlerin farklı ilimlere istinaden ayetlere yaklaştığını Ebu’l-Fazl es-Sülemî el-Mursî’nin sözüyle ifade eder ve bu konuda fıkıh usulünün de önemli bir yere sahip olduğunu belirtir. Ancak ne yazık ki Suyûtî, Râzî’nin esas itibarıyla fıkıh usulcüsü kimliğiyle ayetlerden anlamlar çıkardığını göz ardı etmektedir. Gayet tabii Suyûtî, eleştirisinde daha çok Râzî’nin aklî ilimlere vukufiyetini ön planda tutmakta ve onu aklî ilimler kategorisinde görmektedir. Buna rağmen *Mefâtihu’l-gayb* ve *el-Mahsûl* başlıklı usul-i fıkıh eserinin ilişkisi özelinde daha sonra göreceğimiz üzere Râzî, bir o kadar da usul ilminin perspektifinden ve içerdiği lûgat

¹³⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, a.g.e., s. 662-665.

¹³⁵ Bu konuların hangileri olduğunu daha sonra Suyûtî’nin tefsir uygulamasını ele aldığımız dördüncü bölümde görme imkânına sahip olacağız.

¹³⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, a.g.e., s. 668.

ilimlerinin kaide ve prensiplerinden hareketle ayetlerden anlamlar çıkarmaktadır. Ayrıca Suyûtî'nin belirttiği usul-i fıkıhtan hareketle Kur'ân'a anlam verenler esasen lafızları mücmel olmaları bakımından incelemektedir ki bunun örneğini Râzî özelinde göreceğiz.

D. ELEŞTİRİNİN SİLSİLESİ

Suyûtî'nin Râzî'ye eleştirisi, tefsir, Kur'ân ilimleri kaynakları ve diğer kaynaklarda kendine yer edinmiştir. Bu da esasen eleştirinin yüzyıllar içerisinde, tarihin belli dönemlerinde âlimlerce kabul gördüğü farklı aralıklarla yine onlar tarafından yinlendiğini göstermektedir. Burada özellikle âlimlerin eleştiriye eserlerinde nakletmeleriyle, eleştirinin ne türlü özellikler taşıdığı ve nasıl bir çerçeve ve bağlam kazandığı görülecektir. Biz de bu başlık altında İslam ilimleri tarihinde bu eleştiriye Suyûtî'den önce kronolojik olarak kimlerin telaffuz ettiğini inceleyeceğiz. Suyûtî'nin *el-İtkân*'nın “müfessirlerin kategorileri” adlı bölümünde aktardığı eleştiriye, bundan önce ele aldığımız için, silsilede tekrar yer vermeye gerek duymuyoruz.

1. Abdüllatif Bağdâdi (557/1162 – 629/1231)

Bağdâdi'nin Râzî'ye eleştirisini Celal Kırca'nın “Abdüllatif el-Bağdadi'nin Fahreddin er-Razi'yi Tenkidi” başlıklı makalesinden elde ediyoruz. Kendisinden on dört sene önce doğmuş Râzî ile çağdaş sayılan Bağdâdi, Râzî'yi eleştiren “İhlas Suresinin Tefsiri Konusunda Reyli İbn Hatib'in Durumu Hakkında Yusuf b. Abdillatif'in Görüşü” başlıklı bir risale kaleme almıştır.¹³⁷

İlk önce şunu ifade etmek gerekir ki Bağdâdi, risalesinde daha çok Râzî'nin tefsir dışındaki diğer eserlerine genel eleştiriler yöneltmekle beraber şahsını hedef almaktadır.¹³⁸ Râzî'nin şahsına yönelik bu düşünceleri ve tefsir dışındaki diğer eserlerine olan tenkitleri, örneğin Bağdâdi'nin Râzî'nin İbn Sina'ya (ö. 428/1037) ait *el-Kânûn* başlıklı eserine yazdığı

¹³⁷ Abdüllatif el-Bağdâdi, *Kavlun li Abdi'l-Latif b. Yusuf alâ hâli İbn Hatib er-Rey fi tefsirihî sûrati'l-ihlâs*, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, No: 823-3. v. 34-39; Celal Kırca, “Abdüllatif Bağdadi'nin Fahreddin er-Razi'yi Tenkidi”, *Abdüllatif Bağdadi*, s. 49.

¹³⁸ Çalışmamızın “eleştirinin silsilesi” başlığında âlimlerden aktardığımız görüşlere ve incelediğimiz eleştiriye doğrudan katkı sağlamayacak olan onun bu tenkitleri risalesinde dağınık vaziyettedir. Yine Râzî'nin şahsını hedef alan eleştiriler için bkz.: Abdüllatif el-Bağdâdi, *a.g.e.*, v. 34-39.

şerhi eleştirdiği ve Râzî'nin bu eserinde bir tabip edasıyla eseri şerh etmediği, tıp eserlerini okumadığı, tıp ehline ait ıstılahları esasen bilmediği yönündedir.

Bağdâdi'nin Râzî'ye eleştirisinin oldukça genel yönde seyrettiğini ifade etmiştik. O daha çok diğer eserlerine atıfta bulunarak eleştirilerde bulunur ve şahsını hedef alır. Ancak sayılı olsa da, yer yer tefsir anlayışına dair eleştiriler de yönelir. Biz bunları genel itibarıyla şu şekilde özetleyebiliriz. Bağdâdi'nin ifadesine göre bir kişi ona Râzî'nin İhlas, Tin ve A'la Sureleri tefsirini gösterdi, o da bunun üzerine durumunu yakından görebilmek için bu sure tefsirlerinin üzerinde durdu. Onun sure tefsirlerinde ilk fark ettiği husus Râzî'nin birbirleriyle ilgisi olmadığı halde sayı ve tertip yönünden bu üç sureyi, birlikte tefsir ettiği. Böylece ona göre Râzî'nin bunları bir arada ele alması zayıf bir tercih ve tefsir hakkında söylediği sözleri de yetersizdir.

Râzî'nin bu sure tefsirlerinde yaptığı hataya değindikten sonra Bağdâdi, bir olayı örnek verir. Bu olayda Asmai (ö. 216/831) adında bir Arap edebiyatçısı yolda yanlış şekilde şiir yorumlayan bir adama rastlar ve ona, “sen şiir yorumlama!” şeklinde bir ikazda bulunur. Bir başka zaman Asmai aynı adamı bu sefer Kur'ân'ı yorumlarken görür ve ona, “en iyisi sen şiirlerini açıklamaya devam et” der. Bağdâdi anlattığı bu şiir olayı ile Râzî'nin Kur'ân yorumunda esasen ehil olmadığını ve ayetlere yanlış anlamlar yüklediğini vurgular. Ona göre Râzî, birçok ilimde eser telif etmiş ancak yüzünü yanlış şeylerden çevirememiş ve hiçbir uygun yol benimsememiştir. Dahası Bağdâdi'ye göre Râzî'nin bozgunculuğu, varlığımızın kalbi ve şeriatımızın medarı olan Kur'ân bağlamında da kendini göstermiştir.¹³⁹

Bağdâdi bir başka yerde yine Râzî'nin İhlas, Tin ve A'la Sureleri tefsirindeki görüşlerinin yanlışlığına dikkat çekmekte ancak bu iddiası için ayet tefsirlerinden örnekler sunmamaktadır. Ayrıca Bağdâdi'nin ifadesine göre Râzî'nin te'vil kapısı da oldukça geniştir.

Râzî'ye yönelttiği eleştiri dışında Bağdâdi, müfessirleri iki gruba ayırarak bazı genel bilgiler vermektedir. Birinci grupta olanlar nakil üzerine durur ve işittikleriyle rivayet edilenleri aktarır. Onlar Hz. Peygamber'e (s.a.v.) merfu derecesinde ve sahabeye ulaşacak şekilde nakilde bulunur. Sahabenin bilgisi Hz. Peygamber (s.a.v.) sayesinde derinleşmiş, onlar onun kavillerinden, bazen fiillerinden zaman zaman da şahit oldukları olaylardan Kur'ân'ı

¹³⁹ Abdüllatif el-Bağdâdi, *a.g.e.*, v. 35.

anlamış ve öğrenmiştir.¹⁴⁰ Dahası Kur'ân onların dilinde inmiş olmakla beraber onu en iyi şekilde anlayabilecek insanlar da onlardır. Kur'ân'daki ayetlerin büyük çoğunluğu özel durumlar üzerine indirilmiştir. Bu ya bir olay ya sorulan bir soru olmuştur. Müfessirin tefsir yapabilmesi için ise bunlarla ilgili malumata sahip olması ve bunları bilmesi gerekmektedir. Esasen bu sebepten dolayı Bağdâdi, sahabeye bu anlamda belirli bir bağlılığın gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca biz onlardan Sünnet, haber, ichtihad ve icmayı elde ediyoruz ki onların her biri buna katkıda bulunmuştur.

Kur'ân'ı tefsir eden ikinci gruptaki müfessirler ise sadece onun anlamlarını dikkate alır. Yine bu müfessirlerin farklı kategorileri vardır. Bazılarının belagat bilgisi oldukça yüksek seviyededir ve hepsinin de Kur'ân tefsirleri vardır. Bağdâdi bu grupta özellikle kelâmcı ve sufileri saymaktadır. Ancak Râzî, bu gruptaki müfessirlerin Kur'ân'dan ortaya koyduğu manaların hiçbirine benzer şekilde anlamlar çıkarmamakta ve onların yöntemini de kullanmamaktadır. Bağdâdi devamında kim Râzî'nin doğruluğa yakın olduğunu zannederse, onun sözlerindeki açık seçik eğrilikleri beyan edebileceğini, sözlerinin esasen yanlış, lafızları ve manalarında da karışıklıkların olduğunu ifade etmektedir.¹⁴¹

Böylece Râzî'nin henüz kendi çağında Kur'ân'a yaklaşımı bakımından eleştiriye uğradığını da görmüş olmaktadır. Ancak bu tenkitlerin çalışmamızdaki eleştiri ve diğer âlimlerin eleştiriye sağladıkları çerçeveye benzerlik göstermediği ve farklı bir çerçeveye sahip olduğu ifade edilebilir. Yine de Bağdâdi'yi eleştiri silsilesinin birinci halkası olarak düşünebiliriz. Zira onun Asmai örneğinde Râzî'nin tefsir yöntemini tenkit etmesi bunu sağlamaktadır.

2. İbn Teymiyye (661/1263 – 728/1328)

Ebû Saîd Salahuddîn es-Safedî'nin ifadesine göre İbn Teymiyye de 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' yönündeki eleştiriye Râzî'ye yöneltmiştir. Ancak buna rağmen İbn Teymiyye'nin eserlerinde onun Râzî'ye yönelttiği bu eleştiri mevcut değildir. Safedî, Sübkî'ye hitaben İbn Teymiyye'nin 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' yönünde bir değerlendirmede bulunduğunu bildirmiştir. Sübkî de bunun üzerine Râzî'nin tefsirinde diğer konuların yanı sıra tefsirle ilgili konuların da mevcut olduğunu ifade etmiştir.

¹⁴⁰ Abdülatif el-Bağdâdi, *a.g.e.*, v. 36.

¹⁴¹ Abdülatif el-Bağdâdi, *a.g.e.*, v. 37.

"وقلت يوما للشيخ الإمام العلامة قاضي القضاة أبي الحسن علي السبكي: قال الشيخ تقيد الدين بن تيمية وقد ذكر تفسير الإمام: فيه كل شيء إلا التفسير، فقال قاضي القضاة: ما الأمر كذا إنما فيه مع التفسير كل شيء.".

Bir gün Şeyh, İmâm, Allâme ve Kadıların Kadısı Ebû el-Hasen Ali es-Sübki'ye şunu dedim: Şeyh Takyuddîn b. Teymiyye İmâm Râzî'nin tefsirini zikrederek dedi ki: Onda tefsir dışında, her şey var; bunun üzerine Kadıların Kadısı şunu söyledi: Hayır, bu konu şu şekildedir: Bilakis Râzî'nin tefsirinde, tefsirle beraber her şey vardır.¹⁴²

Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin bu eleştiriyi Suyûtî'den önce telaffuz ettiğini Safedî'nin *Vefeyât*'ından elde ediyoruz. Fakat eleştirinin İbn Teymiyye tarafından belirli bir çerçeveye oturtulmaması, onun hakkında yapabileceğimiz değerlendirme imkânlarını sınırlandırmaktadır. Bu yüzden, İbn Teymiyye'nin bu eleştirisiyle tefsirin sınırları ve ilimlerin alan ayrımı gibi fikirlere katkıda bulunduğu pek söylenemez. Buna rağmen, İbn Teymiyye'nin Suyûtî'nin tefsir anlayışına benzer bir tefsir anlayışa sahip ve aynı geleneğe mensup olduğu için yine benzer öncüllerden hareketle eleştiriyi yöneltmiş olduğu muhtemeldir.

İbn Teymiyye'ye göre tefsir ilminin sınırları bellidir. Buna göre ayetlere salt rivayetler yani Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve tabiuna ait sözler çerçevesinde anlam yüklenmesi uygundur. Bunun dışında faydalanılan her türlü kaynak tefsir ilminin sınırlarının aşılmasına sebep olacaktır. Onun ifadesine göre ayetlere anlamlar yüklemenin en güzel ve doğru yolu diğer ayetlerin yanı sıra rivayetlerdir. Nitekim bir ayete diğer ayetler bağlamında anlam vermek mümkün olmadığında, ayetlere rivayetler bağlamında anlam verilmesi şarttır. Rivayetler de birinci derecede Sünnet'in içerdiği sahih sözlerdir ve Sünnet, Kur'ân-ı Kerim'in açıklayıcı ile şerh edenidir.¹⁴³ Yine ayetlerin anlamları Sünnet ile elde edilemediğinde, son olarak devreye sahabenin kavilleri girecektir.¹⁴⁴ Ayetlerin anlamları bu üç yolla da elde edilemezse tabiundan gelen rivayetlere başvurulmalıdır.¹⁴⁵

¹⁴² Safedî, *a.g.e.*, c. IV, s. 179.

¹⁴³ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, thk. Adnân Zarzûr, y.y. 1972, İkinci Baskı, s. 93.

¹⁴⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 95.

¹⁴⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 102.

İbn Teymiyye eleştiriyi doğrudan belirli bir çerçeveye oturtmasa da, Suyûtî¹⁴⁶ gibi örneğin delilde veya delilin delalet etmesi konusunda yani lafzın delalet ettiği anlamda hata yapanlar fikrini benimsediğini görüyoruz. Ona göre tefsirdeki ihtilafın bir sebebi de nakil değil istidlal yönünden meydana gelmektedir. Bu istidlal hataları da sahabe, tabiun ve tebe-i tabiunun sözlerini içeren tefsirlerde yok denecek kadar azdır.¹⁴⁷ İbn Teymiyye'nin bu görüşü de bize tefsirde en az hatayı yapmak için sahabe, tabiun ve tebe-i tabiunun sözleriyle yetinmek gerektiğini göstermektedir. Bu da Suyûtî'nin görüşlerine benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla tefsirde filozofların ve diğer kimselerin görüşlerini aktarmak bu konuda sahih bir tefsir uygulaması yansıtmadığı gibi ayetlerden doğru anlam çıkarmaya araç olamaz zira bu ve buna benzer bilgiler tefsirde delil kategorisinde değildir. Bunu nakledenler de hata etmiş olup eleştirilmeye müsait olacaktır.

Delilde hata edenlerin yanı sıra İbn Teymiyye daha sonra aktaracağımız Suyûtî'nin doğru ve yanlış tefsir ayırımına benzer bir fikri kabul etmektedir. Belirli manalara inanan birinci sınıf müfessir esasen delalet ve beyan yönünden içerebileceği anlamlara bakmadan Kur'ân lafızlarına onlarda zahiren gördüğü manaları dikkate alarak yüklemeyi arzular. İkinci sınıf müfessir Kur'ân'ın muhatabını, onun indirildiği kişiyi, müttekellimini dikkate almadan mücerret olarak lafzı ve Arapların o lafız için mümkün gördüğü manayı dikkate almak suretiyle hata yapar. Onlar Kur'ân'ı salt Arap dilinin imkânları ile tefsir eder. Her iki sınıf müfessir de lafzın dil yönünden bir manaya ihtimali hakkında yanlışa düşer ve ayetlere yüklediği manaların sahihliği konusunda yanılır. Birinci grup müfessirler daha çok zihinlerindeki manayı tercih ederken ikinci grup müfessirler de lafzın zahirini dikkate alırlar.¹⁴⁸ İbn Teymiyye, birinci grup müfessirleri Kur'ân lafızlarının delalet ettiği manaları ve murad olduğu mefhumları reddeden ve lafzın delalet etmediği ve murad olmadığı manayı ona yükleyenler şeklinde ikiye ayırır. Bu iki durumda da kabul edilen veya reddedilen mana yanlıştır ve böylece her iki müfessir de delilde yanıldığı gibi medlûlde de hata yapmıştır. Buna karşın ayetlere yüklenen mana doğru ise sadece delilde hatadan bahsedilir.

İbn Teymiyye'nin burada eleştirdiği tefsirde diğer hata yapanlar kendi mezheplerinin görüşlerine göre Kur'ân'a yaklaşan bid'at ehlidir. Onlar hem delil hem medlûlde

¹⁴⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 767.

¹⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 79.

¹⁴⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 81.

yanılmaktadır. İşte bunlar sapkınlık üzerinde birleşmeyecek selefin üzere olduğu hakka muhalefet ederek Kur'ân'a yaklaşır ve kendi görüşlerine göre Kur'ân'ı te'vil eder. Bu müfessirler ayetleri, delaleti olmamasına rağmen mezhepleri için istidlal malzemesi olarak kullanmış ve mezheplerinin görüşlerine uymayan ayetleri de çok aşırı te'villere tabi tutarak ifadeleri asıl yerinden uzaklaştırmıştır. Özetle Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplerin Kur'ân'a yaklaşımlarını şiddetle eleştiren İbn Teymiyye, bunlar arasında Hariciler, Rafiziler, Cehmiyye, Mu'tezile, Kaderiyye ve Mürcie'yi saymaktadır.¹⁴⁹ Burada özellikle Mu'tezile mezhebine değinen İbn Teymiyye, onları insanlar arasında kelâm ve cedel konusunda en üst seviyede olmalarıyla tavsif eder. Mu'tezili âlimlerden kendi mezheplerinin usullerini dikkate alarak tefsir telif edenler Abdurrahman b. Keysan el-Esam (ö. 200/816), Ebû Ali el-Cübbâî, Kadı Abdulcebbar, Rummânî ve Zemahşeri'dir.¹⁵⁰ Bu ve diğerleri Mu'tezile'nin itikadına ve usul-i hamseye (beş esas) inanmaktadır.¹⁵¹ Müteahhir Şia müfessirleri de Mu'tezile'nin bu yolundan gidip onlara uymuştur. Ebû Cafer et-Tûsî ve diğerleri bunlardan sayılır. Tûsî'nin bu yöntem üzere yazdığı bir tefsiri vardır. Fakat o bu eserine İsnâaşerî İmamiyye'nin sözlerini veya görüşlerini de dahil etmiştir.¹⁵² Yukarıda saydığımız bu kimseler bir görüşe inanmış ve bunu Kur'ân lafızları üzerine yüklemiştir. Bu anlamlar sahabe, tabiun ve Müslümanların imamlarının görüşleri ve tefsirlerinde mevcut değildir. Onların belirli bir mezhebin ışığında yazdığı bu tefsirlerden biri bir diğer tefsirle mukayese edildiğinde batıl olduğu birçok yönden ortaya çıkar. Örneğin geçersiz görüşleri veya Kur'ân'ı tefsire giriştikleri fikrin geçersiz olduğunu bilerek bu anlaşılır. Bu da kendi görüşlerine delil gösterirken ya da muarızların kendilerine cevap verirken görünür.

Bundan sonra İbn Teymiyye, Zemahşeri'yi eleştirmeye başlar. Buna göre müfessirlerin bir kısmı da sözlerindeki bid'atçı fikirleri maharetli şekilde gizler. O, burada Zemahşeri'yi örnek verir. Onun ifade şekli güzel ve fasihdir. Zemahşeri bu sayede sözlerindeki bid'atı gizlemeyi başarır. Birçok insan bunun farkında değildir. İbn Teymiyye'ye göre Zemahşeri'nin yanı sıra başka müfessirler de bu kategoridedir.

¹⁴⁹ Bu konuda daha sonra Suyûtî'nin de bu fırkaların yanlış te'villerine ve istidlal girişimlerine ayetler üzerinden atıfta bulunacağını göreceğiz.

¹⁵⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 83.

¹⁵² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 84.

İbn Teymiyye'nin Râzî'nin eleştirisine belki de en yakın düşüncelerinden bir tanesi de müfessirlerin ve diğer âlimlerin geçersizliğini bilmelerine, inanmalarına, böyle düşünmemelerine ve usullerine muvafık olmamalarına rağmen eserlerinde ve konuşmalarında bozuk itikad ve mezheplerinin usulüne göre tefsir yazanların tefsirlerinden bilgiler aktarmalarıdır. Onların tefsir ilminde açtığı batıl te'vil yoluna ve sapkınlıklarına daha sonra Rafiziler, filozoflar, Karamita ve başkaları girmiştir. Filozoflar, Karamita ve Rafiziler bu işte daha çok ileri gidip, Kur'ân-ı Kerim'i bir âlimin şaşkınlığını gizleyemeyeceği kadar yanlış şekilde tefsir etmiştir. İbn Teymiyye bu sözlerinden sonra Rafiziler'in yanlış tefsirlerine bazı örnekler sunmaktadır.¹⁵³ Ardından Rafiziler'den verdiği yanlış tefsir örneklerine bazı yönleriyle yakınlık gösteren birçok müfessirin hatalı örneklerine değinen İbn Teymiyye, bunları hurafe olarak nitelemektedir. Onun için bu hatalı tefsirler zaman zaman ayetteki lafzın delalet etmediği bir mana ile tefsir edilmesinden bazen de umum ifade eden lafzın bir kişiye has kılınmasından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁴

İbn Teymiyye esasen yukarıda saydığımız firkaların dışında mezhebi tefsirlerin genelini eleştirmektedir. Bu gerçekliği onun İbn Atiyye ve diğer âlimler hakkındaki değerlendirmelerinden anlıyoruz. İbn Atiyye'nin tefsiri ve buna benzerleri, Ehl-i Sünnet'e daha çok uygunluk arz etmektedir. Ayrıca bu tefsir, Zemahşeri'nin tefsirindeki bid'at içerikli bilgilerden diğer tefsirlere nazaran daha çok uzak durmuştur. İbn Atiyye her ne kadar rivayetleri olduğu gibi nakletmediyse de, rivayet naklini uyguladığında bunu Taberi'den gerçekleştirmiştir. Ancak o, Taberi'nin seleften naklettiğini almaz ve bunun yerine kendi zannınca muhakkiklerin sözleri olarak gördüğü görüşleri aktarır. İbn Teymiyye'nin ifadesine göre İbn Atiyye, muhakkikle kelâm ehlinde bir grubu kastetmektedir. Onlar Sünnet'e Mu'tezile'den daha yakın olsa bile yine de Mu'tezile'nin mezhep usulüne benzer bir yol ile metotlarını oluşturmuştur. Esasen bu tür tefsirlerin tümü mezhep esasına göre telif edilmiştir. Zira sonradan gelen bir topluluk kendi mezhep ve görüşlerine uyduğundan sahabe, tabiun ve imamların bir ayet hakkında tefsir mahiyetinde olan sözleri delil kabul etmemiş, bilakis mezhebine uygun olan fikri, görüşü veya sözü kabul ederek ayeti tefsir etmiştir. Eğer bu mezhep sahabe ve tabiunun mezheplerinden değilse, yaptıkları bu tefsirlerle Mu'tezile ve diğer bid'at ehli ile aynı konumda olacaklardır. İbn Teymiyye bu görüşlerini şu sözlerle sonlandırmaktadır. Kim sahabe ve tabiunun mezheplerini ve tefsirlerini terk edip buna

¹⁵³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 85-87.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 88.

muhalif bir şeyi benimserse, bu konuda hatalı, hatta tamamıyla bid'ata düşmüş olacaktır. Ancak müçtehit olması durumunda o kişinin hatası bağışlanacaktır.¹⁵⁵

Daha sonra göreceğimiz üzere buna benzer değerlendirmeleri Suyûtî yapmaktadır. Bu da esasen bize gelenekte tefsir bağlamında yapılan bu yöndeki değerlendirmelerin bir gerekçeye binaen gerçekleştirildiğini göstermektedir. Bu gerekçe de tefsire ait gereklerin ancak rivayetlerle yerine getirilmesi ve Kur'ân ayetlerine ilk neslin sözleriyle yaklaşılması gerektiği, farklı kişilerin veya mezheplerin itikadi görüşleriyle değil. Nitekim İbn Teymiyye Suyûtî'nin fikirlerine oldukça benzer şekilde sahabe, tabiun ve tebe-i tabiunun Kur'ân'ı okuduğunu, onun tefsirini ve anlamlarını en iyi şekilde kavrayabildiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla kim onların sözlerine ve görüşlerine muhalefet edip yine Kur'ân'ı onların tefsirlerine ters şekilde tefsir ederse, delilde ve medlûlde hata etmiş olacaktır. Onların görüşlerine muhalefet edenler ise ya aklî veya işitsel olarak şüpheye düşmüş olacak, takındıkları tavırdan dolayı Allah ve rasulünün sözlerinden murad olmayan anlamlar tefsir edecek ve sözlerinin içermediği te'villeri çıkaracaklardır.¹⁵⁶

Öyle görünüyor ki İbn Teymiyye'nin 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' eleştirisini bu düşünceleri etrafında anlamak gerekecektir. Bu düşünceler onun tefsirde herkesin sözlerini alıntılanamamak gerektiği fikrini yansıtmaktadır. Dolayısıyla esasen İbn Teymiyye, aktardığı bütün bu düşüncelerine göre eleştiri bağlamında Ebû Hayyan olmasa da, Suyûtî çizgisinde ilerlediğini göstermektedir. Bu düşünceler arasında göze çarpan bir husus da onun filozofların Kur'ân tefsirinde hataya düştüğü ve dışarıdan okuyan kimselerin şaşkınlık içerisinde kaldığı görüşüdür.

Râzî'ye yönelttiği eleştiri bağlamında aktardığımız bu bilgilerle birlikte İbn Teymiyye Sa'lebî ve kısmen Vahidî'ye de eleştiriler yöneltmektedir. İbn Teymiyye tefsirlerde çok sayıda uydurma hadislerin var olduğunu, bunları Sa'lebî, Vahidî ve Zemahşeri'nin Kur'ân surelerinin faziletleri bağlamında naklettiğini ancak bu gibi rivayetlerin ilim ehlinin ittifakıyla uydurma olduğunu belirtmektedir. Dahası Sa'lebî her ne kadar salih ve dini bütün bir kişiliğe sahip olsa da, geceleyin odun toplayan birisi gibi tefsir eserinde sahih, zayıf ve uydurma

¹⁵⁵ İbn Teymiyye bu bilgileri aktarmanın amacını ilmin yollarını, delillerini ve doğrunun yollarını beyan olarak açıklamaktadır. Ayrıca bir diğer amacı tefsirde meydana gelen ihtilafın sebeplerine dikkat çekmek ve bu sebeplerin en önemlisinin ise batıl bid'atlar olduğunu göstermektir. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 90-91.

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 91.

olarak ne bulduysa nakletmiştir. Arapçayı Sa'lebî'den daha iyi bilen öğrencisi Vahidî ise sağlam olma ve selef âlimlerine uyma konusunda ondan da geridedir. Bağavî'ye gelince, o tefsirini Sa'lebî'nin tefsirinden ihtisar ederek telif etmiş olsa da, eserini uydurma hadislerden ve bid'at içeren görüşlerden uzak tutabilmiştir.¹⁵⁷ İbn Teymiyye bu görüşlerini, tefsir eserlerinde birçok uydurma haberlerin varlığını namazda besmelenin açıktan okunması gerektiğini bildiren hadislerin de uydurma olduğu örneği ile sonlandırmaktadır.¹⁵⁸

3. Ebû Hayyan (654/1256 – 745/1344)

Silsilede İbn Teymiyye'den sonra ve Suyûtî'den önce yer alan âlim Ebû Hayyan'dır. İbn Teymiyye'ye nazaran Ebû Hayyan, eleştiriye bizzat tefsir eserinde nakletmekte ve okuyuculara tefsir ürünlerindeki içeriğin çeşitliliğini ve bu çeşitliliğin geniş ölçüde var olduğunu eleştiren farklı bir çerçevede sunmaktadır.

Ebû Hayyan tefsir eserinin mukaddimesinde tefsir ilminde nelere ihtiyaç duyulduğunu özellikle saydığını vurgulamaktadır. Tefsir ilminde bu söylediklerinin dışında ve daha fazlasına değinen müfessir, bu ilimde fazlalığa ve gereksiz bilgilere yer vermiş olacaktır. Ebû Hayyan bu bağlamda Râzî'nin durumuna benzer diğer bir âlimi örnek vermektedir. Nahvî adındaki bu âlim de nahiv eserinde nahiv ve kelâm ile ilgili konular arasında geçiş yapmıştır. Ebû Hayyan'ın hocası İbrahim b. Zübeyr es-Sekâfî'ye (ö. 708/1208) göre bir kişi ilmi birikimini yansıtırken sıkça ilimler arası geçişlerde bulunduğu, bu o kişinin söz konusu ilimde eksik ve az bilgisi, zihninin karışık olduğu ve farklılıkların birbirinin aynısı olduğunu vehmettiği anlamına gelmektedir. Şimdi Ebû Hayyan'ın bu yöndeki düşüncelerine yer vermek istiyoruz:

"وقد تكلم المفسرون هنا في حقيقة النسخ الشرعي وأقسامه، وما إتفق عليه منه، وما اختلف فيه، وفي جوازه عقلا، ووقوعه شرعا، وبماذا ينسخ، وغير ذلك من أحكام النسخ ودلائل تلك الأحكام، وطولوا في ذلك. وهذا كله موضوعه علم أصول الفقه، فيبحث في ذلك كله فيه. وهكذا جرت عادتنا: أن كل قاعدة في علم من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم، ونأخذها في علم التفسير مسلم من ذلك العلم، ولا نطول بذكر ذلك في علم التفسير، فنخرج عن طريقة التفسير، كما فعله أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، المعروف بابن خطيب الري، فإنه جمع في كتابه في

¹⁵⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 75-76.

¹⁵⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 77.

التفسير أشياء كثيرة طويلة، لا حاجة بها في علم التفسير. ولذلك حكي عن بعض المتطرفين من العلماء أنه قال: فيه كل شيء إلا التفسير.

وقد ذكرنا في الخطبة ما يحتاج إليه علم التفسير. فمن زاد على ذلك، فهو فضول في هذا العلم، ونظير ما ذكره الرازي وغيره، أن النحوي مثلا يكون قد شرع في وضع كتاب في النحو، فشرع يتكلم ف الألف المنقلبة، فذكر أن الألف في الله، أهي منقلبة من ياء أو واو؟ ثم إستطرد من ذلك إلى الكلام في الله تعالى، فيما يجب له ويجوز عليه ويستحيل.

ثم إستطرد إلى جواز إرسال الرسل منه تعالى إلى الناس. ثم إستطرد إلى أوصاف الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم إستطرد من ذلك إلى إعجاز ما جاء به القرآن وصدق ما تضمنه، ثما إستطرد إلى أن من مضمونه البعث والجزاء بالثواب والعقاب. ثم المثابون في الجنة لا ينقطع نعيمهم، والمعاقبون في النار لا ينقطع عذابهم. فبيننا هو في علمه يبحث في الألف المنقلبة، إذا هو يتكلم في الجنة والنار، ومن هذا سبيله في العلم، فهو من التخليط والتخييط في أقصى الدرجة، وكان أستاذنا العلامة أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي، قدس الله تربته، يقول ما معناه: متى رأيت الرجل ينتقل من فن إلى فن في البحث أو التصنيف، فاعلم أن ذلك، إما لقصور علمه بذلك الفن، أو لتخليط ذهنه وعدم إدراكه، حيث يظن أن المتغايرات متماثلات.

وإنما أمعنت الكلام في هذا الفصل لينتفع به من يقف عليه، ولئلا يعتقد أنا لم نطلع على ما أودعه الناس في كتبهم في التفسير، بل إنما تركنا ذلك عمدا، واقتصرنا على ما يليق بعلم التفسير. وأسأل الله التوفيق للصواب."

Müfessirler burada şer'i neshin hakikati, kısımları, müfessirlerden kimlerin nesih konusunda ittifak ve ihtilaf ettiği, aklen cevazı, şer'an imkânı, nelerin mensuh sayılacağı ve bunun dışında neshin hükümleri, bunların delilleri ile ayrıca hükümleri ve delilleriyle ilgili diğer konular üzerinde durmakta ve bu konuları detaylı şekilde işlemektedir. Bunların tümü usul-i fıkıh ilmine ait konular olmakla beraber, tümü usul ilminde araştırılır. Bizim bu konudaki tavrımız hangi ilimde olursa olsun, bir ilme ait bütün kaidelerin ancak söz konusu o ilimde işlenmesi gerektiği yönündedir. Biz tefsir ilminde başka bir ilme ait herhangi bir konuyu konunun ait ve yerinde olduğu o ilimden ancak alıntılanmakla yetiniyoruz. Farklı bir ilmin konusunu teşkil eden bilgiler tefsir ilminde ele alındığında etraflıca işlenmemesi gerekmektedir. Zira durum böyle

olunca, İbn Hatib er-Rey olarak maruf olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî'nin yaptığı gibi, tefsirin yönteminden çıkılmaktadır. Nitekim o tefsir eserinde uzunca birçok şeyi toplamıştır. Bunlara tefsir ilminde ihtiyaç yoktur. Bundan dolayı Râzî hakkında âlimlerin bazı aşırı gidenleri 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' dediği hikâye edilmiştir.

Tefsir ilminde nelere ihtiyaç olduğunu mukaddimede belirtmiştik. Kim bunların üzerine bir şey ilave ederse, bu ilimde fazlalıktır. Âlimlerin Râzî ve başkaları hakkında vurguladığının tam bir benzeri ise Nahvî'dir. Örneğin o, nahiv eserini oluştururken 'elif-i münkalebe' gibi farklı konularla uğraşmış ve bilgi vermiştir. Allah lafzındaki elifin yâ veya vâv harfinden dönüştürüldüğünü tartışmış ve bundan sonra Allah Teâlâ için zorunlu, caiz ve muhal olan konulara geçmiştir.

Nahvî bundan sonra Allah Teâlâ'nın insanlara peygamber gönderebilme imkânı konusuna geçmiş ve ardından peygamberlerin -Allah'ın salâtı ve selamı üzerlerine olsun- sıfatlarına değinmiştir. Bu konulardan sonra o, Kur'ân'ın içeriğinin i'câzı ve doğruluğu üzerinde durmuş ve akabinde Kur'ân'ın tazammun ettiği dirilme ile cezanın meydana geldiği azap ve mükafat gibi konulara geçmiştir. Yine bu konuya dahil olan mükafata mazhar olan cennet ehlinin nimetlerinin kesintiye uğramayacağı, azaba duçar olacaklarının da azaplarının kesilmeyeceği konusu Nahvî tarafından ifade bulmuştur. Nahvî'nin 'elif-i münkalebe' hakkında ve sonra cennet ile cehennem hakkında bilgi verdiğini açıklamıştık. Onun ilimde edindiği bu yol en yüksek derecede yolu karıştırma ve kaybetmedir. Üstadımız el-Allâme Ebû Cafer Ahmet b. İbrahim b. ez-Zübeyr es-Sekâfi -Allah makamını pâk ve temiz eylesin- şunu derdi: Bir kişiyi araştırmasında veya eserinde sıkça ilimler arası geçişlerde bulunduğunu görürsen, bu ne anlama gelir bilir misin? Bil ki bu, o kişinin söz konusu ilimdeki yetersiz bilgisini veya zihninin karışık olduğunu ve

idrakinin yokluğunu gösterir. Bunun için o, farklılıkların birbirinin benzeri olduğunu zanneder. Bu fasılda söylenen sözler insanlar tarafından incelendiğinde, tefsir eserlerinde içerik olarak doldurulan konulara muttali olamayacağımıza inanmasın. Aksine biz bu konuları bilerek terk ediyor ve sadece tefsir ilmine ait konularla yetiniyoruz. Allah'tan doğruluğa ulaşmak için tevfiği diliyorum.¹⁵⁹

Ebû Hayyan'ın bu ifadelerindeki ana fikri her ilme ait konuların o ilmin söz konusu eserlerinde ele alınması gerektiği yönündedir. Buna göre tefsir eserlerinde kelâma dair konuların ele alınması bu konuların kelâm eserlerinde etraflıca işlendiğinden doğru olmayacaktır. Böylece tefsir ürünlerinde diğer ilimlere dair bilgilerin etraflıca ele alınması tıpkı Nahvî örneğinde olduğu gibi Ebû Hayyan'a göre doğru bir tavır ve yöntem değildir. Ayrıca 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' eleştirisi de Ebû Hayyan'a göre ağır ve aşırı bir ifadedir. Biz bunu onun eleştiriyi 'bazı aşırı giden âlimler' nitelemesiyle aktardığını anlıyoruz. Bununla beraber eleştirinin Suyûtî ve Ebû Hayyan'ın anlayışında daha çok asıl tenkit noktaları ifade edildikten sonra bir değerlendirme şeklinde dile getirildiği vurgulanabilir. Öyle görünüyor ki Suyûtî, ilimlerin alan ayrımı, tefsirin sınırları ve tefsir ürünlerinin içermemesi gerektiği bilgiler yönündeki fikirleriyle Ebû Hayyan'ın düşüncelerini ve onun bu konudaki anlayışını izlemektedir. Zira onun bu düşünceleri Ebû Hayyan'ın fikirlerine benzerlik göstermektedir ve yakındır.¹⁶⁰

Ebû Hayyan'a göre müfessirlerin neshi de tefsir ürünlerinde etraflıca işlemeleri yanlıştır. Onun neshi bu bağlamda somut bir örnek olarak sunması özelde tefsirin genelde ilimlerin alan ayrımını beraberinde getirdiğinden şaşırtıcı değildir. Ona göre neshin çeşitleri, şer'an imkânı, aklen imkânı ile neshe taraftar ve karşı olanlar gibi konular tefsirin değil fıkıh

¹⁵⁹ Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed–Ali Meavad, Beyrut 1993, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, c. I, s. 511.

¹⁶⁰ Burada yeri gelmişken tefsirde sözü uzatma konusunda Elmalılı'nın bir açıklamasına da değinmek gerekir. *Hak Dini Kur'an Dili* başlıklı Tefsir eserinde ayet tefsirlerinde sözü uzatmış olma ihtimalini göz önünde bulundurarak merhum Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirinin mukaddimesinde okuyucularına bunun sebeplerini şu şekilde açıklamaktadır. Ona göre sözün uzaması o konunun önemi, içerdiği faydasını genel şekilde nereye dayandırılabilceği ve konuların kısaca özetlenememesiyle ilgilidir. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ensar Neşriyat, c. I, s. 20. Öyle anlaşılıyor ki Elmalılı, tefsirin Murâd-ı İlâhî'ye ulaştırmayı amaçladığını ve ayet tefsirlerinde Allah'ın muradını ortaya koymanın esas olduğunu burada zımnen ifade ederek hatırlatmaktadır. Ancak o, tefsirde sözü uzatarak ayetlerin neleri tazammun edip ne gibi konulara hamledilebileceğini okurlara göstermek arzusundadır.

usulünün sınırları içerisine girmektedir. Dolayısıyla müfessirler fıkıh usulüne ait bir konuyutefsir ilmi bağlamında etraflıca ele alarak tefsir ilminin sınırlarını aşmaktadır.

Nesih örneğinden sonra Ebû Hayyan, eleştirisinde Râzî'yi örnek vermekte ve eleştirmektedir. Ebû Hayyan, Râzî'nin tefsirinde tefsir ilminde ihtiyaç olmayan birçok hususu uzun uzadıya derlediği ve bundan dolayı bazı aşırıya kaçan âlimlerin tefsirini 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' şeklinde eleştirdiğini belirtmektedir. Buna göre eleştiri, aynı zamanda *Mefâtihu'l-gayb*'ın içeriğini de hedef almaktadır. Burada Râzî'ye de değinmek gerekir. Zira ona göre de neshin etraflıca ele alınabilecek yeri fıkıh usulü kaynaklarıdır. Nitekim o tefsirinde bir yerde neshi fıkıh usulü eseri olan *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*'ta ele aldığı vurgulamaktadır.¹⁶¹

Ebû Hayyan'ı eleştiriye nakletmeye, dahası ona farklı bir bağlam, boyut ve çerçeve kazandırmaya yönelten husus kuşkusuz onun ilimlerin alan ayrımı ve tefsirin sınırlarıyla ilgili bu düşüncesidir. Ebû Hayyan müfessirlerin tefsir eserlerini i'rab, nahiv, kelâm ve fıkıhla ilgili konuların delilleriyle doldurduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu bilgiler zaten bu alanlara ait eserlerde mevcuttur. Her ne kadar Ebû Hayyan'a göre bu doğru bir uygulama değilse de, gerekli olan yerlerde bu alanlara yönelik bilgiler etraflıca incelenmeden lafzın ilgisi ölçüsünde ve sözün bağlamına göre bir hatırlatma mahiyetinde verilebilir. Buna göre tefsirler bu alanlara ait bilgilerin etraflıca işlendiği ve delillerin serdedildiği eserler değildir. Ayrıca bu tür bilgiler zaten kendi eserlerinde mevcuttur. Bunun yanı sıra Ebû Hayyan'a göre sahih olmayan sebeb-i nüzul rivayetleri, Kur'ân'ın okunmasına yönelik fazilet bildiren hadisler ve İsrailiyata dair tarihi veriler de tefsirlerde ele alınmaması gereken bilgiler kabilindedir. Ebû Hayyan'ın bu düşüncelerini orjinal ifadelerinden okuyalım:

"وكتيرا ما يشحن المفسرون تفاسيرهم من ذلك الإعراب، بعلل النحو ودلائل أصول الفقه ودلائل أصول الدين، وكل هذا مقرر في تأليف هذه العلوم، وإنما يؤخذ ذلك مسلما في علم التفسير دون استدلال عليه.

وكذلك أيضا ذكروا ما لا يصح من أسباب نزول وأحاديث في الفضائل وحكايات لا تناسب وتواريخ إسرائيلية، ولا ينبغي ذكر هذا في علم التفسير."

¹⁶¹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. II, s. 259.

Müfessirler tefsirlerine i'rab, nahiv açıklamaları, usul-i fıkıh ve usul-i din delillerini adeta doldurmaktadır. Bu bilgilerin tümü ilgili ilimlerin eserlerinde yinelenmiştir. Ancak bu bilgiler tefsir ilminde kabul edilebilir şekilde aktarılsa bile üzerinde istidlale gidilmemesi gerekmektedir. Yine buna benzer şekilde müfessirler sahih olmayan sebab-i nüzul rivayetleri, surelerin faziletine dair hadisler, ilgisi olmayan hikâyeler ve İsrailiyata dair haberler nakletmektedir. Tefsir ilminde ise bu bilgileri zikretmemek gerekmektedir.¹⁶²

Aslında Ebû Hayyan'ın teorik düzeyde dile getirdiği bu alan ayrımı ve tefsirin sınırları düşüncesini tefsir eserinde bizzat uyguladığını görüyoruz. O, ayet tefsirlerinde aktardığı konular hakkında detaylı bilgi vermektan kaçınmakta ve tefsirin sınırlarını göz önünde bulundurarak ilgili konunun hangi ilimde ele alındığını belirtmektedir. Ebû Hayyan böylece ayette geçen bir lafzın ilgili konuyla münasebetini kısaca telaffuz etmekte ve orada delillerine incek kadar bilgi vermemektedir. Bunun için birçok örnek olmakla beraber biz birkaç tanesini aktarmakla yetiniyoruz.

Bakara Suresi'nin 34. ayetinde geçen 'secde edin' kelimesinin emir sigası olduğu ve mutlak şekilde gelecek zamanda fiilin gerçekleştirilmesini iktiza etse de, fiilin anında gerçekleştirilmesini iktiza etmediğini belirten Ebû Hayyan, bunun Şafii mezhebinin görüşü olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Bağdad Malikileri ile Ebû Hanife (ö. 150/767) ve onu takip edenlerin bu görüşe muhalefet ettiğini belirtmektedir. Bu ise onun ifadesine göre fıkıh usulünde araştırılan bir konudur.¹⁶³ Bir diğer örnekte Ebû Hayyan, Bakara Suresi'nin 45. ayeti tefsiri bağlamında ayette geçen 'sizler, kitabı okumanıza rağmen, insanlara iyiliği emrediyor ve kendi nefsiniz için bunu unutupormusunuz?' ibaresiyle ilgili '*emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker*' prensibine değinmekte ve esasen ayetin günahkar bir kimsenin iyiliği emretmemesi ve kötülükten de sakındırmaması gerektiğine dair delil teşkil etmediğini vurgulamakta ve bu kadar bilgiyle yetinmektedir. Onun ifadesine göre bu konu zaten kelâm ilminde sorunsal olarak işlenmektedir.¹⁶⁴ Son bir örnekte Ebû Hayyan bir başka vesileyle yine

¹⁶² Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 104. Suyûtî Ebû Hayyan'ın müfessirlerin tefsirlerine i'rab, nahiv, usul-i fıkıh ve usul-i din delillerini doldurdukları yönündeki bu düşüncelerini وقال أبو حيان şeklinde başlayarak olduğu gibi alıntılanmaktadır. Bunun için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 780.

¹⁶³ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 302.

¹⁶⁴ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 340.

bundan önce olduğu gibi neshin müfessirlerce uzun uzadıya ele alındığını ancak bunun da fıkıh usulünün bir araştırma konusu olduğunu dillendirmektedir.¹⁶⁵ Bu örnekler bize Ebû Hayyan'ın teorik düzeyde vurguladığı tefsirin sınırları ve ilimlerin alan ayrımı konusuna uygulamada riayet ettiğini göstermektedir. Ancak burada şunu da belirtmeden geçemeyeceğiz. Ebû Hayyan yeri geldiğinde Mu'tezile'nin görüşüne atıfta bulunmaktadır.¹⁶⁶ Böylece o esasen İbn Teymiyye'nin eleştirisine de hedef olmaktadır. Bunun da ötesinde o, tefsirinde kendi zannınca muhakkik olarak gördüğü kelâm ehlinin görüşlerini aktaran İbn Atiyye'yi eleştirmişti ki Ebû Hayyan'ın da bu eleştiriye hedef olduğunu ifade edebiliriz.¹⁶⁷ Ayrıca kelâm mezheplerinin görüşlerine değinmek tefsirin sınırlarına girmemekte ve Ebû Hayyan'ın deyişiyle tefsirde fazlalık kategorisindedir. Ebû Hayyan'ın yukarıda aktardığımız ifadesine göre bu fazlalığın içerisine yoğun ve detaylı dil tahlilleri de yer girmektedir. Ancak bilindiği üzere Ebû Hayyan da yer yer ayet tefsirlerinde detaylı dil tahlillerine yer vermektedir.

Bu örneklerden sonra yeniden Ebû Hayyan'ın Râzî'ye olan eleştirisi ve bu bağlamda aktardığı teorik düşüncelerine geri dönelim. Onun bundan önce aktardığımız düşünceleri ayet tefsirlerinde benzer şekilde kendini tekrarlamaktadır. Örneğin Tekvir Suresi'nin 7. ayeti tefsirinde Ebû Hayyan, Râzî'yi eleştirir. Buna göre Râzî, bilgelerin, astronomi ve astrolojiyle ilgilenenlerin söylediği hususları tefsire dahil etmiş ve bütün bunları da Allah'ın Kitabı'nın tefsiriyle ilişkisi olmadığı halde gerçekleştirmiştir.¹⁶⁸ Yine bu bağlamda Ebû Hayyan'ın İbrahim Suresi'nin 21. ayetinin '*ve berazû*' ibaresi çerçevesinde dile getirdiği bir diğer eleştiriye aktarmak gerekir. Ebû Hayyan'ın ifadesine göre Râzî, ayet tefsirlerinde birçok yerde filozofların sözlerini aktarmaktadır. Ancak onlar, Allah Teâlâ'nın Arap dilinde indirmiş olduğu Kelâmı'nın tefsiri konusunda şeriat ehline büyük oranda muhalefet etmekte ve onlara tefsir konusunda farklı düşmektedir. Araplar felsefe ehlinin kavrayışından bir şey anlamamaktadır çünkü onların tefsiri bilmece, bulmaca, üstü kapalı ve müphem (*lüğz ve ehâcî*) kabilindedir. Buna rağmen Râzî, onları 'bilgeler' olarak isimlendirmektedir. Aksine onlar Allah'ı ve peygamberlerini inkar eden en cahil kimselerdir.¹⁶⁹ Ra'd Suresi'nin 13. ayeti tefsirinde 'ra'd' kavramının anlamı çerçevesinde Ebû Hayyan, Râzî'nin amacının filozofların

¹⁶⁵ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 511. Fıkıhla ilgili bir diğer konu için Ebû Hayyan'ın ifadeleri için bkz.: Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 547.

¹⁶⁶ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 340.

¹⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 90-91.

¹⁶⁸ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. VIII, s. 424.

¹⁶⁹ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. V, s. 406.

dinin yönteminden intihal ettiği bilgileri sürdürmek olduğunu ifade eder. Ancak hassaten ‘ra’d’ kavramının tefsiri bağlamında gerekli olan husus sadece ‘ismet sıfatıyla mevsuf olan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözleridir, dalalette olan filozofların sözleri değil.¹⁷⁰ Burada gördüğümüz üzere Ebû Hayyan esasen sapkın bir zümre olan filozofların sözleriyle Kur’ân’ın tefsir edilemeyeceğini düşünmektedir.

Ebû Hayyan’ın daha sonra orjinal metnini aktaracağımız tefsir tanımı da bu konuda sınırları belli bir tefsir anlayışı ve uygulaması ortaya koyacaktır. Tanım böylece eleştirinin bilimsel bir zeminde sürdürülmesine katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla ona göre tefsir uygulamasında tanımda mevcut alt ilimlerden faydalanmak esastır. Bunun dışına çıkmak geçersiz bir tefsir uygulaması oluşturacak ve tefsirin alt ilimlerinin dışındaki ilimlerden bilgi aktarımında bulunmak, söz konusu bu ilmin bir konusunu işlemek olacaktır. Ancak tefsir ilminin imkân sınırları kıraat, lügat, sarf, belagat ve Kur’ân ilimlerinden ibarettir. Kur’ân ilimleri ise bu durumda birer tamamlayıcı konumundadır.¹⁷¹

Ebû Hayyan’ın bu tefsir tanımı¹⁷² tefsirin uygulamasına belirli sınırlar çizmektedir. Ayrıca o, eleştiriye yöneltirken tefsir ilminde nelere ihtiyaç olduğunu mukaddimesinde saydığını belirtmişti. Bunlar kıraat ilmi, lügat ilmi, sarf ve nahiv ilmi, beyan ile bedfî, hadis ilminin konusunu teşkil eden peygamberimizden gelen ve sahih nakillerden elde edilen müphem’in tafsili, mücmelin tebyini, sebab-i nüzul ile nesih bilgisi, usul-i fıkhıtan elde edilen ve Kur’ân’ın ahkâmına dair olan *mücmel-mübeyyen*, *umum-husus*, *mutlak-mukayyed*, *emir-*

¹⁷⁰ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. V, s. 366.

¹⁷¹ Esasen Ebû Hayyan’ın kastının özellikle bu konularla ilgili olduğu göz önünde bulundurulursa, Ebû Hayyan bağlamında eleştiri hakkında ifade edilen bir görüşe katılmıyoruz. Buna göre Ebû Hayyan Râzî’yi esasen tefsirin dil bağlamına yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu eleştiri müellife göre bir tefsir yazımında mevcut “zihin bulanıklığını” yansıtmaktadır. Hâlbuki Râzî’nin tefsir uygulamasında göreceğimiz üzere Ebû Hayyan’ın bizzat muayyen olarak ayet tefsirlerinde atıfta bulunduğu örnekler bağlamında onun Râzî’yi tefsirin dil vasatına yönlendirmeyi amaçlamaktan ziyade ayetlerde sözün veya tefsirin bağlamıyla ilgisi olmayan konuları aktarmakla eleştirmektedir. Dolayısıyla eleştirinin Ebû Hayyan tarafından daha çok bir alan aşımı ve yöntem tenkidi şeklinde anlaşılması daha makul görünmektedir ki bu da eleştiri bağlamında ifade etmek istediğimiz tezi de doğrulamaktadır. M. Taha Boyalık, *Molla Fenari’nin Aynu’l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 40, 47. Ayrıca bizzat Ebû Hayyan tefsir ilminin salt lügat ilmin bir alanı olan nahve tavakkuf etmediğini de belirtmektedir. Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 111. Eleştirinin teorik bir zemine yerleştirilmesi özellikle onu ciddiye almayı gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde ilmi kaynaklarda mevcut bilgilerin göz ardı edildiği durumu oluşacaktır. Mesela buna rağmen eleştiriye ‘quip’ kelimesiyle yani dikkatleri çekme amacıyla söylenen iğneleyici söz veya latife olarak adlandırılan da olmuştur. Ancak aynı müellif kendi tabiriyle bu sözün bir alan aşımı ve Râzî’nin tefsir anlayışındaki mevcut ve Sünni tefsir anlayışına dahil ettiği konu çeşitliliğini, geniş tefsir materyallerini, tefsir yöntemlerini ve fikirlerin çokluğunu eleştirdiğini ifade eder. Bunun için bkz.: Tariq Jaffer, *Râzî Master of Qur’anic Interpretation and Theological Reasoning*, Oxford 2015, Oxford University Press, s. 6-7.

¹⁷² Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 121.

nehyin delaleti ki bunların çoğu dil ilmine raci konulardır. Ebû Hayyan bu bağlamda Râzî'nin *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh* başlıklı eserini bu konuları kapsayan bir fıkıh usulü kaynağı olarak örnek vermektedir. Diğer konular da esasen kelâm ilminin araştırma alanını ilgilendirmektedir. Bunlar da genel olarak Allah Teâlâ için caiz, zorunlu ve muhal olan, Kur'ân'ın i'câzı ve nübuvette ile ilgilidir. Son konu ise lafızların ihtilafıdır. Bu da kıraat yani Kur'ân ilminin araştırma alanına girmektedir.¹⁷³ Bu bilgiler de esasen tefsirin tanımıyla birlikte anlaşılması gerekmektedir. Bazı ilimler dışında tanımın içerdiği ilimlerle neredeyse aynı ilimleri sayan Ebû Hayyan burada tefsirin sınırlarını muayyen biçimde serdetmektedir. Bunun dışında olan her bilgi de fazlalık sayılacaktır.

Suyûtî de Ebû Hayyan gibi eleştirdiği tefsir örneklerinin sonrasında tefsirde nelere ihtiyaç olduğunu benzer şekilde belirtmektedir. Kendisi tefsir ilminde ihtiyaç olan bütün hususları kapsayıcı *Mecmau'l-bahreyn ve matlau'l-bedrayn* başlıklı bir eser telif etmeye başladığını vurgulamaktadır. O bu eserinde tefsir adına nakledilen tefsirlere, söylenen sözlere, istinbata taalluk eden konulara, işaretlere, i'rab ve lügat bilgilerine, belagat nüktelerine, bedîî güzelliklere ve bunun gibi hususlara bunlarla birlikte asla başka bilgilere ihtiyaç olmaması için yer vermiştir. Suyûtî'nin ifadesine göre o, *el-İtkân*'ı bahsi geçen bu tefsirine mukaddime mahiyetinde kaleme almıştır.¹⁷⁴

Ebû Hayyan'ın yukarıda aktardığımız tanımı ve bundan önce eleştirinin metniyle elde edilen çerçeve ve eleştiriye getirdiği yorumu eleştirinin anlaşılmasına ve farklı bir mecraya girmesine sebep olmuş ve katkıda bulunmuştur. Bu çerçeve ve yorum tefsirin sınırları ile ilimlerin alan ayrımını ön plana çıkarmaktadır. Bu yüzden silsiledeki 'Ebû Hayyan halkası' eleştiriye en iyi, tutarlı, anlaşılır şekilde açıklayan, açan ve açımlayan olmakla beraber Suyûtî öncesi bir dönüm ve en güçlü nokta olarak da telakki edilebilir. Ancak daha sonra göreceğimiz üzere Suyûtî'nin tefsir uygulaması ile birlikte Ebû Hayyan'ın bu çerçevesinin aşılması eleştirinin teorik zemininin yanı sıra uygulama düzeyinde en güzel bir temsili sunulmuştur. Ayrıca Suyûtî'nin yönelttiği eleştiri içerik itibariyle Ebû Hayyan'ın tefsirinde yer verdiği eleştiriye benzerlik gösterdiğinden görüşlerini Ebû Hayyan'a dayandırdığı ifade edilebilir. Dolayısıyla ikisinin de Râzî'yi eleştirmedeki dayanak noktaları ilimlerin alan

¹⁷³ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 105-110.

¹⁷⁴ Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 789.

ayrımı ve tefsirin sınırlarına dair düşünceleri olduğu söylenebilir. Suyûtî’de daha sonra buna eklenecek husus tefsirin te’vilden yönlemsel olarak ve görünür biçimde ayrılması olacaktır.

Diğer tarafta Râzî’nin tefsir uygulamasında da görüleceği üzere Ebû Hayyan, ayet tefsirlerinde Râzî’nin filozofların görüşlerine yer verirken tefsir ilmi açısından hatalı bir yoruma yani sözün bağlamına uymayan bir sözü nakletmekle ve böylece delilde hata yapmakla eleştirecektir ki bu da onun eleştirisi için muayyen bir örnek sunacak ve eleştiri bunun sonucunda örneklerle desteklenmiş olacaktır.

4. Seâlibî (786/1384 - 875/1471)

Eleştiriye tefsirinde yer veren silsilemizdeki bir diğer âlim ise Seâlibî’dir. O bu eleştiriye tıpkı Suyûtî gibi Ebû Hayyan’dan nakletmektedir. Fakat onu diğerlerinden farklı kılan husus eleştiriye katılmamasıdır. O, *Mefâtihu’l-gayb*’ı değerli ve en çok ilgi gören tefsirlerden bir tanesi olarak tarif ettikten sonra, içerisinde uzun uzadıya istidlallerin mevcut olduğunu ve bunun da insanlardaki mevcut şüpheleri reddetmeye mebni olduğunu ifade etmektedir. Eserin bu yönü Seâlibî’ye göre tefsir eseri karakteristiğini yansıtmaya engel oluşturmakla beraber başta kelâm olmak üzere lügat, usul gibi diğer ilimlere dair muhteva içeren bir ansiklopedi intibasını uyandırmaktadır. Buna rağmen Râzî’nin tefsiri okuyuculara sunduğu istitrat bahisleri, içerdiği deliller ve tartışma üslubu ile tefsir ilminin hakkını vermiş bulunmaktadır. Onun bu konudaki orjinal sözlerini aşağıdaki şekliyle elde ediyoruz:

"وهو من أجل التفاسير، وإن كان أطلال في الإستدلال ورد الشبه إطالة كادت تغطي على كونه كتاب تفسير. ولسنا نميل مع أبي حيان في قوله: «فيه كل شيء إلا التفسير»، فإنه رحمه الله مع الإستطراد إلى ذكر الأدلة والبراهين، قد وفى التفسير حقه.

وبالجملة: فالكتاب أشبه ما يكون بموسوعة في علم الكلام، واللغة، والأصول، والآثار، وفي العلوم الكونية، والطبيعية، وغير ذلك من فنون العلم هذا."

Râzî’nin *Mefâtihu’l-gayb* başlıklı tefsiri en dikkat çeken tefsirlerdendir. Onun istidlal bahislerinde sözü uzatması ve şüphenin reddine uzunca değinmesi eserinin tefsir olma özelliğini örter görünmektedir. Ancak biz Ebû Hayyan’ın ‘Râzî’nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var’ sözüne katılmıyoruz. Zira Râzî -Allah ona rahmet eylesin- burhan ve delilleri

içeren istitrat bahislerini zikrederek bir tefsir eserin hakkını vermektedir. Özetle: *Mefâtihu'l-gayb* daha çok bir kelâm, lügat, usul, hadis ilminin ve kevnî, tabîî ve bunun gibi diğer ilimleri içeren bir ansiklopediye benzemektedir.¹⁷⁵

Seâlibî yukarıda zikrettiği sebepten dolayı Ebû Hayyan'ın eleştirisine katılmayarak Sübkî'nin gittiği, muhtevası birçok konu içerse de, tefsire ait konuları da ihtiva ettiği yönündeki *Mefâtihu'l-gayb*'ı koruma ve eleştiriye karşı çıkma yolundan ilerlemektedir. O, her ne kadar *Mefâtihu'l-gayb*'ın diğer ilimlere ait bir ansiklopedi olduğu intibamı uyandırdığını belirtse de, tefsir ilmine layık olduğunu düşünmektedir.

Silsilede bilgi verdiğimiz âlimlerin yanı sıra eleştiriye Suyûtî'deki haliyle alıntılamanın ancak kronolojik olarak onlardan daha sonra aktaran âlimlere değinmek yerinde olacaktır. Örneğin eleştiriye nakleden bir diğer âlim Katip Çelebi'dir. O da Râzî'nin tefsirini filozofların ve bilgelerin sözleriyle doldurduğu ve ayet tefsirlerinde konular arası geçişlerde bulunduğunu vurgular. Katip Çelebi Ebû Hayyan'ın tefsirinde naklettiği eleştirinin son kısmını da alıntılanmaktadır.¹⁷⁶ Eleştiriye alıntılanlardan bir tanesi de Menna Kattân'dır (1345/1925 - 1420/1999). O eserin “müfessirlerin kategorileri” bölümünde tıpkı Suyûtî'nin naklettiği gibi eleştiriye metniyle birlikte verir.¹⁷⁷

Kattân ayrıca Fahreddîn er-Râzî'yi tanıttığı müstakil bir başlıkta da bu eleştiriye, Râzî'nin tefsirine başta felsefe ve mantık olmak üzere farklı ilimleri dahil etmesi, bu ilimlerle tefsirini karıştırması sebebiyle Kur'ân'ın anlamlarından ve ayetlerinin tabiatından uzaklaştığını ve bunların dışına çıktığını ifade ederek yinelemektedir. Ona göre Râzî, Kur'ân'ın nasslarına ilmi ıstılahlar ve aklî ilimlerin konularını yükler ve bunları ayetlerden soyutlamadan onlara anlam verir. Eser bundan dolayı tefsir olma özelliğini yitirmiş ve İslam'ın öngördüğü hidayete erişirme amacına ulaşamayıp buna uzak kalmıştır. Âlimler bundan dolayı *Mefâtihu'l-gayb*'ı 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' yönünde değerlendirmiştir.

¹⁷⁵ Seâlibî, *Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ali Meavad – Âdil Abdulmevcûd, Beyrut 1997, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Birinci Baskı, c. I, s. 93.

¹⁷⁶ Bunun için bkz.: Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn*, thk. Şerafeddin Yaltkaya, Beyrut t.y., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, c. I, s. 431.

¹⁷⁷ Bunun için bkz.: Menna Halil Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 2000, Mektebetu Vehbe, Onbirinci Baskı, s. 336.

"تفسيره: وقد أثرت العلوم العقلية على الرازي في تفسيره، فمزجه بخليط من الطب والمنطق والفلسفة والحكمة، وخرج به عن معانى القرآن وروح آياته، وحمل نصوص الكتاب ما لم تنزل له من مسائل العلوم العقلية واصطلاحاتها العلمية، ففقد كتابه بهذا روحانيته التفسير وهداية الإسلام، ولذلك قال بعض العلماء: <<فيه كل شيء إلا التفسير>> كما كرنا أنفا."

Râzî'ye tesir eden aklî ilimler kendisini tefsirinde belirgin kılmaktadır. Onun tefsiri tıp, mantık, felsefe ve hikmetten karışık bir mezec sunmaktadır. Râzî böylece ayetlerin özünün ve Kur'ân'ın anlamlarının dışına çıkmaktadır. Râzî, Kur'ân nasslarının indirilmediği ilmi ıstılahlar ve aklî ilimlerin konularını onlara yüklemektedir. Onun eseri bu yüzden tefsir olma özelliğini ve İslam'ın öngördüğü hidayet amacını yitirmiştir. Bundan dolayı bazı âlimler şöyle der: 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var'. Bunu daha önce de belirtmiştik.¹⁷⁸

Kattân ayrıca tedvin dönemi tefsir anlayışına değinirken şunları dile getirmektedir:

"إتسعت العلوم، وتم تدوينها، وتشعبت فروعها، وكثر الإختلاف، وأثيرت مسائل الكلام، وظهر التعصب المذهبي، واختلطت علوم الفلسفة العقلية بالعلوم النقلية، وحرصت الفرق الإسلامية على دعم مذهبها فأصاب التفسير من هذا الجو غباره، وأصبح المفسرون يعتمدون في تفسيرهم على الفهم الشخصي، ويتجهون اتجاهات متعددة، وتحكمت فيهم الاصطلاحات العلمية، والعقائد المذهبية، والثقافة الفلسفية، واهتم كل واحد من المفسرين بحشوه بما برز فيه من العلوم الأخرى، فصاحب العلوم العقلية يعنى في تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة كفخر الدين الرازي. وصاحب الفقيه عنى بالفروع الفقهية كالجصاص والقرطبي، وصاحب التاريخ يُعنب القصص والأخبار كالثعلبي والغازن، وصاحب البدعة يؤول كلام الله على مذهب الفاسد، كالرمانى والجبائى، والقاضى عبد الجبار والزمخشري من المعتزلة وملا محسن الكاشي من الإمامية الاثنى عشرية. وصاحب التصوف يستخرج المعاني الإشارية كابن عربي."

İlimler genişleyip yayıldığında, tedvini tamamlandığında, muhtelif dallara ayrıldığında, ihtilafın çoğaldığında ve kelâm ilminin konuları iz bıraktığında, mezhebi taassup tezahür ettiğinde, aklî-felsefî ilimler nakli ilimlerle karıştığında, Müslüman fırkalar da kendi mezheplerini destekleme amacında olduğunda, tefsir de ilimlerin gelişimine göre seyir

¹⁷⁸ Bkz.: Menna Halil Kattân, *a.g.e.*, s. 375.

almıştır. Ayrıca müfessirler tefsirlerinde şahsi anlayışlarına dayandığında ve sayısız yöne göre seyrettiğinde, onlara ilmi ıstılahlar, mezheplerin akaidi, felsefî bilgi birikimi tahakküm etmiştir. Böylece müfessirlerin her biri tebarüz ettikleri diğer ilimlerin bilgilerini tefsirlerine doldurmaya önem vermiştir.

Aklî ilim sahipleri -Fahreddîn er-Râzî gibi- tefsirlerinde bilgelerin ve filozofların sözleri ile çok uğraşmıştır. Kurtubî ve Cessâs (ö. 370/981) gibi fıkıh sahipleri fûru-ı fıkıhla çokça meşgul olmuştur. Sa'lebî ve Hâzin (ö. 741/1341) gibi tarih ilminin sahipleri ise kıssalar ve tarihi anlatılar ile yoğun olarak meşgul olmuştur. Mu'tezilî Rummânî, Ebû Ali el-Cübbâî, Kadı Abdulcebbar, Zemahşeri ile İsnâaşerî İmamiyesine mensup Molla Muhsin el-Kâşî gibi bid'at sahipleri ise Allah'ın Kelâm'ını fasit mezheplerine göre te'vil etmiştir. İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi tasavvuf ilmi sahipleri Kur'ân'ın işârî anlamlarını istihraç etmiştir.¹⁷⁹

Görüldüğü üzere Kattân eserinde farklı yerlerde ve farklı hususları da dile getirerek Râzî'yi eleştiri konusu yapmaktadır.

Bu silsile bağlamında elde edilen sonuçları şu şekilde toparlayabiliriz. Eleştiri ilk önce İbn Teymiyye sonra Ebû Hayyan ve Suyûtî tarafından yöneltilmiştir. Elde ettiğimiz bilgilerden hareketle diyebiliriz Râzî telif ettiği tefsir eserinde ayet tefsirlerinde tefsir ilmi geleneğinin ve onun yazımında sınırlarının dışında kabul edilen konulardan faydalandığı ve onları alıntılıdığı için ki silsiledeki âlimler farklı zaman aralıklarıyla 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' yönündeki eleştiriye yinelemiştir. Râzî'nin böyle bir tercihte bulunması onun tefsir ilmi geleneğinde sınırlarını aşmasına ve tefsir ilmi geleneğinde tenkit edilmesine sebep olmuştur.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Menna Halil Kattân, *a.g.e.*, s. 333. Menna Halil Kattân Râzî'ye yöneltilen 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' eleştirisine ayrıca Tantâvî Cevherî'nin de maruz kaldığını belirtmektedir. Menna Halil Kattân, *a.g.e.*, s. 361.

¹⁸⁰ Bunun dışında Râzî için yöneltilen bu eleştirinin farklı âlimler için de aktarıldığı görülmektedir. Örneğin Hasan el-Benna Tantâvî'nin, *Cevâhir* adlı Kur'ân tefsirinde ayetlerin bilimsel açıklamaları ile gereksiz yere doldurmuş, bunların açıklamasında israfa girmiş ve böylece tefsirin sınırlarını aşmış olduğunu bundan dolayı da 'onda tefsir hariç her şey var' eleştirisinin Tantâvî'nin tefsiri hakkında ifade edildiğini belirtmektedir. Bu yöndeki iddianın kaynaklardan edinmiş olduğumuz bilgiler çerçevesinde oldukça tartışmalı olduğunu ifade etmek gerekir. Hasan el-Bennâ, *Nazarât fî Kitâbillah*, Kahire 2002, Dâru't-Tevzî ve'n-Neşru'l-İslamiyye, s. 92-93; Örneğin Adnan Zarzûr da eleştiriye Tantâvî'nin tefsiri ile birlikte zikreder. Bunun için bkz.: Adnan

Râzî'nin belirli sebeplerden dolayı eleştirilmiş olmasına ve bu eleştirinin kaynaklarda yer almasına rağmen, her nedense eleştiri onun Râzî ve *Mefâtîhu'l-gayb* hakkında verilen genel bilgilerde salt nakledilegelmiş ancak üzerinde daha fazla durulmamış ve *Mefâtîhu'l-gayb* üzerinden incelenmemiştir.¹⁸¹ Hâlbuki özellikle *el-İtkân* tefsir ve Kur'ân araştırmalarında yapılan çalışmalarda bir temel referans kaynağı mahiyetindedir.

E. ELEŞTİRİNİN ÇÖZÜMLENMESİ

'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' eleştirisine esas çerçeveyi çizen ve belirli bir bağlam kazandıran ve ana fikrini belli sebep ve tenkit noktalara bağlayan Suyûtî ve ondan önce Ebû Hayyan'dır. Bundan dolayı eleştirinin Ebû Hayyan'a atıfla –Suyûtî'de olduğu gibi- nakledildiği görülmektedir.¹⁸² Dolayısıyla *Vefeyât* dışındaki kaynaklarda bu eleştiri daha ziyade Ebû Hayyan'a nispetle aktarılmıştır.

Böylece Suyûtî, eleştirinin ondan önce yöneltilmiş olması dolayısıyla kronolojik olarak onu ilk ifade edenlerden değil, kendinden öncekilerden nakleden ve belki de meşruiyeti onlardan alan durumundadır. Silsilede görülen bir benzerlik Ebû Hayyan ve Suyûtî arasındadır. Daha sonra göreceğimiz üzere tefsir tanımını Ebû Hayyan'dan nakletmesinden sonra Suyûtî, eleştiriye de ondan naklederek bu konuda da etkilenmiş görünmektedir. Bu etkiyi doğrulayan bir diğer husus da Suyûtî'nin Ebû Hayyan'ın verdiği Nahvî örneğinden Râzî'nin tefsirinde konudan konuya atladığını ifade ederek Râzî'yi eleştirmede faydalandığıdır. Bu da ikisinin eleştiriye ifade etmelerindeki bir diğer benzerlik ve ortak

Muhammed Zarzûr, *Medhal ilâ tefsîri'l-Kur'ân ve ulûmih*, Dimeşk–Beyrut 1998, Dâru'l-Kalem–Daru'ş-Şâmiye, İkinci Baskı, s. 256; Mennâ Kattân da bu yönde bir bilgi aktarmaktadır. Onun ifadesine göre Tantâvî, tefsirinde tabiat, hayvan ve bitki resimleri eklemiş Eflatun ve İhvan-ı Safa'nın eserlerinde mevcut bir takım dini hakikatleri aktarmış ve matematiği kullanarak tefsirini birçok husus ile karıştırmıştır. Tantâvî ayrıca ayetleri tefsir ederken pozitif bilimlerin nazariyelerine de sıkça atıfta bulunmuş tefsir anlayışını bunun üzerine ikame etmiştir. Kattân'ın bu görüşleri için bkz.: Menna Halil Kattân, *a.g.e.*, s. 360. Bunların yanı sıra yine Âlûsî (ö. 1270/1854), Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890), Reşid Rıza (ö. 1354/1935) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) da eleştiriye eserlerinde nakleden âlimlerdir.

¹⁸¹ Çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak üçüncü bölümde ancak Râzî'nin *tefsir-te'vil* ayrımı, felsefeyle ilgili bilgilerin nakli ve bunların tefsir değeri, ayetlere yaklaşımındaki lafız delaletleri, ru'yetullah örneğinde *tefsir-keîâm* ayrımı, tefsirin uygulamasındaki sınırları ve Kur'ân'ın yorumlanması bakımından *el-Mahsûl-Mefâtîhu'l-gayb* konuları ele alınacaktır. Örneğin Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb*'de tefsir sınırları dışında - buna özellikle felsefe de dahil- aktardığı bilgilerin detaylı bir incelemesi farklı bir çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

¹⁸² Ahmet Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır 1946, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Birinci Baskı, c. I, s. 12; Hatırlayacağımız üzere yine Suyûtî ve Seâlibî de eleştiriye Ebû Hayyan'dan aktarmıştı. Bunun haklı gerekçesi de esasen Suyûtî'nin yanı sıra Ebû Hayyan'ın bu eleştiriye bir çerçeve kazandırması ve eleştirinin doğrudan İbn Teymiyye'nin eserlerinde mevcut olmayışıdır.

noktadır. Dolayısıyla Suyûtî'nin eleştiriyi yöneltirken, Ebû Hayyan'ı örnek aldığını ve ondan etki altında kalmaması ayrıca tenkit noktalarının gösterdiği benzerlikleri ve eleştiriyi ondan alıntılması dolayısıyla söyleyebiliriz.

Her ne kadar bu silsile içerisinde Bağdâdi'yi silsilenin birinci halkası olarak tanıtmış olsak da, esasen eleştiriyi ilk önce Râzî'ye yönelten İbn Teymiyye'dir. Bağdâdi'nin tenkit noktalarını bu bağlamda silsilenin birinci halkası olarak telakki etmenin doğru olup olmadığı tartışılabilir. Ancak onun Râzî'nin tefsir anlayışını silsilemizdeki âlimlerin eleştirilerine yakın sayılacak şekilde eleştirmesi yine onu silsilenin ilk halkası konumuna yerleştirmeyi bir açıdan haklı çıkarmaktadır.

Ebû Hayyan ve Suyûtî eleştiriyi benzer yönetsel bir bağlama oturtmaktadır. Eleştiriyi doğrudan Râzî'nin tefsirini tanıtmada kullanılagelmiş kalıplaşmış bir ifade olarak telakki etmemiz doğru olmasa da,¹⁸³ Suyûtî'den önce aynı düşünce geleneğine mensup ve benzer tefsir anlayışlara sahip olan İbn Teymiyye'nin *Vefeyât*'tan dolayı olarak öğrendiğimize göre bu eleştiriyi yöneltmiş olması, ancak eleştiriyi eserlerinde nakletmemesi, onu belirli bir çerçeveye oturtmaması eleştirinin İbn Teymiyye bağlamında kalıplaşmış bir ifade olarak değerlendirilmesine kapı aralamaktadır.

Eleştirinin *el-İtkân*'da geçtiği bağlamdan hareketle Suyûtî'nin doğrudan Râzî'nin yanı sıra genel itibariyle muhtelif ilimlere ve mezheplere ağırlık verilerek yazılan tefsirleri de eleştiri konusu yaptığını ifade edebiliriz. Ancak yine eleştirinin *el-İtkân*'daki bağlamından elde ettiğimiz Suyûtî için Taberi'nin en güzel tefsir örneği olduğuna dayanarak, tefsirin salt rivayet içermesi gerektiğinden dolayı bu eleştiri telaffuz edildiği düşünülebilir. Nitekim Suyûtî, rivayete mebni olan tefsiri, te'vilden ayırmaktadır. Ayrıca *Taberi'nin Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* başlıklı tefsiri bu çizgide ilerleyen âlimlerin referans kaynağı ve Suyûtî'nin eleştirideki dayanak noktasıdır.¹⁸⁴ Öyleyse diyebiliriz ki Suyûtî'ye göre tefsir mutlak şekilde rivayettir ve ancak bilgi kaynağı olarak rivayetten istifade edilen ve delili rivayet olan bir tefsir uygulaması sahih bir yöntem yansıtacaktır. Bunun dışında kalan ilimler de mutlak şekilde tefsirin uygulama alanına dahil edilemez.

¹⁸³ Eleştirinin daha ziyade bir kilişe yansıttığı yönündeki görüş için bkz.: Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul 2013, İSAM Yayınları, Birinci Baskı, s. 281.

¹⁸⁴ Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, s. 788, 789.

Eleştiri ve silsilesinden edindiğimiz bu genel değerlendirmelerimizden sonra eleştirinin Suyûtî bağlamında sahip olduğu yapıya değinmek gerekecektir. Suyûtî, tefsir ürünlerine bu yönde getirdiği eleştiri ve değerlendirmelerini -özellikle Râzî'yi ilgilendiren eleştiri- daha çok tefsirin tanım ve teorik bilgilerinden hareketle gerçekleştirmektedir. Şüphesiz Suyûtî'nin bu değerlendirmeleri ve eleştirisi İslam ilimlerinin tasnifi, kendi aralarındaki geçirgenliği ve bunun meşruiyeti bakımından oldukça önemlidir. Daha da önemlisi bu, ciddi şekilde eleştirel bir tutum teşkil etmektedir.¹⁸⁵ Esasen Suyûtî tarafından sergilenen bu eleştirel tutum da araştırmaların gelişebilmesi ve yeni konuların ortaya çıkması için gereklilik arz etmektedir.¹⁸⁶ Yine eleştirinin içerdiği tenkit noktalar sayesinde Suyûtî'nin tefsir anlayışında tefsirin kendine has bir metodu ve sınırları olduğu anlaşılmaktadır. Bu sınırlara göre tefsir, rivayetlerden hareketle ayetin indiği andaki anlamını veya kastını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.¹⁸⁷ Bu da ancak sağlam bilgilerle, eksiksiz bir yöntemle ve sınırları aşmadan gerçekleştirilebilir.¹⁸⁸ Buna göre tefsir ürünlerinde yapılan her uygulamanın eleştirilmesi kaçınılmaz olacaktır.

Suyûtî'nin Râzî'ye yönelttiği eleştirinin içerdiği tenkit noktalar konusunda “Râzî'nin tefsir uygulaması” bölümünde görüleceği üzere bazı yönleriyle haksız da sayılmadığı ifade edilebilir. Zira Suyûtî'nin tefsire teorik bakış açısına göre ayetlere anlamlar yüklerken başkalarının sözlerini nakletmek, zâid bir söz (*kavl-i zâid*) söylemek ayet hakkında farklı disiplinlerden bilgiler aktararak rivayetlerin olmadığı yerlerde ortaya çıkan boşlukları tamamlamak kesinlikle doğru değildir. Nitekim Suyûtî'nin kabul ettiği tefsirin tanımında geçeceği üzere bir tefsir uygulaması, tefsirin kapsamında telakki edilen alt ilimleri yansıtabilmek ve rivayet kaynağından beslenebilmekteyken bu ilimlerin dışında kalan başka ilimler ve onların bilgilerini içeremez durumdadır. Buna göre tefsirin belirli bir uygulama alanı olacak ve bu alanın dışına çıkıldığı takdirde tefsire ait sınırlara riayet edilmemiş

¹⁸⁵ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008, Klasik Yayınları, Birinci Baskı, s. 140.

¹⁸⁶ Bir görüşe göre eleştirinin hangi tefsir anlayışından hareketle yöneltildiği yeterince araştırılmamıştır. Bu hakkıyla yapılırsa, tefsir ilminin neliği ortaya konmuş olacaktır. Bkz.: Mustafa Öztürk, *a.g.m.*, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 311.

¹⁸⁷ Tefsir uygulamasında dört kaynağın dışına çıkan, Suyûtî'ye göre tefsir ilmiyle meşgul olmaz. Suyûtî'nin eleştirisi bu yönde değerlendirildiği takdirde kendisi haksız sayılmayacaktır. Fakat diğer tarafta Râzî'nin tefsirindeki mevcut içerik de dikkate alınır, onun tefsir ilminden tamamen habersiz olarak ayetlere yaklaştığı söylenemez. Bütün bunların yanı sıra Sübkî'nin eleştiri hakkında ifade ettiği yapıcı eleştiri dikkate değerdir. O, Râzî'nin birçok konuya değindiğini fakat bunların arasında tefsirin de var olduğunu ifade etmektedir. Sübkî'nin vurguladığı bu gerçeklik Râzî'nin eserinin içeriği incelendiğinde ortaya çıkmaktadır.

¹⁸⁸ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 144.

olacaktır. Suyûtî'nin teorik tefsir bakış açısına göre sınırlara riayetsizlik söz konusu olduğunda ise eleştiri için yeterli bir sebep mevcut olacaktır.¹⁸⁹

Bu durumda diyebiliriz ki, Suyûtî, tefsir ilmi geleneğinin farklı tefsir anlayışlarını, sınırları belli kendi tefsir anlayışını ölçü alarak ve onu merkeze yerleştirerek eleştirmektedir. Esasen Suyûtî'nin tefsir anlayışına göre kelâma ve diğer alanlara dair malumatın nakledilmesi yani tefsirin sınırlarına dahil olmayan, bilakis onun dışına çıkan bu yöndeki bilgilerle tefsirlerde yer verilmesinin eleştirilmesi şarttır.¹⁹⁰ Tefsirden başka ilimlere ait bilgiler kendi ürünlerinde ele alınmalı ve değerlendirilmelidir.¹⁹¹ Dahası ayetlerin kastını doğrudan ortaya koymayan rivayet dışında ayetlerden çıkarılan her türlü bilgiler de başka eserlerde değerlendirilmelidir. Yani ayetler kapsamında olan bu ilimlere dair konular farklı eserlerde işlenebilecektir. Suyûtî de bunu savunmakta ve ayetler üzerinden farklı ilimlerin ele alınmasına tamamen karşı olmamaktadır. Ancak amacı ayetlerin indikleri andaki anlamları kendine has metoduyla belirlemek ve Allah'ın muradını ortaya koymak olan tefsir ilminin ürünlerinde bu bilgiler yer alamaz durumdadır. Nitekim o daha sonra tefsir ve te'vili birbirinden ayırarak bu teorik düşüncesini uygulamasına yansıtılmaktadır.

Suyûtî'nin tefsir bağlamında sahip olduğu bu teorik bakış açısı esasen diğer bazı âlimleri de eleştirmesine zemin sağlamış ve o, Râzî'yi eleştirmekle kalmamıştır. Ancak örneğin İbn Atiyye bir nebze de olsa Sünnet'e uyduğundan eleştirilmekten kurtulduysa da, yine de kelâm ile ilgili konulara tefsirinde yer ayırdığı için eleştiriden nasibini almıştır. İbn Atiyye kelâm âlimlerinin sözlerini nakletmesiyle eleştirildikten sonra ki bu da Râzî'nin filozofların sözlerini naklettiği eleştirisine paralellik arz etmektedir, Taberi'den rivayetleri usulünce nakletmediği yönünde yöntemsel bir eleştiriye hedef olmaktadır. Ayetleri bu şekilde tefsir edenler tefsiri kendi mezheplerinin itikadına göre uygulamaya kalkışmaktadır. Suyûtî en önemli hususu belki de son olarak dile getirmektedir. İbn Atiyye ve Zemahşeri gibi müfessirler ona göre medlûlde, delilin delalet etmesi konusunda yani lafzın anlamında, değil delilde hata yapmaktadır. Dolayısıyla anlam her ne kadar doğru olsa da, esasen ayet bu anlamı içermemektedir. O bu tür tefsirleri yanlış tefsirin birinci kategorisine yerleştirmekte ve bu

¹⁸⁹ Mehmet Paçacı, *a.g.m.*, s. 88.

¹⁹⁰ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 140.

¹⁹¹ Mehmet Paçacı, *a.g.e.*, s. 145.

hatayı yapanlara ayrıca fakihleri, sufileri ve vaizleri örnek vermektedir.¹⁹² Suyûtî ayrıca Zemahşeri'nin tefsir uygulamasının kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Zira o ayetleri asıl yönünden çıkarıp geçersiz bir inanca veya itikada yönlendirmektedir.¹⁹³ Sonuçta Suyûtî'ye göre sahabe ve tabiunun tefsirdeki mezhebine bağlı kalan isabet etmiş ancak onlara muhalefet eden de hata etmiş ve yeni bir şey ihdas etmiş olacaktır. Zira sahabe ve tabiun Kur'ân'ın tefsiri ve anlamları konusunda en bilgili kişilerdir.¹⁹⁴ Suyûtî, ayetlerin anlamlarını ortaya koymada birinci derecede rivayetlerin kullanılmasını tercih etmektedir. Ayetleri tefsir etmenin Allah Teâlâ'yı şahit tutmayla eş değer olduğu ve Suyûtî'nin de Kur'ân'ın anlamları hakkında söz söylemeyi adeta Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeye hasrettiği göz önünde bulundurulduğunda, onun Râzî'nin ayet tefsirlerini tefsir kategorisinde saymayacağı ve faydalandığı filozofların, bilgelerin sözlerini, diğer ilimlerden aktardığı bilgileri de reddedeceği ve 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' eleştirisini nakledeceği doğaldır.

F. SÜBKÎ'NİN VE DİĞERLERİNİN ELEŞTİRİYE KARŞI ELEŞTİRİSİ

Suyûtî'nin yönelttiği bu eleştiriye ve ondan doğan tartışmaya karşılık veren âlim ise Sübkî'dir. Onun Râzî'nin eseri açısından olumlu cevap niteliğindeki eleştirisinin de araştırmada söz konusu edilmesi gerekecektir. Zira tartışma Sübkî'nin, Râzî'nin tefsirinde her şey mevcut olsa da, tefsire dair konular da mevcuttur şeklindeki karşıt görüşü ile farklı bir mecra girmektedir. Bu eleştiri ile birlikte Râzî'nin tefsirinde farklı konularla birlikte içerik olarak tefsire dair ayetlerin ayetle tefsiri, rivayetler, dil, kelime izahları, gramer, kıraat, sebebi nüzul bilgisi ve diğer Kur'ân ilimleri gibi konular da olacaktır. Burada ayrıca Sübkî'nin Suyûtî'den önce yaşadığını göz önünde bulundurduğumuzda, o vakit bu eleştirinin aslında Suyûtî'ye değil bu eleştiriye ilk ifade eden, Râzî'nin tefsirinde, tefsirle ilgili ilgisiz birçok konunun ele alındığında hem fikir olan âlimlere, başta İbn Teymiyye'ye cevap olarak belirtildiği söylenebilir. Nitekim Safedî, Sübkî'ye İbn Teymiyye'nin 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' yönündeki eleştirisini iletğinde, onun buna karşılık tefsirinde

¹⁹² Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 767. İbn Teymiyye de buna benzer fikirler savunmaktadır. Buna göre delilde hata edenler sufiler, vaizler ve fakihlerdir. Onlar her ne kadar Kur'ân'ı sahih anlamlarla tefsir etseler de, esasen Kur'ân bunlara delalet etmemektedir. Örneğin Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr* başlıklı eserinde belirttiği yorumlar bu kabildendir. Kaldı ki buna benzer yanlı yorumlara girişenler eğer batıl anlamlar çıkarılırsa, sadece delilde hataya düşmezler tam tersi hem delil hem medlûlde hata yaparlar. Zira ortada geçersiz anlam vardır. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 92-93.

¹⁹³ Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, s. 330.

¹⁹⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 767.

birçok konuların var olduğunu, bilakis tefsirle ilgili konuların da bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu eleştiri de Safedî'nin *Vefeyât*'ında İbn Teymiyye'ye nispetle yer almakta idi.¹⁹⁵

Kanaatimizce Sübkî'nin bu eleştirisi Râzî'nin tefsir anlayışının sınırlarına gerçekçi şekilde atıfta bulunduğu için daha isabetli görünmektedir. Zira Râzî her ne kadar tefsirinde felsefe ve diğer alanlarla ilgili konulara yer verse de, bunlar daha sonra da örnekler özelinde aktaracağımız üzere tefsir anlayışında vazgeçilmez bir yer teşkil etmemekte ve neredeyse tefsir değeri de içermemektedir. Yine o tefsirini felsefeyle ilgili bilgileri merkeze alarak telif etmemiştir. Ayrıca Râzî'nin tefsirinde filozoflarının görüşlerine yer verdiği gerçeğini ifade eden İbn Teymiyye, Ebû Hayyan ve Suyûtî bu bilgilerin tefsir anlayışında nasıl bir konuma sahip olduğunu ve tefsir ilmi veya uygulaması adına değer taşıyıp taşımadığını ortaya koymadıkları için özellikle araştırılmaya ve bilimsel açıdan değerlendirilmeye açık durumdadır. Bu üç müfessir için eleştiri bağlamında önemli olan tefsir anlayışlarına göre Râzî'nin sınırları aşmış olduğu konusunda ittifak ettikleridir.

Her halükarda bu tür eleştiriler, ister Sübkî'nin ister diğer âlimlerin olsun, bir âlimin zihnini belirleyen hususlardan hareketle başka bir âlimin ilmi veya tefsir uygulamasını değerlendirebileceğini ve eleştirinin söz konusu o âlimin zihin dünyasındaki hususlardan ortaya çıkacağını göstermektedir. O halde eleştiriyle ortaya çıkan soru gerçekte tefsir nedir, âlimlerce nasıl tanımlanmıştır? yönünde olacaktır. Bundan sonraki bölümde bu konuyu ele almaya çalışacağız.

¹⁹⁵ Sübkî'nin eleştiriye eleştirisinin metnini daha önce İbn Teymiyye bağlamında aktardığımızdan burada yeniden nakletmeyi gerek görmüyoruz. Safedî, *a.g.e.*, c. IV, s. 179.

İKİNCİ BÖLÜM:
SUYÛTÎ'NİN ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA TEFSİR

Çalışmamızın bu bölümünde Suyûtî'nin eleştirisi bağlamında eleştirinin teorik zeminini, ondan ortaya çıkan tefsirin neliği sorunsalını, farklı tefsir tanımlarının varlığını, tefsirin amacını, kaynaklarını ve yöntemini irdeleneceğiz. Bu bölümdeki asıl tartışma konumuz tefsirin neliği olmakla beraber ayrıca Suyûtî'nin yönelttiği eleştirinin arkasındaki teorik imkânın nasıl bir tefsir anlayışına dayandığı, eleştirinin hangi tefsir anlayışından hareketle yöneltildiği sorusunun cevabı aranacak ve eleştiri, bölümün başlıklarında ortaya çıkacak tartışma için zemin oluşturacaktır. Bu minvalde ilk ortaya çıkan tefsirin neliği tartışması ile başlayalım.

A. TEFSİR NEDİR?

Suyûtî'nin yönelttiği eleştiri en başta tefsirin neliği meselesini temel sorunsal olarak ortaya çıkarmaktadır. Hatırlayacağımız üzere Suyûtî, genel olarak Râzî'yi tefsirin sınırlarına girmeyen bilgileri tefsirinde derlemesiyle eleştirmiş ve âlimlerin bu yüzden tefsir dışında her şeyin varlığını vurguladığını belirtmiştir. Suyûtî'ye göre *Mefâtihu'l-gayb*'ın içerisindeki malumat, tefsir değildir ve tefsirin sınırlarına girmemektedir. O halde tefsir nedir sorusu çalışmamızın bu aşamasında sorulacak soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun cevabını verirken özellikle Suyûtî'nin bu eleştiriye telaffuz etmesine imkân tanıyan teorik tefsire teorik bakış açısını serdetmeye gayret göstereceğiz.

Tefsir nedir ve sınırları nasıl çizilebilir? Tefsirin sınırlarının çizilmesi esasen getirilecek bir tanımdan hareketle yapılabilir. Böylece onun neliği de aktarılan bu tanımla elde edilebilir. Zira bir ilmin neliği veya mahiyeti onun sınırlarını doğrudan belirleyen hususları aktarmakla belirgin kılınabilir.

Her şeyden önce tefsir, “Kur’ân-ı Kerim’in metnini dili ve tarihsel bağlamı açısından çözümlenmeye ve Kur’ân lafızlarının kastettiği anlamları yani Murâd-ı İlâhî’yi ortaya çıkarmaya yönelik geliştirilmiş bir disiplin” olarak tanımlanabilir.¹⁹⁶ Tefsir, bir anlambilim olarak bunu gerçekleştirirken, Kur’ân lafızlarının ilk söylendiği ya da indirildiği anda taşıdığı anlamları tespitte çalışır. Müfessir de bunun için tarih, dil ve tefsirin tanımında var olan muhtelif ilimlerden faydalanır. Ancak tefsirin neliği dendiğinde gayet tabii bu bilgilerle sınırlı kalmamız çalışmamızın amacı bakımından yeterli olmayacaktır.

¹⁹⁶ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 127.

Buna göre tefsirin nelğine dair âlimler tarafından oldukça ilginç bilgilerin aktarıldığı görülür. Örneğin tefsirin nasıl bir disiplin ve Murâd-ı İlâhî'ye ulaştırmada hangi inceliğe sahip olduğu konusunda Ebû Mansûr Matürîdi (ö. 333/944) bazı önemli düşünceleri dile getirmektedir. O, tefsir ve te'vil kavramlarını birbirinden ayırmakta ve böylece tefsirin ne olduğunu kurduğu kavramsal çerçeveye başarılı şekilde belirginleştirmektedir. Matürîdi'ye göre tefsir ilmi, birinci derecede sahabeye ait bir iş¹⁹⁷ olmakla beraber te'vil de fukahaya aittir. Sahabe olaylara şahit olmuş ve böylece ayetlerin indiği bağlamları da öğrenmiştir. Bu bilgiye binaen tefsir, Allah Teâlâ'yı şahit tutmakla eşdeğer kabul edilmekte, te'vil ise tefsirin tersine, Allah Teâlâ'nın muradını doğrudan bildirmediği için onun şahitliğini içermemektedir. Te'vil ile bir işin en son neticesi bildirilir. Bu yüzden te'vilde belirli bir tercih ve delilden hareketle yorumlama durumu da söz konusudur.¹⁹⁸

Ebu'l-Fidâ İbn Kesir (ö. 774/1373) de sahabenin tefsir bağlamında öncü konumuna dikkat çekmektedir. O, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* başlıklı tefsirinin mukaddimesinde tefsirin en güzel yollarını aktarırken, Kur'ân'ın Kur'ân ve Kur'ân'ın Sünnet ile tefsirini saydıktan sonra sahabenin sözlerini belirtir ve burada sahabenin vahyin inişi sırasında olaylara şahit olduğundan onları tefsir konusunda en bilgin kişiler olarak tarif eder.¹⁹⁹ Sahabenin tefsirdeki bu rolüne ve tefsirin mahiyetine dair Abdullah b. Mes'ud'un sözü manidardır: “*Allah Teâlâ'ya yemin ederim, Allah'ın Kitabı'nda hiçbir sure yoktur ki, onun nerede ve niçin indiğini en iyi bilen ben olmayayım. Develerin ulaşabileceği yerde Allah'ın Kitabı'nı benden daha iyi bilen birinin olduğunun bilsem mutlaka deveye binip ona giderdim.*”²⁰⁰ Abdullah b. Mes'ud'un bu sözü sahabenin Kur'ân tefsiri konusundaki haklı öncü konumunu ve ayetlerle ilgili derin bilgilerini doğrulamaktadır. Bu nesil Kur'ân vahyinin nerede ve hangi şartlar altında indiğini en iyi şekilde bilmekteydi. Tefsirin özünü de esasen sebep-i nüzul yani rivayetler oluşturmaktadır. Ayrıca bundan dolayı kaynaklarda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinden sonra ikinci sırada sahabe sözlerinin ayetlerin tefsiri konusunda delil olduğu

¹⁹⁷ Goldziher bu konuda tefsirini ashabin otoritesi üzerine bina etmiş çok sayıda tefsir bilgini olduğundan bahseder. Bu durumda Goldziher'e göre müfessir, rivayetleri göz önünde bulundurduğunda, re'y ile tefsire başvurmaya ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla müfessir rivayetler sayesinde tefsir hakkında sahabenin zamanına kadar geri götürülebilen nakledilmiş bilgiler elde edecektir. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, E. J. Brill, s. 64-65.

¹⁹⁸ Matürîdi, *Te'vilâtü ehli's-sunne*, thk. Fatimetu Yusuf, Beyrut 2004, Muessesetu'r-Risâle, Birinci Baskı, c. I, s. 1; Rağîb el-İsfahânî, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut t.y., Dâru'l-Marife, s. 31.

¹⁹⁹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Sellâme, y.y. 1999, Dâru Taybe, c. I, s. 7.

²⁰⁰ Müslim, Fezâilu's-sahabe, 115; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. I, s. 7-8.

vurgulanmakta ve böylece Sünnet'ten elde edilemeyen tefsir bilgisinin onların sözlerinde aramak gerektiğini öngören işlevsel bir bilgi şeklinde aktarılmaktadır.

Matüridi ve İbn Kesir'in bu sözlerinden tefsirin, birincil derecede özellikle sahabeye ait sebab-i nüzul ve diğer rivayetler üzerine bina edilen bir disiplin olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Murâd-ı İlâhî'ye ulaştırmada sahabenin rolü önemlidir ve biz sahabenin Kur'ân'ın inzaline şahitliğini onun yorumunda da göz önünde bulundurmak zorundayız. Ancak böyle, ayetlere objektif ve doğru anlamların yüklenmesi mümkün olacaktır.

Suyûtî de tıpkı Matüridi gibi tefsirin nasıl bir ilim olduğunu te'vil ile karşılaştırarak serdetmekte ve bir çeşit kavramsal çerçeve oluşturmaktadır. Yine bu sayede tefsir ve te'vilin işlevsel farkı ve kapsamı belirgin şekilde anlaşılmaktadır.²⁰¹ Bu karşılaştırmaya göre tefsir, rivayetle ilgili bir uygulama içerirken, te'vil dirayete taalluk eden hususlar ihtiva etmektedir. Bunun sonucunda tefsir, rivayetlerde aktarılan ayetlerin anlamlarını ortaya çıkarırken te'vil alet ilimlerinde mahir olan âlimlerin istinbat faaliyeti sayesinde elde edilen anlamları içermektedir. Bundan dolayı tefsir, daha çok işitmeye dayalıdır te'vil ise belirli bir çıkarım gayretini oluşturmaktadır.²⁰² Böylece tefsir ve te'vil kavramlarını işlevleri itibariyle belirli karakteristikler çerçevesinde ayıran Suyûtî, te'vilin cevazı konusunda ihtilaf olduğunu ve âlimlerin bir kısmı sözün zahirine bağlılıktan ve kapıyı buna tamamen kapattığından²⁰³ te'vilin uygulanmasından men ettiğini ifade etmektedir.²⁰⁴ Esasen Suyûtî, aktardığımız bu işlevsel *tefsir-te'vil* ayrımına *et-Tahbîr*'de değinmediği gibi te'vilin açık bir tanımını da aktarmamaktadır. O bunları daha sonra göreceğimiz üzere *el-İtkân*'nın “tefsir ile te'vilin marifeti, ona olan ihtiyaç ve onun öneminin beyanı hakkında” (“fî ma'rifeti tefsîrihî ve te'vîlihî ve beyâni şerafihî ve'l-hâceti ileyhi”) adlı bölümünün başında gerçekleştirerek tefsir ilminin neliğine dair soru işareti kalmamasını sağlamaktadır.²⁰⁵ Suyûtî, tefsirin kat'î bir delile dayanarak Allah Teâlâ'nın muradını ortaya koyduğu, te'vilin de kat'î bir delile dayanmadan Kur'ân-ı Kerim'den bir kavramın sahip olabileceği muhtemel anlamlardan bir tanesinin diğerlerine tercih olduğunu belirtir. Yine tefsir bir delilden hareketle lafzın vazolunduğu

²⁰¹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 129.

²⁰² Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 759.

²⁰³ Daha sonra göreceğimiz üzere Suyûtî te'vile tamamen kapıyı kapatmaktan çok te'vilin cevazı ve meşruiyeti konusunda farklı bir uygulamaya gitmektedir.

²⁰⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Fethi Abdulkadir Ferid, Riyad 1982, Dâru'l-Ulûm, Birinci Baskı, s. 327-328.

²⁰⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 36-38; Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 759.

anlamı belirlemeyi hedeflerken te'vil, lafzın içsel anlamını yani hakikatini bulmayı amaçlar.²⁰⁶ Bu karşılaştırmaya göre tefsir, tarihsel bir bilgi malzemesi olan rivayetlerle gerçekleştirilir ve sahabenin görüşlerinden faydalanılır. Yine tefsir, kesinlik arz ederken, te'vil ancak muhtemel bir sonuç ifade eder. Suyûtî'nin te'vil hakkındaki sözleri, yani müfessirin te'vil ile lafzın hakiki anlamını tespiti çalıştığı bilgisi esasen Râzî için söz konusudur. Bunu daha sonra Râzî'nin tefsir uygulamasında görme imkânına sahip olacağız.

Rivayetin tefsir disiplini için vazgeçilmez oluşu esasen tefsiri aynı zamanda sınırlandırmaktadır. O kadar ki Suyûtî'nin teorik tefsir bakış açısına göre esas itibariyle tefsir, rivayettir. Suyûtî, tefsirinin mukaddimesinde ve *Katfu'l-ezhâr*'da bunu açıkça ifade etmektedir. Sağlam senetlerle ulaşılan me'sûr haberler çerçevesinde Kur'ân-ı Kerim'in tefsirini mümkün kılan Allah'a hamdeden Suyûtî,²⁰⁷ rivayetleri göz ardı ederek yapılan tefsirin doğru olmayacağını, yine rivayetlerden soyutlanmış şekilde daha isabetli ve doğru görüş beyan edeceğini zannedenlerin yanılacağını belirtmektedir. Bu kişiler dinleri konusunda itham altında kalacak ve aklen aldanmış olacaktır.²⁰⁸ Bu bilgiye dayanarak Suyûtî'ye göre Kur'ân'ı tefsir etmenin ancak rivayetlerle mümkün olduğunu anlıyoruz. Tefsirin rivayet olduğu ifadesi de bu nedenle iddialı bir söz sayılmayacaktır. Nitekim bunu, Suyûtî'nin *et-Tahbîr*'deki ifadelerinden de zımnen elde ediyoruz. “Tefsiri kabul edilen ve edilmeyenler” (“men yukbel tefsîruhû ve men yuradd”) bölümünün ilk cümlesinde Suyûtî, tefsir kavramını kullanmak yerine rivayet kavramını tercih ederek “rivayeti kabul edilen ve edilmeyenler” (“men tukbel rivâyetuhû ve men lâ tukbel”) yönünde bir ifade kullanmaktadır. Bu ibare sayesinde de Suyûtî'nin tefsiri rivayet olarak telakki edip kavradığını anlıyoruz.²⁰⁹ Dolayısıyla tefsirin neliği söz konusu olduğunda Suyûtî bağlamında rivayet akla gelmekte ve tefsir nedir sorusu da rivayet olarak cevap bulmaktadır. Bu durumda tefsir rivayet midir sorusunu Suyûtî özelinde evetlememiz gerekecektir.

Matürîdi, İbn Kesir ve Suyûtî'nin bu düşüncelerine göre esasen tefsirin sınırlarını belirleyen ve doğrudan sınırlayan hususun rivayet olduğu hatta tefsirin, rivayet olduğunu

²⁰⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 758; Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, s. 38; Matürîdi, *a.g.e.*, c. I, s. 1.

²⁰⁷ Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abullah b. Abulmuhsin et-Türkî, Kahire 2003, Birinci Baskı, c. I, s. 3.

²⁰⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu'l-ezhâr fî keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 91.

²⁰⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, s. 327.

görmüş olduk. Buna benzer şekilde Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) *Hak Dini Kur'ân Dili* başlıklı tefsirin mukaddimesinde tefsirin, rivayet olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir:

... Asıl tefsir de işte budur. Yani tevkifidir: rivayete mütevakkıftır. Fıkhî ve hukukî manasıyla tefsirin mümtaz manası budur. Bundan dolayı diğerlerine tefsir demekten ziyade te'vil tâbir olunur.²¹⁰

Daha sonra “farklı tefsir tanımları var mıdır?” başlığında aktaracağımız üzere Elmalılı, esasen bu düşüncelerine yer verirken usul-i fıkhîdaki tefsir kavramının tanımından hareket etmektedir.²¹¹ Bu da Râzî'nin ortaya koyduğu tefsir kavramının tanımına benzemektedir.²¹²

Suyûtî'nin tefsirin kat'î olarak rivayetten ibaret olduğu düşüncesi onun rivayet olmayan bilgileri tefsir bağlamında kesin şekilde *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* başlıklı tefsirinin dışında tutmasını beraberinde getirmiştir. Onun eleştiriyi telaffuzuna zemin sağlayan bu teorik yöndeki tutarlılığı ve bilincini daha önce ilimlerin alan ayrımı ve tefsirin sınırları olarak ifade etmiştik. Örneğin bu konuda Suyûtî, *el-İklîl*'i telif ettiğini ve içerisinde ayetlerin ahkâmına dair bilgilerin mevcut olduğunu ifade etmektedir. O bu eserinin içerisinde âlimlerin Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerindeki hükümleri derlediğini, hatta bundan da daha değerli ve önemli bilgilere yer verdiğini belirtmektedir.²¹³ Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*'un dışında kaleme aldığı eserlere, *el-İklîl*'e ilaveten telifini bitirdiği *Katfu'l-ezhâr*'ı da eklediğini ve eserin tamamlanmasıyla birlikte diğer bütün tefsir eserlerinden müstağni kalabileceğini dile getirmektedir. Fakat o, diğer tefsirlerden müstağni kalınabileceği yönündeki bu iddialı sözün eserin ilimlerin tümüne şamil olduğu ve aktardığı bütün konularda isabet ettiği şeklinde anlaşılabilmesi gerektiğini, insanlara çok az ilmin verildiğinden²¹⁴ bunun pek mümkün olmayacağını da belirtmektedir. Şayet bir kişinin bu yönde bir arzusu ve iddiası olsa bile, unutkanlık ve gafletten dolayı bunu gerçekleştirmesi mümkün olmayacaktır.²¹⁵

²¹⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 27.

²¹¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 26-27.

²¹² Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. VII, s. 298.

²¹³ Suyûtî yine bu alan ayrımına değinirken ayetlerin iniş sebepleri hakkında *Lübâbu'n-nukûl*'ü, yine müphemât ile ilgili bundan önce hiç bu kadar faydalı, veciz ve câmi olmayan bir eser kaleme aldığını vurgular. Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu'l-ezhâr fi keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 95.

²¹⁴ İsrâ Suresi 85.

²¹⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 98. Suyûtî bu iki eserinin yanı sıra *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ı da saymaktadır. Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 91.

Öyle görünüyor ki, Suyûtî bu tercihini bu şekilde açıklasa da, onun bu tavır ile bilinçli şekilde tefsirin yani rivayetin diğer ilimlerle olan alan ayırımına vurguda bulunmakta ve yönelttiği eleştiriye matuf olarak ayetler üzerinden rivayetsiz ele alınan bu tarz uygulamaları ve bilgileri *Katfu'l-ezhâr* ve *el-İklîl* gibi eserlerine saklamaktadır. Müfessir böylece bizzat uyguladığı alan ayırımı sayesinde yönelttiği eleştiri için belirli bir meşruiyet zemini ve haklılık sağlamış olmaktadır. Böylece onun teorik düzeydeki tefsirin sınırları bilgileri teoride kalmamış bilakis uygulamaya da yansımış ve teori düzeyindeki söylemi uygulama ile de desteklenmiş ve elde edilmiş olacaktır. 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' yönündeki eleştiriye belirli bir çerçeve kazandıran ve ışık tutan Suyûtî'nin tefsirin sınırları ve alan ayırımına dair bu düşünceleri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu düşüncelere göre her eserin kendine göre şamil olduğu bir alanı var ve ona göre bunun dışına çıkılmaması gerekmektedir. Bu ayrıca onun eserlerini amaçlarına ve konularına göre tasnif ettiği bir yöntemi de yansıtmaktadır. Suyûtî bu bilgilerle ayetler özelinde farklı alanlara dair bilgiler içeren eserlerini tanıtmakta ve bunların içerisinde ne tür bilgilere yer verdiğini de hatırlatmaktadır. Müfessir, Kur'ân-ı Kerim'de hiçbir şeyin eksik bırakılmadığına da inanmaktadır. Bunların içerisinde tarihi bilgiler olduğu gibi kelâma ve fıkha dair konular da mevcuttur.²¹⁶ Ancak ona göre bu gibi konuların yeri tefsirin uygulamasını içeren ürünleri değildir. Bu yüzden Suyûtî *ed-Dürü'l-mensûr*'a bu konuları dercetmemiş içerisinde salt rivayetlere yer vererek tefsirin rivayet olduğunu ve ayetlere ancak vahye şahit olan kişilerin sözleriyle yaklaşılabilceğini uygulamıştır.

Suyûtî, Kur'ân-ı Kerim'in içerisinde her şeyin var olduğuna inansa da, bunu okuyuculara tefsir ve onun uygulaması olarak tanıtmamaktadır. Âlimlerce eleştiri bulan ve yinelenen husus da işte budur. Yani eleştirinin ortaya çıkardığı sorunsal Râzî'nin telif ettiği tefsire tefsirin dışında kalan bilgileri yansıtması, onları alıntılması ve bunun tefsir olarak kabul görmüş olmasıdır. Râzî böyle bir tercihte bulunduğu için yani tefsirin sınırlarını aştığı için tefsir ilmi geleneğinde eleştirilmiştir.

Böylece Suyûtî, Râzî'nin tefsirine yerleştirdiği bilgilerin benzerini tefsirinde değil de başka eserlerde ele aldığını vurgulamakta, yöntemsel bir ayırma gitmekte, tefsirin sınırlarını korumakta ve Râzî'nin bu tercihini görünür şekilde eleştiri konusu yapmaktadır.

²¹⁶ Celâleddin es-Suyûtî, *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl*, s. 9.

Diğer tarafta Râzî de tefsirinde tefsir ve te'vilin ayrımı çerçevesinde tefsirin neliği konusunda oldukça ilginç bilgiler aktarmaktadır. Ancak bu bilgiler okuyucu açısından yanıltıcı ifadeler içermektedir. Nitekim ayet tefsirlerinde te'vil kelimesine getirdiği izahlar bu konuda farklı izlenimler edinmemize neden olacaktır. Râzî'nin özellikle Ali İmran Suresi'nin 7. ayeti tefsirinde tefsir ve te'vilin ayrımına dair bilgilerini örnek vermek istiyoruz. Zira o burada açıklamalarıyla tefsir ve te'vil arasında bir ayrıma gitmediği ve iki kavramın eş anlamlı olduğu yönünde bir intiba bırakır. Ancak daha sonra Râzî'nin uygulamasında tefsir ve te'vil arasında farkların olduğunu göreceğiz. Râzî'nin belirttiğine göre te'vil, tefsirdir. O, bu açıklamasına Kehf Suresi'nin 78. ve Nisa Suresi'nin 59. ayetlerini delil göstererek tefsirin, te'vil olarak karşılık gördüğünü ifade etmektedir. Râzî'ye göre tefsir kavramı, bu ayetlerde te'vil anlamında geçmektedir. Ancak her ne kadar Râzî, te'vili tefsir olarak tarif etse de, onun bu eşanlamlılığı salt ayetler özelinde kastettiği söylenebilir. Ayrıca diğer önemli nüans da Râzî'nin buradaki te'vilden müteşabih ayetlerin te'vilini kastettiğidir. Dolayısıyla onun burada açıklamış olduğu te'vil, hakkında delili bulunmayan müteşabih bir ayetin açıklanmasıdır. Yani burada kasıt, Allah Teâlâ'nın muradını mevcut olmayan delil ve açık olmayan tefsir ile ortaya koyma gayretidir. Râzî, buna örnek olarak kıyametin saatini vermektedir. Esasen bu gibi bilgiler ona göre araştırılmaması gereken müteşabih bilgi kategorisinde yani bilgisi ancak Allah'ta olan konulardır.²¹⁷ Müteşabih ayetlerin te'vili ayette Allah Teâlâ tarafından zemmedildiğine göre bu gibi ayetlerin peşine düşmemek gerekmektedir. Zira kalplerinde eğrilik olanlar ancak bu tarz te'villerin peşine düşer.²¹⁸ Ne var ki Râzî'nin tefsir ve te'vil hakkında kullanmış olduğu bu ifadeler eşanlamlılığa kapı aralamaktadır.

Râzî'nin dışında diğer müfessirlerin de te'vilin terim anlamı konusunda farklı görüşlere sahip olduğunu biliyoruz.²¹⁹ Bunların içerisinde te'vilin tefsirle eşanlamlı bir

²¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IV, s. 174.

²¹⁸ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 175. Râzî *Esâsu't-takdis*'de ikinci ve üçüncü bölümünde müteşabih nasslara yaklaşımını oluşturur ve böylece bu nasslarla ilgili te'vil çerçevesini kurar. Râzî bu eserinde aslında karşı olduğu müteşabih ayetlerin te'vili konusunda çelişkili ifadeler kullanır. Örneğin müfessir bu eserinde ele aldığı ayet ve hadislerin zahiri itibarıyla anlaşılmayan ve bundan dolayı da bu şekilde bırakılmaması gerektiğini vurgular. Fahreddîn er-Râzî, *Esâsu't-takdis*, thk. Ahmed Hicâzî Sekâ, Kahire 1986, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, s. 185. O yine bu bağlamda te'vilin zorunlu olduğunu göstermek için '*lâ budde min te'vilihi*' ifadesini kullanarak ayetlerden çıkarılabilecek anlamları serdedir. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, s. 191. Yeri geldiğinde yapmış olduğu te'villere caiz olmadığı iddiası yöneltildiğinde deliller ile karşılık verir. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, s. 203.

²¹⁹ Örneğin Suyûtî'nin belirttiğine göre Ebû Ubeyd tefsir ve te'vilin aynı anlama geldiğini iddia etmektedir. Celâleddin es- Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, s. 758.

kavram olduğu görüşü de mevcuttur. Buna göre bu iki kavram arasındaki münasebet eşitlik veya eşanlamlılık olarak tarif edilebilir. Tefsir ve te'vilin bu şekilde kabul görmesi Mücahid ve Taberi gibi mütekaddimun âlimlerinde söz konusudur. Yine Ali İmran Suresi'nin 7. ayeti başta olmak üzere diğer ayetlerde de te'vil kavramının izah, keşf ve beyan anlamlarında geçtiği göz önünde bulundurulduğunda, Râzî'nin tefsir ve te'vili aynı işlevi gören ve aynı anlamlara sahip olan iki kavram olarak telakki ettiği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Her halükarda uygulamada tefsir ve te'vil ile ayetlerin belirli anlamları ortaya çıkarılmaktadır. Te'vil kavramı sözlüklerde de lügat anlamı itibariyle tefsir kavramına eşanlamlı bir kavram olarak geçmektedir.²²⁰

Bu bilgilere göre Râzî'nin tefsir ve te'vili işlev düzeyinde aynı görevleri ifa eden kavramlar olarak gördüğü iddia edilebilir. Neticede her iki kavram da ayetlerin kapalılıklarını gideren birer uygulama mahiyetindedir. İkisini birbirinden ayıran husus ise uygulamada sarfedilen gayrettir. Te'vil ise uygulamasında da göreceğimiz üzere ayetlerin hakiki anlamlarını tespit etmektir. Nitekim te'vilin daha ziyade işaret yoluyla ayetlerin hakiki anlamlarını²²¹ tespiti yarayan bir uygulama olduğu esasen müteahhirun âlimlerince kabul edilmiştir.²²² Râzî'nin de müteahhirun döneminde yaşayan âlimlerden olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu tarifin onun algısını yansıttığını ifade etmek yanlış sayılmaz. Son olarak Râzî'nin te'vili sözlük anlamı ile kullandığı konusu da bir ihtimal olarak karşımızda durmaktadır.

Râzî'nin teorik düzeydeki tefsir ve te'vil hakkındaki ifadeleri ile sözlük ve ayetlerde geçtiği anlamları ile bu iki kavrama eşanlamlılık atfettiği düşünülebilir. Ancak durum tam olarak böyle değildir. Zira Râzî, müteradif lafızları müfred lafız olarak tabir etmektedir. Bu müfred lafızlar bir tek müsemmaya ve geçerliliğe delalet eder. Müfred olmasıyla müteradif lafızlar esasen *resm* ve *had* kavramından farklılık arz ederken, tek bir itibar veya geçerlilik

²²⁰ Zerkânî, *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed, Beyrut 1995, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Birinci Baskı, c. II, s. 7.

²²¹ Esasen Râzî'nin Kur'ân-ı Kerim'e mucize gözüyle bakması bunun neticesinde sınırsız anlamları ihtiva etmesi zihninde Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması zorunlu olduğu düşüncesini beraberinde getirir. Zira başta Râzî olmak üzere kelâm âlimlerinin te'villerle ilgilenmeleri ancak bu şekilde açıklanabilir. Yani Kur'ân-ı Kerim anlaşılır ve açık olması zorunludur ki bu da müteşabih ayetlerde ancak te'villeri zikretmekle gerçekleşir. Te'vile girişmek de böylece vacip hale gelir. Râzî naklettiğimiz bu düşünceleri Selef mezhebinin değerlendirmesi başlığında dile getirir. Bu da ayrıca bize Râzî'nin izlediği yöntem ile Selef geleneğinin çatışma içerisinde olduğunu gösterir. Fahreddîn er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, s. 240.

²²² Zerkânî, *a.g.e.*, c. II, s. 8.

bakımından da müteradif lafızlar sıfat olan *sârim* ve *mühenned* ve yine sıfat veya sıfatın bir sıfatı olan *nâtık* ve *fasîh* kavramlarından farklılık göstermektedir. Esasen müteradif ve müekked bir lafız arasındaki fark iki müteradif kavramın bir anlam ifade ettiği ve aralarında bir eşitliğin olmadığıdır.²²³ Lafızlardaki müteradifliği kabul edenler bir tek vaz edeni veya iki ve daha fazla vaz edeni olacağını iddia eder. İki ve daha fazla vaz edeni olabileceği ihtimali daha kuvvetlidir Râzî'ye göre. Örneğin böyle bir durumda bir topluluk bir lafzı bir manaya vaz eder ancak bir başka topluluk da o mananın aynısı için farklı bir lafzı tercih edip vaz eder. İşte bu iki topluluğun gerçekleştirdiği bu vazdan sonra iki lafzın aynı anlamdaki kullanımları meşhur olduğunda, müteradiflik meydana gelir. Ayrıca birinci bakışta her ne kadar müteradif lafızlar işlev olarak birbirinin anlamını ifa etmeleri ve içermeleri yani biri diğerinin anlamını ifade etmesi gerektiği gibi görünse de, hakikatte bu öyle görüldüğü gibi zorunlu değildir. Yani müteradif lafız bir diğerinin yerine konulduğunda, anlam itibarıyla iki lafzın birbirine uyumlu olması zorunlu değildir.²²⁴ Muhtemelen Râzî'nin *tefsir-te'vil* bağlamında dile getirdiği müteradiflik açıklaması da buna benzer bir bakış açısıyla ifade edilmiş olsa gerektir.

Son olarak tefsirin tanımına geçmeden önce tefsir dendiğinde Suyûtî'nin teorik tefsir bakış açısında neyin merkezde durduğunu toparlamak istiyoruz. Ona göre tefsirin betimleyici (deskriptive) bir özellik taşıdığı ve tefsirin bilgi malzemesi olarak yoğun şekilde vahyin nazil olduğu ortamı tasvir eden, tarihsel bağlamını aktaran rivayetleri ve Arap dilinin dilbilimsel bilgi malzemelerini içerdiğini ifade edebiliriz.²²⁵ Bu doğrultuda tefsir, Murâd-ı İlâhî'ye ulaşmada gereksiz bilgiler yansıtmadan ayetin indiği andaki kastını ortaya çıkaran kaynakları ve bilgileri içeren betimleyici bir disiplin olacaktır. Bundan dolayı tefsir uygulamasında fazlalık bir söze (*kavl-i zâid*) yer verilmesi de uygun değildir. Bu yapıldığında tefsirin sınırları aşılmış olacaktır. Özellikle Suyûtî'ye göre sahabe tefsir ve te'vili Hz. Peygamber'den (s.a.v.) istdiği için bu konularda fazla açıklamalara ihtiyaç da olmayacaktır. Dolayısıyla tefsir adına yapılabilecek tek husus rivayetlerin nakli ve tercihidir. Esasen Suyûtî'nin bu düşüncesi bilimsel bir gerekliliğe bağlıdır. Bu da sahabenin vahyin olaylarına, nüzul keyfiyetine sahip olduğu ve ancak onların bu konuda isabetli söz söyleme konusunda ehil sayılabileceğidir.

²²³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, thk. Câbir Feyyaz el-Alvânî, Beyrut 1992, Muessesetu'r-Risâle, c. I, s. 253.

²²⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 255-257.

²²⁵ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 118.

B. FARKLI TEFSİR TANIMLARI VAR MIDİR?

Tefsir ilminin kaynaklarında mevcut Suyûtî'nin Râzî'ye eleştirisi tefsir ilminin tanımını incelemeyi gerekli kılmaktadır. Tefsir nasıl tanımlanmaktadır ve Suyûtî'yi Râzî'ye eleştiri yöneltmeye imkân tanıyan tanım hangisidir? Bu inceleme bize Suyûtî'nin tefsirin sınırlarını nasıl tesis ettiğini yani tefsirin kapsamını gösterecektir. Suyûtî'nin eleştirisiyle birlikte ortaya çıkan soru esasen tefsirin sınırları itibariyle ve bilgi aktarımı olarak neleri ihtiva edebileceğidir. Zira Suyûtî, eleştirisiyle tefsir ilmi bağlamında oldukça spesifik bir konuya temas etmektedir ki bu da tefsirin bilgi dağarcığında hangi konuları ve kaynakları kullanabileceğidir. Hemen belirtelim ki tefsir ilminin rivayet tarafından belirlenen betimleyici özelliği yine onun tanımında ve daha sonra kaynaklarında ortaya çıkacak ve bu konuya yön verecektir.

Tefsirin tanımı konusunda âlimlerin farklı girişimleri olmuş ise de, tefsir ilmi âlimlerce genel itibariyle benzer şekilde tanımlanmıştır. Ancak örneğin Râzî, tefsire açık bir tanım getirmemiştir. Bu durumda onun ayet tefsirlerinde tefsir kavramına yönelik ortaya koyduğu tarif bu konuya diğer tanımların yanı sıra bir nebze olsun ışık tutacaktır.

Bu bağlamda Râzî'nin Ali İmran Suresi'nin 91. ayeti tefsirinde tefsir kavramı hakkında sunduğu bilgilere değinmek gerekecektir. Buna göre tefsirin anlamı sözün mana yönünden tam, yani eksiksiz olmasıdır. 'Bende on tane var' örneğindeki gibi hangi şeyden on tanenin mevcut olduğu bilinmediğinde söz, müphem kalmasıyla eksik anlam taşımış olacaktır. Fakat 'bende on tane dirhem var' denildiğinde müphem kalan cümle açıklanmış olacaktır ki bu da tefsirdir.²²⁶ Râzî için tefsirin sözlük anlamı müphem bir şeyin açık kılınması, sözün anlam bakımından eksik değil tam tersi anlaşılır olmasıdır. Râzî'nin buradaki tanımı esasen tefsir disiplinine getirilen bir tanımdan çok, fıkıh usulü bahislerinde geçen lafızların delaleti konusunda işlenen *tefsir* lafızlarına getirilen tanımdır. Sözün müphem kalması da esasen bu bağlamda *mücmel-mübeyyen* kategorisinde telakki edilir. Bu örnek de buna dair bir örnektir. Dolayısıyla burada şunu ifade etmekte fayda var. Râzî, klasik tefsirin alışlagelmiş tanımlarını kendisine ölçüt almaz ve buna benzer bir tanım da tefsirinde belirtmez. Bu da, Râzî'nin ayetler üzerinde uyguladığı tefsiri esas itibariyle fıkıh usulünün bakış açısıyla kavradığını göstermektedir.

²²⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, c. IV, s. 341.

Fıkıh usulündeki müfesser lafız, yani tefsirin açıkladığı lafız te'vil olmadan nass üzerine gerçekleştirilen veya ziyade edilen açıklama olarak tanımlanmaktadır.²²⁷ Tefsir ise mücmel ve müşterek lafzın beyanı şeklinde tarif edilmektedir.²²⁸ Yine diğer bir tanıma göre tefsir, kapalı veya gizli olan bir şeyin beyanıdır.²²⁹ Elmalılı Hamdi Yazır tefsirinin mukaddimesinde fıkıh usulünün buna benzer bir tefsir tanımını aktarır ancak aynı zamanda tefsirin klasik bir tanımını da belirtir. Onun ifadesiyle fıkıh usulündeki tefsir, “hafâsı bulunanı izah” (“*izâhu mâ fihi hafâ*”) kapalılığı bulunan şeyleri, bu durumda kavramları veya kelime öbekleri açıklamak veya izah etmek şeklinde tarif edilir ve beyanın kısımlarından bir kısım kabul edilir. Beyan da maksadın açıklanmasını ifade eder. Elmalılı daha sonra beyan ve lafızlardaki gizliliğin (*hafâ*) fıkıh usulündeki kısımlarına değinir. Buna göre lafızlardaki gizlilik dört çeşittir. Bunlar hafî, müşkil, mücmel ve müteşabihtir. Tefsir ilminde hafî yani anlamı gizli veya kapalı olan lafızlar müşkil ve mücmelin altında sayılır. Mücmel ve müteşabih ise tefsir edilmemiş lafızlarda olur. Kapalı ve müşkil lafızlar ise araştırılmakla tefsir edilir. Ancak mücmelin tefsiri de sadece Allah ve rasulünün beyanı ile gerçekleştirilir. Dolayısıyla her ne kadar lafızların kapalılıkları ve müşkil lafızları içtihat seviyesindeki âlimler inceleyerek tefsir edebilse de, mücmelin tefsiri de o lafızların kastını yine onları söyleyen mütekellimin yani Allah ve ona muhatap olan rasulünün beyanı ile elde edilir. Tefsir olarak adlandırdığımız uygulama da Allah'ın beyanı ve bunu içeren rivayettir. Bunun dışında olanlar ise daha çok te'vil olarak adlandırılır.²³⁰ Bu da Elmalılı'nın aktardığı tefsirin fıkıh usulündeki tanımıdır. Bu tanımın da Râzî'nin getirdiği sözün açık ve anlaşılır olması yönündeki tanımla örtüştüğünü ifade edebiliriz. Ayrıca Elmalılı için Kur'ân'ın yorumunda rivayetin dışında olan her şey te'vil kategorisindedir. Bu da Suyûfî ve Râzî'nin bakış açısını yansıtmaktadır. Tefsir de Elmalılı'ya göre uygulamada Allah'ın beyanını içeren rivayetle gerçekleştirilir.

Klasik tefsirin görev alanını ve sınırlarını ortaya koyan alışlagelinen tanımlara gelecek olursak. Tefsirin nasıl bir ilim olduğunu serdettiğimiz “tefsir nedir?” başlığına ilaveten tefsirin tanımlarından hareketle ayrıca onun sınırlarını ortaya koymak gerekecektir. Suyûfî, tefsirin tanımını konusunda *et-Tahbîr fî usûli't-tefsîr* ve *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*

²²⁷ İbn Kesir, *Hülâsatü'l-efkâr şerhu muhtasari'l-menâr*, thk. Zuheyr b. Nasır, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1993, Birinci Baskı, s. 81.

²²⁸ İbn Kesir, *a.g.e.*, s. 149.

²²⁹ İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr fî usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 235.

²³⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 26-27.

başlıklı eserlerinde geniş ölçüde bilgi vermektedir. İki eserin de bu konuda büyük oranda örtüşüğünü belirtmemiz gerekir. Suyûtî, *et-Tahbîr*'in mukaddimesinde eseri hangi amaçla telif ettiğini ve çalışmasının kaç bölümden oluştuğunu belirttikten sonra, tefsir ilmine giriş mahiyetinde bir bölüm ayırır. Müfessir, “bilinmesi zorunlu olan sınırlar hakkında“ (“fî hudûd lâ budde min ma’rifetihâ”) başlıklı bu bölümde en isabetli gördüğü Ebû Hayyan’ın tanımını *el-Bahru’l-muhît* başlıklı eserinden iktibas eder. Suyûtî, tefsir kelimesinin ‘fesr’ masdarından türetildiğini ve bu kavramın keşf ve izhar²³¹ anlamları taşıdığını ifade ederek tefsirin sözlük anlamına değinir.²³²

Suyûtî, *el-İtkân*'ın “tefsir ile te’vil bilgisi, ona olan ihtiyaç ve onun öneminin beyanı hakkında” (“fî ma’rifeti tefsîrihî ve te’vîlihî ve beyâni şerafihî ve’l-hâceti ileyhi”) başlıklı 77. bölümünde tefsir ve te’vil hakkında bilgi sunmaktadır.²³³ Müfessir, *el-İtkân*'ın adı geçen bu bölümüne *et-Tahbîr*'in mukaddimesinde yer ayırdığı konuyla giriş yapmaktadır. O burada tefsir ve te’vilin ne olduğunu ifade ettikten sonra diğer bazı âlimlerin tanımlarına yer vermekte ve Ebû Hayyan’ın tanımını alıntılararak zımnen tercih ettiğini²³⁴ göstermektedir.²³⁵ Suyûtî’nin kronolojik bir sıra takip etmeden birçok âlimin tanımını aktarması sebebiyle *el-İtkân* bölüm bölüm konular hakkında netliği gözden kaçırılan bir kaynak olma özelliğini yansıtmaktadır.²³⁶ Suyûtî, Ebû Hayyan’ın tanımını tercih ettiğini *et-Tahbîr*'de açıktan ifade ederek gösterirken, *el-İtkân*'da bunu belirtmeden fiilen ortaya koymaktadır.

Biz âlimlerin bu tanımlarının sahip olduğu özellikleri²³⁷ genel itibariyle şu şekilde özetleyebiliriz. Tefsir ilmi bu tanımlara göre kavramların anlamlarını bunlara yükleyerek beyan etmektir. Ayetlere anlam yüklemeye vazgeçilmez şart ise rivayetlere bağlılıktır. Ancak

²³¹ Zerkeşî’nin ifade ettiğine göre bu esasen tefsirin sözlük anlamını teşkil eder. Bunun için bkz.: Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Kahire 1984, Mektebetu Dâru’t-Turâs, Üçüncü Baskı, c. II, s. 147. Buna benzer şekilde İsfahânî, anlamın açığa vurulması yönünde bir ifade de bulunur. Bkz.: Rağîb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 380.

²³² Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi’t-tefsîr*, s. 36-38; Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 121.

²³³ Suyûtî’nin *et-Tahbîr* ve *el-İtkân* adlı eserlerin arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için bkz.: İ. H. İmamoğlu, *a.g.e.*, s. 226-244.

²³⁴ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 130.

²³⁵ Âlimlerin tefsir ve te’vil kavramlarının tanımında ihtilaf ettiklerini belirten Suyûtî, sırasıyla Ebû Ubeyd, Rağîb el-İsfahânî, Matürîdî, Ebû Tâlib et-Teğlebî, İsbahânî, Ebû Nasr el-Kuşeyrî, Beğavî, Kevâşî, Ebû Hayyan, Zerkeşî ve Huveyyî olmak üzere toplam on bir âlimin görüşlerine yer verir. Müfessir sonunda başta tefsir ilminin önemi ve diğer konular ile ilgili olmak üzere muhtelif rivayetler aktarır. Bunun için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, s. 758-761.

²³⁶ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 128.

²³⁷ Bu tanımların karakteristik ve ortak hususları için bkz. bundan önce aktardığımız âlimlerin isimlerindeki dipnot ve bkz.: Mehmet Paçacı, *a.g.e.*, s. 130-132.

bu şekilde ayetlerin içerdiği anlamlar, sağlıklı şekilde ortaya konabilir. Bunlar da aslında ayetlerin ilk indirildiği anda kastettikleri anlamlardır. Bunu saptamak da rivayetlerin yardımıyla tefsirin asli görevidir. Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve tabiundan rivayetlerin mevcut olmadığı yerde onlara eş değer olarak ayetlerin iniş sebepleri devreye girer. Tanımların tefsir ilmi hakkında belirttiği diğer ortak nokta ise rivayetin yanı sıra bu ilimdeki ana amacın ayetlerde mevcut kelime ve cümlelerin anlamlarını ortaya çıkarmak olduğudur. Bu özellikleri Ebû Hayyan'ın geniş kapsamlı ve alt ilimler içeren tanımından da elde ediyoruz. Onun tanımında göreceğimiz üzere tefsir, genel bir disiplin halini alacaktır.²³⁸

Tefsir ilmini genel bir ilim menzilesine çıkararak Suyûtî'nin tercih edip²³⁹ naklettiği Ebû Hayyan'ın tanımını orijinal metniyle aktarmak istiyoruz:

"التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمتات لذلك. فقولنا علم هو جنس يشمل سائر العلوم. وقولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن هذا هو علم القراءات. وقولنا ومدلولاتها، أي مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم. وقولنا وأحكامها الإفرادية والتركيبية هذا يشمل علم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب شمل بقوله التي تحمل عليها ما لا دلالة عليه بالحقيقة، وما دلالاته عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئاً، ويصد عن الحمل على الظاهر صاد، فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز. وقولنا، وتتمتات لذلك، هو معرفة النسخ، وسبب النزول، وقصة توضح بعض ما انبهم في القرآن، ونحو ذلك."

Buna göre tefsir, "Kur'ân-ı Kerim'deki lafızların telaffuzları, içerdiği anlamları ve hükümleri, tek başına ve cümle içerisindeki ifade keyfiyetleri, yine lafızların terkip halinde içerdiği anlamları ve bunu tamamına erdiren hususları araştıran bir disiplindir." Ebû Hayyan'ın tanımında birçok ilme değindiğini bundan sonra tanımının ibarelerini açıklamasından anlıyoruz. Buna göre kıraat, lügat, sarf, belagat ve Kur'ân ilimleri tefsir

²³⁸ Yine ayetlere doğru anlamların yüklenmesinin şartı da rivayete bağlılık ve onu göz önünde bulundurmaktır. Bunun sonucunda ayetlerin anlamları rivayet sayesinde ortaya konacaktır. Dolayısıyla tefsir uygulaması rivayete dayanılarak gerçekleştirilir. Mehmet Paçacı, *a.g.e.*, s. 130-131.

²³⁹ Suyûtî'nin Ebû Hayyan'ın tanımını tercih ettiğini *et-Tahbîr*'de kullanmış olduğu bir ifadesinden anlıyoruz. Onun tefsirin terim anlamı konusunda bir kaç tanım olduğunu belirttikten sonra bunlardan Ebû Hayyan'a ait tanımın bunların en isabetlisi olduğunu vurgular. Bunun için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fi ilmi't-tefsîr*, s. 36.

ilmiyle ilişkilidir. Kur'ân ilimleri bu tanıma göre lafızların anlamlarını elde etmede birer araç ve tamamlayıcı konumundadır.²⁴⁰ Suyûtî'nin Ebû Hayyan'dan aktardığı bu tanım, hem Suyûtî'nin bu tanıma katılması hem tefsir ilminin sınırlarını ve muhtevasına değinmesi bakımından oldukça önemlidir.²⁴¹ Zira Suyûtî'nin eleştiriyi telaffuz etmesini mümkün kılan şüphesiz onun bu tanımıdır ki ona göre tefsir, teori ve uygulamada salt bu ilimleri içermelidir. Dahası, salt bu ilimlerin tefsirde kullanılması belirli bir meşruiyet arz edecektir. İşte Suyûtî'nin kabul ettiği bu tanım, tefsirin kapsamını oluşturarak ve belirli sınırları tesis ederek Râzî'nin Murâd-ı İlâhî'ye ulaşmada tefsirin tanımında mevcut alt ilimlerin dışında kullandığı aslında gerekli olmayan bilgileri de eleştirmeyi mümkün kılmaktadır. Tefsirin uygulaması Suyûtî'ye göre bu ilimler ile birlikte kısa ve öz bir yapı sergilemesi gerekmektedir.²⁴²

Görünen o ki Suyûtî'ye göre Râzî, her ne kadar Râzî fıkıh usulünün bakış açısıyla ayetlere yaklaşırsa da, onun açık şekilde belirttiği tefsir ilminin sınırlarına sadık kalmamıştır. Suyûtî'nin bu tanımını sayesinde tefsir ve te'vilin kavram olarak oluşturduğu alanlar belirginleşmiş ve tefsir uygulamasının nerede başlayıp nerede bittiği de açıklığa kavuşmuştur. Suyûtî'nin tefsir tanımını her ne kadar bazı ilimleri dışarıda bıraksa ve tefsirin uygulamasında bu ilimlerin kullanımını meşru görmese de, bir o kadar da alt ilimler içerdiği ve tefsirin bundan dolayı geniş bir ilim menzilesine yükseldiği görülmektedir. Tefsirin öznesi durumunda olan müfessirin ise bu ilimleri tahsil etmesi ve uygulamada bu ilimlerden faydalanması gerekmektedir.

Suyûtî, tefsirin tanımından hareketle çizdiği sınırları bir de *et-Tahbîr*'de tefsir, hadis, kıraat, lügat ve belagat ilimleri²⁴³ hakkında sistematik bilgiler sunarak çizmektedir. Onun kabul ettiği tefsir tanımında kıraat, lügat, sarf ve belagete yönelik atıflar mevcut olmakla

²⁴⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, s. 36-38; Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 759; Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 121. Ebû Hayyan'a ait tefsir tanımının orjinal metnini bundan önce aktardığımız için yeniden nakletmeyi gerek görmüyoruz.

²⁴¹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 130.

²⁴² Bundan önce aktardığımız üzere Suyûtî telif ettiği *Mecmau'l-bahreyn*'de tefsir adına nakledilen tefsirleri, söylenen sözleri, istinbata taalluk eden konuları, işaretleri, i'rab ve lügat bilgileri, belagat nükteleri, bedîî güzellikleri aktarmış ve böylece bunun dışında başka bilgilere ihtiyaç olmamıştır. Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 789.

²⁴³ Eserin içeriğine baktığımızda konu başlıkların genel olarak bu ilimlere ait oldukları görülmektedir. Ayrıca eseri tahkik eden Abdulkadir Ferid de içerik olarak bu ilimlere ait bilgilerin var olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre eser, Kur'ân ve Kur'ân ilimleri açısından önemlidir zira çok farklı alanlara dair bilgiler içermektedir. Bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî usûli't-tefsîr*, s. 14-16.

beraber o, bu bilgilere tefsir ve hadisle ilgili konular ilave etmektedir.²⁴⁴ Suyûtî bu ilimlerden tefsirin neveleri olarak bahsetmektedir. Dolayısıyla bu ilimler, tefsirin sınırlarını oluştururken yine bunları dikkatlice öğrenen ve araştıran kişi istediklerini elde eder ve bu bilgilerden dolayı başka şeylere ihtiyacı da olmaz.²⁴⁵ Suyûtî'nin eserindeki bu ifadelerle muayyen şekilde tefsirin sınırlarını çizdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca onun *el-İtkân* adlı eseri 'ulûmi'l-Kur'ân' ibaresini taşıırken *et-Tahbîr*, 'ilmi't-tefsîr' ilavesini taşımaktadır. Bu da esasen Suyûtî'nin tefsir anlayışında yöntemsel bir ayırım olarak algılanabilir. Zira ona göre Kur'ân ilimleri tefsirde birer tamamlayıcı konumunda olup tefsirle ilgili ilimler ise tefsir ilminin sınırları ve buna istinaden ayetlere anlam vermede ortaya çıkan birincil derecede önemli ilimleri içermektedir. Müfessirin bir tefsir usulü eserinde hadisle ilgili bilgilere değinmesi oldukça ilginçtir. Bu bize Suyûtî'nin tefsir ilmini ve sınırlarını bu bilgilerle birlikte telakki ettiğini göstermekte ve rivayetin tefsiri doğrudan belirlediği anlayışını yansıtmaktadır.

Tefsirin diğer âlimlerce yapılan klasik tanımına değinmek gerekirse. Necmeddîn et-Tûfî'ye (ö. 716/1316) göre tefsir, lafızların keyfiyet ve kemmiyet yönünden içerdiği hükümlerle manaları araştıran ve hak ettiği aklî münasebetlerini de ortaya koyan bir ilimdir.²⁴⁶ Zerkeşî tefsiri ayet, sure, kıssa ve işaretleri hakkındaki sebab-i nüzulleri, Mekkî ve Medenî surelerin tertibini, *muhkem-müteşabih*, *nasih-mensuh*, *umum-husus*, *mutlak-mukayyed*, *mücmel-müfesser* olanları ele alan bir ilim şeklinde tarif etmektedir. Birileri de bu tanımın üzerine helalleri ve haramları, va'd ve vaidi, emir ve nehiyleri, meselleri ve re'y ile söz söylemeyi engelleyen şeyleri eklemiştir.²⁴⁷ Zerkeşî'nin belirttiğine göre tefsir, âlimler tarafından Kur'ân'ın manalarını keşf ve muradını beyan şeklinde kullanılmaktadır. Bu da esasen müşkil ve diğer lafızlara göre ve zahirle diğer manalara yönelik yapılan tefsirden daha kapsamlı ve geneldir.²⁴⁸ Muhyiddîn el-Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) ortaya koyduğu bir diğer tefsir tanımına göre tefsir örfte, Kur'ân'ın anlamlarını keşf ve muradını beyan etmektir. Kur'ân'ın anlamları da ister sözlük isterse de şer'i olsun umum ifade etmektedir.²⁴⁹ Getirilen

²⁴⁴ Suyûtî bu eserinde Kur'ân ilimlerine dair önemli gördüğü bazı bilgileri aktardıktan sonra hadis ilmiyle ilgili bazı konulara yer vermektedir. Bunlar da ona göre esasen tefsir ilminin uhdesinde sayılan bilgiler menzilesindedir. Bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 151-173. Suyûtî bundan sonra kıraat ile ilgili konulara yer vermektedir. Bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 174-197.

²⁴⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 330.

²⁴⁶ Necmeddîn et-Tûfî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkadir Hüseyin, Kahire 1977, Mektebetu'l-Âdâb, s. 65.

²⁴⁷ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. II, s. 148.

²⁴⁸ Zerkeşî, *a.g.e.*, c. II, s. 149.

²⁴⁹ Muhyiddîn el-Kâfiyecî, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Kahire 1998, Mektebetu'l-Kudsî, Birinci Baskı, s. 21.

diğer bir tanıma göre ise tefsir, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirilen Allah'ın Yüce Kitabı'nı anlamayı, onun anlamlarını beyan etmeyi, ahkâmını ve hikmetlerini istihraç etmeyi amaçlayan, fıkıh usulü ile kıraat ilmi hakkında bilgi veren bir disiplindir. Ayrıca tefsir ilminde tamamlayıcı olarak sebab-i nüzul ve nasih-mensuh bilgisine de ihtiyaç vardır. Aynı zamanda âlimler tefsirin bu sınırlarında mevcut ilimleri çoğaltmış ancak en çok bilgi birikime sahip oldukları ilimle yetinmiştir.²⁵⁰

Zerkâni (ö. 1367/1948) ise tefsirin tanımına üç alternatif sunmaktadır. O birincisine göre tefsiri insanın beşeri gücü nispetinde Kur'ân-ı Kerim'i Allah Teâlâ'nın muradına delalet edecek şekilde araştıran bir ilim olarak tanımlamaktadır. İkinci tanıma göre tefsir, nüzulü, senedi, edası, lafızları, hükümlerle ve lafızlarla ilgili olan manaları cihetiyle Kur'ân'ın hallerini araştıran bir disiplindir.²⁵¹ Daha sonra tanımın ibarelerini izaha girişen Zerkâni, bu tanımın kıraat ilminin kavaidi, usul, sarf, nahiv, meanî, beyan ve bedî gibi lügat ilmi kavaidine dayanan birçok parçalar içerdiğini belirtmektedir. Onun son olarak aktardığı ve Ebû Hayyan'ın tanımına benzerlik gösteren tanıma göre tefsir, Kur'ân lafızlarının nutuk keyfiyetini, delaletlerini, yine o lafızların cümle içerisinde tek başına ve terkip halinde içerdiği hükümleri, onların terkip halinde taşıdığı anlamları ve bunun gibi nesih, sebab-i nüzul, kıssalar ve mesel bilgisini araştıran bir disiplindir. Ayrıca Zerkâni son olarak birinci tanımı tercih ettiğini belirtmektedir. Zira birinci tanımda diğer iki tanımda tafsilatlı şekilde belirtilen bilgiler özetle sunulmuştur.²⁵²

Suyûtî'nin kabul ettiği Ebû Hayyan'ın tanımına benzer bir tanım da Elmalılı Hamdi Yazır nakleder. Buna göre tefsir, Kur'ân lafızlarının telaffuz keyfiyetinden, delalet ettiği anlamlardan, cümle içinde tek başına ve terkip halinde içerdiği hükümlerden ve yine cümle içerisinde ortaya çıkan anlamlar ile bunları tamamlayan hususlardan bahseder. Kur'ân lafızlarının nutuk keyfiyeti esasen kıraat ilminin araştırma alanını teşkil etmektedir ki bu ilim tecvid ilmini de kapsamaktadır.²⁵³

Görünen o ki yer verdiğimiz bu bilgiler tefsirin âlimlerce genelde Murâd-ı İlâhî'ye ulaşmak için Kur'ân lafızlarının delalet ettiği anlamları ortaya koyan bir disiplin olarak tarif

²⁵⁰ Hâlid Abdurrahman Ak, *Usûli't-tefsîr ve kavâiduhû*, Beyrut 1986, Dâru'n-Nefâis, İkinci Baskı, s. 40.

²⁵¹ Zerkâni, *a.g.e.*, c. II, s. 6.

²⁵² Zerkâni, *a.g.e.*, c. II, s. 7.

²⁵³ Kıraat ilminin neleri kapsadığı hakkındaki bilgiler için yine bkz. aynı sayfalar: Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, s. 28-29.

edilmektedir. Murâd-ı İlâhî'ye ulaşmada tefsir tanımlarının gerekli gördüğü ve kapsadığı dil ve tarih bilgilerini aktarmak sahil bir tefsir uygulaması yansıtacak bunun dışına çıkmak ise tefsire ait sınırların aşımını beraberinde getirip İslam tefsir tarihinde eleştiriye neden olacaktır. Ancak “tefsirin kaynakları nelerdir?” başlığında göreceğimiz üzere Elmalılı, aklî ilimleri de kaynaklarının altında sayarak bu konuda farklı bir yaklaşım sergileyecektir. Böylece ayetlere yüklenen anlamlarda genel itibariyle aklî ilimler de lafzın gerektirdiği ölçüde ayetlerden çıkarılabilecektir. Tefsirin tanımı da böylece genişlemiş olacaktır.²⁵⁴

Biz sonraki bölümlerde inceleyeceğimiz Râzî ve Suyûtî'nin tefsir uygulaması hakkında yapacağımız değerlendirmeleri Suyûtî'nin Ebû Hayyan'dan aktardığı tefsir tanımını ölçüt kabul ederek gerçekleştireceğiz. Suyûtî'nin kabul ettiği Ebû Hayyan'ın tanımını esas almamızın sebebi eleştirinin onun tarafından telaffuz edildiğidir. Böylece eleştirinin silsilesinde yer alan Ebû Hayyan'ın tefsir tanımı ölçüt alındığından aynı zamanda onun teorik tefsir bakış açısı da Suyûtî'nin yanı sıra ortaya çıkmış olacaktır.

C. TEFSİRİN AMACI NEDİR?

Her ilmin bir amacı olduğu gibi tefsir ilminin de belirli şartlar altında kendine öngördüğü belirli bir amacı vardır. Tefsir ilmi bu amaç doğrultusunda yöntemini, kaynaklarını ve bilgi dağarcığını kullanmaktadır. Suyûtî tefsirinde birçok malumata yer veren Râzî'yi bir nevi tefsir ilminin asıl amacını unutmakla veya tefsiri amacından saptırmakla eleştirmektedir aynı zamanda. Bundan dolayı bazı âlimler –bunlar Ebû Hayyan'a göre aşırı gidenlerdir Suyûtî'ye göre ise değil- Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şeyin var olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁵

Eğer Râzî tefsiri amacından uzaklaştırdıysa, tefsir ilmi neyi amaçlamaktadır şeklinde bir soru eleştiri bağlamında isabetli olacaktır. Tefsir ilminin amacını genel itibariyle Kur'ân-ı Kerim'in anlamlarını keşf ve izhar olarak tarif edebiliriz. Bu da aynı zamanda tefsir kavramının sözlük anlamını teşkil etmektedir.²⁵⁶ Tefsirin bu amacı ayetlerin indiği andaki kastını belirlemek olarak açıklanabilir. Yani tefsir bir disiplin olarak ayetlerin kastını veya anlamını belirlemeyi amaçlar ve bunun için rivayetlere başvurur. Rivayetler sayesinde

²⁵⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 29-30.

²⁵⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 788-789; Katip Çelebi, *a.g.e.*, c. I, s. 431; Menna Halil Kattân, *a.g.e.*, s. 336; Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. I, s. 511; Safedî, *a.g.e.*, c. IV, s. 179.

²⁵⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 26.

ayetlerin vahyedildiği ana geri dönme imkânı oluşur.²⁵⁷ Bu da ayetin anlamını belirlemek için bir ön aşama olarak telakki edilebilir. Dolayısıyla vahiy anına rivayetle geri dönüş tefsir için birincil amaç ve böylece ayetin anlamını veya kastını keşf ve izhar ise ikincil amaçtır.

Tefsirin anlam boyutu dışında ayrıca insanları ulaştırmayı hedeflediği önemli bir nokta daha vardır ki bu da insanların Allah'ın emirlerine sarılmalarını sağlamakla sona ermeyecek ebedi saadete ulaştırmaktır. Suyûtî, tefsirin amacını tefsirin önemine bağlı olarak aktarmaktadır.²⁵⁸ Gayet tabii tefsirin böyle bir amacı olması onun konusunun Kur'ân-ı Kerim yani Allah'ın Kelâm'ı olduğu ile ilgilidir. Onun bir ilim olarak anlamları serdetmeye gayret göstermesi bu amaca yönelik gerçekleşmektedir.

Dolayısıyla tefsir ilmi müfessirin de yardımıyla Allah Teâlâ'nın Kelâmı'na dair anlamları araştırır, böylece insanların Allah'ın emirlerine sarılarak ebedi saadete ermeleri amacına ve bunu da ayetlerin indiği andaki bağlama geri götüren bilgileri kullanarak onun indiği andaki anlamlara ulaşır.²⁵⁹

D. TEFSİRİN KAYNAKLARI NELERDİR?

Eleştirinin beraberinde getirdiği bir diğer sorunsal esasen ayetlere anlamlar yüklerken bazı kaynakların vazgeçilmez olduğu, müfessirin bunlardan faydalanması gerektiği ve bazı bilgilerin ise tefsirde gereksiz olduğu ve bunlara da ayetlere anlam yüklerken yer vermemek gerektiğidir. Tam da bu konu hakkında Suyûtî, Râzî'nin ayetleri tefsir ederken aktardığı bağlamlarına uymayan bilgiler dolayısıyla okuyucuları şaşkınlığa sevk ettiğini vurgulamaktadır.²⁶⁰ Bu durumda şu soruyu sormak gerekir: ayetlere anlamlar yüklerken gerekli olan kaynaklar hangileri ve bunların sıralaması nasıl olabilir?

Bu konuya geçmeden önce “tefsir nedir?” başlığında da aktardığımız üzere Suyûtî'nin tefsirin kaynakları bağlamında aslında bu eleştiriyle kelâmcı, sufi, fukaha, vaiz ve müfessirlerin bir kısmını delilde hata yapmaları ile tenkit etmiştir. Zira onlar Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve tabiundan intikal etmiş rivayetlere önem vermemekte ve ayetin

²⁵⁷ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 121-122.

²⁵⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 762; Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 129.

²⁵⁹ Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, İstanbul 2010, İSAM Yayınları, Dördüncü Baskı, s. 111.

²⁶⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 788-789.

kastetmediği anlamları onlara yüklemektedir.²⁶¹ Suyûtî'ye göre bu müfessirler onun ifade ettiği gibi yanlış tefsirin birinci çeşidini gerçekleştirmektedir.²⁶² Burada zımnen kaynakların da rivayetle ilgisi olduğunu anlıyoruz.

Suyûtî'nin tefsirin kaynakları konusunda Râzî'ye olan farkı onun bunların arasında ayetin ayet ile tefsirine yer vermediğidir.²⁶³ Tam tersi o, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabenin sözlerini tefsirde ilk iki kaynak şeklinde tanıtarak belli bir gerçekliğe temas etmektedir. O da belli bir topluluğa indirilen bir metnin birinci derecede yine o topluluğun veya onların sözleri ile doğru şekilde anlaşılabilir. Bu da esasen bilimsel bir gerekliliktir. Bundan dolayı ayetler üzerinde söz söylemeye yetkin olan sadece rivayetlerdir filozof ve bilgeler gibi diğer bazı kişilerin sözleri veya görüşleri değil. Suyûtî bu düşünceye istinaden sahabenin tefsir ve te'vili Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işittiğini vurgulamakta, re'ye ve zâid söz söylemeye karşı durmakta²⁶⁴ ve ayetlerin tefsirine ulaşmanın salt dört kaynak²⁶⁵ ile mümkün olabileceğini ifade etmektedir. O bu kaynakları Zerkeşî'den şu şekilde nakletmektedir:

1. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözleri.
2. Sahabenin sözleri.
3. Arap dili.
4. Bu ilk üç kaynağa istinaden gerçekleştirilen akıl yürütme.²⁶⁶

²⁶¹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 140-141.

²⁶² Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 767; Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 138-139.

²⁶³ Esasen bu konuda Suyûtî'nin *et-Tahbîr* adlı eserinde farklı bir bilgi elde ediyoruz. O burada âlimlerin Kur'ân-ı Kerim'in tefsirini arzu edenlerin bunu her şeyden önce Kur'ân yani diğer ayetlerden elde etmeyi denemelidir. Bunun nedeni de Kur'ân'ın bir yerinde mücmel olan bir konu diğer yerinde açıklanmış olabilir ve bu iki husus birlikte telakki edilir. Bundan sonra aradığımız bilgiyi ayetlerden elde edemezsek, onu Sünnet'te ararız. Çünkü o, Kur'ân'ın bir şerh ve tavzih edenidir. Nitekim İmam Şafî de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hükmettiği her şey onun Kur'ân'dan anladıklarıdır. Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, s. 323.

²⁶⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu'l-ezhâr fî keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 89.

²⁶⁵ Klasik dönemde İbn Teymiyye ve son dönemde Zerkânî bu hususların tefsirin birer kaynağı olduğunu belirtmişlerdir. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 93. Bunların birer kaynaktan ziyade bir metot olduklarını iddia eden de olmuştur. Mehmet Akif Koç, "A Contribution to the Discussion on the Beginning Period and the Sources of Tafsîr", AÜİF Dergisi, 2009, c. L, sy. 2, s. 2-3. Nihai olarak saydığımız bu dört hususun tefsirin kaynakları olduğu görüşü daha tutarlı görünmektedir. Bunun için bkz.: Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 132-135.

²⁶⁶ Zerkeşî'nin bu kaynakları ne şekilde aktardığı hakkında detaylı bilgi için bkz.: Zerkeşî, *a.g.e.*, c. II, s. 156-161.

Görüldüğü üzere tefsirin kaynakları arasında Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabenin sözleri yer almaktadır. Tefsir kaynaklarının ilk ikisi rivayet kategorisinde telakki edilmektedir. Son iki kaynak ise Arap dili belagati ve bu dört kaynağın tümüne dayanan akıl yürütmedir. Ancak Suyûtî'ye göre hadislerde dikkatli olmak gerekir zira aralarında çokça zayıf ve uydurma rivayet de mevcuttur. Sahabenin sözleri Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayandığı için merfu hükmünde haberdir. Bunun yanı sıra mutlak şekilde Arap diline dayanarak yapılan tefsir ise Kur'ân-ı Kerim'in bu dilde indirilmiş oluşundan dolayı gereklidir.²⁶⁷

Suyûtî *et-Tahbîr*'de bu kaynaklar arasındaki tercih uygulaması hakkında önemli bir not düşmektedir. Buna göre Kur'ân ayetlerinin anlamları Sünnet'te aranır. Burada bulunamadığında, sahabenin sözlerine başvurulur. Zira onlar vahyin indirilişi esnasında durumları ve karinelerine şahit oldu. Ayrıca bu nesil tam bir kavrayış, sahih bir ilim ve salih amel ile bu konuda uzmanlaşmıştır. Onların sözünde bulunamayan tefsir bilgisi son olarak tabiunun sözlerinde aranması gerekecektir.²⁶⁸ Suyûtî'ye göre sahabe ve tabiunun tefsirdeki mezhebine bağlı kalan isabet etmiş ancak onlara muhalefet edenler de hata etmiş ve yeni bir şey ihdas etmiş olur. Zira sahabe ve tabiun Kur'ân'ın tefsiri ve anlamları konusunda en bilgili kişilerdir.²⁶⁹ Bundan dolayı da onların görüşlerine bağlı kalmak gerekir. Tefsirdeki bu dört kaynağa bağlı kalarak tefsiri uygulamış olması ve tefsirin kaynaklarını sahih şekilde kullanan bir yöntem yansıtması sebebiyle onun bundan önce eleştirdiği tefsir şeklinin -özellikle Râzî'nin tefsiri- karşısına en çok beğendiği Taberi'nin *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* adlı eserini koymaktadır. O bu tefsiri benzeri telif edilmemiş tefsir olarak nitelemektedir. Ona göre âlimler bu konuda özellikle görüş birliği içerisinde.²⁷⁰

Suyûtî'nin tercih konusunda düştüğü bu nota göre azami ölçüdeki tefsir uygulaması bu tercih durumunda gizli olacaktır. Dolayısıyla ona göre en doğru tefsir uygulaması anlamların söz konusu bu kaynaklardan elde edilmesi ve bunlar üzerinden tercihin uygulanmasıdır. Nitekim Suyûtî'ye göre bu kaynakları görmezlikten gelen ve özellikle re'yi Sünnet'in önüne geçiren müfessirin tefsir uygulaması kabul edilemez.²⁷¹ Ancak Suyûtî'ye göre müfessir, bu

²⁶⁷ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, s. 767-769.

²⁶⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fi ilmi't-tefsîr*, s. 323-324.

²⁶⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, s. 767.

²⁷⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 788-789.

²⁷¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fi ilmi't-tefsîr*, s. 331. Suyûtî'nin bu karşı duruşunun arka planında özellikle vurguladığı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisi gizlidir. Buna göre Kur'ân hakkında kendi re'yiye göre söz söyleyenin cehennemdeki yerine hazırlanması gerektiği bilgisini içeren Peygamberimiz'in bu sözüne istinaden

kaynaklar arasında ayetlerin anlamlarını, tercihi de uygulayarak ararken hadis rivayetindeki adalet, hıfz ve itkân şartlarına haiz olması gerekmektedir. Bunlar da hadis ilminin yöntembiliminde ortaya konmuştur.²⁷² Bu da sonuç olarak Suyûtî'nin hadis ilmine vakıf olan âlimlerin ancak tefsiri noksansız şekilde uygulayabileceğini düşündüğünü göstermektedir. Bundan dolayı Suyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* adlı eserinin mukaddimesinde dört kategoriye ayırdığı müfessirlerin birincisinde sahabe, tabiun ve tebe-i tabiundan müfessirlere atıfta bulunduktan sonra ikinci kategoride muhaddis ehliyeti taşıyan müfessirleri belirtmektedir. Bunlar tefsir eserlerini sahabe ve tabiundan gelen sözlerle, rivayetlerin isnadına dayanarak telif etmiştir. Burada özellikle Suyûtî'nin vurguladığı husus birinci kategoriye ait sahabe, tabiun ve tebe-i tabiun neslinin sözlerini aktaran müfessirlerin aynı zamanda muhaddis kimliği taşıyan âlimler olduğudur. Suyûtî üçüncü kategorinin müfessirlerine de Ehl-i Sünnet'in diğer âlimleri şeklinde atıfta bulunur. Bunlar ise tefsir eserlerinde Kur'ân'ın anlamlarını, te'vilini, hükümlerini, i'rabını içeren sözler nakletmiştir.²⁷³ Burada şöyle bir ortak nokta ortaya çıkmaktadır. Suyûtî *et-Tahbîr*'de hadis ilmine ait, hadis toplama ve ezberlemenin keyfiyeti,²⁷⁴ isnadın âlî ve nâzil oluşu,²⁷⁵ müselsel²⁷⁶ gibi bazı konuları ele almış, rivayetler arası tercihte bulunan bir müfessirin hadis ilmindeki ravinin şartlarına haiz olması gerektiğini bildirmiş ve hadis âlimlerini özel bir kategoride saymıştır.

Kaynaklardaki bilgilerden hareketle diyebiliriz ki Suyûtî, ayetlerin anlamlarını ortaya koymada birincil derecede rivayetlerin kullanılmasını tercih etmektedir. Ayetleri tefsir etmenin Allah Teâlâ'yı şahit tutmayla eş değer olduğundan Suyûtî, Kur'ân ayetleri hakkında söz söylemeyi adeta Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeye hasreder. Bu göz önünde bulundurulduğunda, Suyûtî'nin Râzî'nin rivayet dışında naklettiği konularla gerçekleştirdiği ayet tefsirlerini sahih tefsir kategorisinde saymayacağı ve faydalandığı tefsirin dışında kalan

Suyûtî, re'yin haram olduğunu özellikle vurgular. Yine onun re'y ile tefsirin haram oluşu konusundaki kesin görüşünün ana sebebi de tefsir uygulamasında esasen Allah Teâlâ'yı şahit tutma ve onun muradını kesin olarak ortaya koymanın mevcut olduğudur. Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 327.

²⁷² Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 327.

²⁷³ Suyûtî son yani dördüncü kategoride bid'at ehli kişi ve gruplardan olan müfessirlere değinir. Ona göre birinci kategoriden sonra muhaddislerin ikinci kategori olarak belirtilmelerinde haklılık payı onların nakil işleminde buldukları üçüncülerin ise daha ziyade te'vil ile meşgul oldukları ve bundan dolayı da eserlerinin de genelde te'vil ile ilişkilendirilerek isimlendirirler. Celâleddîn es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, y.y. 1976, Mektebetu Vehbe, Birinci Baskı, s. 21.

²⁷⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fi ilmi't-tefsîr*, s. 156.

²⁷⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 164.

²⁷⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 171.

bilgileri reddedeceği ve ‘Râzî’nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var’ eleştirisini nakledeceği tefsirin kaynaklarındaki anlayışının bir sonucu olduğu düşünülebilir.

Tefsirin kaynakları konusunda İbn Kesir’in anlayışı da Suyûtî’ninkine benzemektedir. O, tefsirinin mukaddimesinde tefsirin kaynaklarına değinmekte ve bunları tıpkı Suyûtî gibi belirgin şekilde tasnif etmektedir. Ancak İbn Kesir tefsirin birinci kaynağını Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsiri olarak belirlemektedir. İkinci kaynak buna göre Sünnet, üçüncüsü ise sahabenin sözleridir.²⁷⁷ İbn Kesir daha sonra âlimlerin ayetlerin anlamlarını bu ilk üç kaynaktan bulamadığında tabiunun sözlerine başvurduğunu belirtmektedir.²⁷⁸

Bunun yanı sıra Elmalılı Hamdi Yazır tefsirin kaynaklarını başta Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsirini saydıktan sonra yukarıdaki verdiğimiz örneklere benzer şekilde tasnif etmektedir. Ancak o Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadisleri, sahabe ve tabiunun tefsir bağlamındaki sözlerini belirttikten sonra bunların içerisinde hem şüpheli hadis hem de te’vilin olabileceğini vurgulamaktadır. Ayrıca bu kaynaklardan sonra Arap dili, dini ilimler ve aklî ilimler, onun ifadesine göre buna felsefe de dahil, çerçevesinde ayetlerden elde edilen anlamlar ile gerçekleştirilen te’vil de bir kaynak durumundadır. Bu kaynak da onun ifadesine göre ilk kaynaklardan faydalandıktan sonra kullanılmalıdır.²⁷⁹ Bu tasnifte gördüğümüz üzere Elmalılı son olarak te’vili de tefsirin kaynakları arasında saymakla esasen farklı bir tasnif ortaya koymaktadır.

Elmalılı bu görüşleriyle tefsirinin içeriği ve yöntemini tanıttığı yerde çalışmamızda ele aldığımız eleştirinin ortaya çıkardığı tefsirin sınırları, bunların aşılmasındaki sorun hakkında farklı bir bakış açısı ve yaklaşım sergilemektedir. Her ne kadar Elmalılı son dönem müfessirlerden sayılsa da, onun bu düşünceleri tefsirin aklî ilimleri Kur’ân lafızların gerektiği ölçüde içerebileceği yönündedir. Bu yaklaşım da ikinci bölümde aktardığımız tefsirin tanımlarıyla ayrışan bir husus olmakla beraber Râzî çizgisinde ilerleyen bir anlayıştır.

Suyûtî’nin bu anlayışındaki tefsirin kaynakları bağlamında son olarak diyebiliriz ki Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabenin tefsirdeki işlevi ve varlığı aynı zamanda Kur’ân’ın

²⁷⁷ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, c. I, s. 7.

²⁷⁸ İbn Kesir, *a.g.e.*, c. I, s. 10.

²⁷⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 29-30.

varlığını garanti altına almıştır. Dolayısıyla onların varlığı kaçınılmaz ve zorunludur.²⁸⁰ Ayrıca bu sıralamadaki kaynaklar arasında rivayetin bu denli önemli bir konuma ve ayetlere anlam vermede önceliğe sahip oluşu onun Kur'ân vahyinin inzal olduğu bağlamı ve indikten sonra oluşan çevreyi de nakleden tek kaynak durumunda olduğundandır. Bu yüzden hadisin Kur'ân-ı Kerim'i anlamada önemli ve göz ardı edilemeyecek bir konumu vardır. Sünnet'in fıkıh usulünde Kur'ân-ı Kerim'den sonra ikinci kaynak oluşunun sebebi de, söz konusu bu yorumsal nedendir. Tefsirde bu yorumsal nedeni göz ardı etmek de bilimsel bir iddia teşkil etmeyecektir.²⁸¹ Bu durumda Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeden gelen rivayetler için önemli olan husus bunların ayetlerin inmesinden önce, iniş esnasında ve sonrasında gerçekleşen olaylar ve çevrenin durumu hakkında Kur'ân-ı Kerim'in yorumuna yönelik birer yol gösterici olduğu ve bu durumlarla ilgili birer yorum özelliği taşıdığıdır. Rivayetler sayesinde ayetler hakkında yorum düzeyinde elde edilen bilgiler başkaları veya başka kaynaklar tarafından yine yorum düzeyinde ortaya konması mümkün olmayan bilgiler kategorisindedir. Zira ayetlerin inişini sahabe dışında kimse müşahade etmemiştir. Netice itibariyle ayetler hakkında mevcut tarihsel bilgilere birincil derecede Hz. Peygamber (s.a.v.) ile sahabenin yorumları ve onların sunduğu imkân çerçevesi dahilinde ulaşıyoruz. Nihai olarak ayetlerin indiği andaki anlamları elde etmek Sünnet sayesinde gerçekleşmekle beraber bunun dışında başka bir alternatif de bulunmamaktadır.²⁸² Durum böyle olunca esasen Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabenin deneyimleri Kur'ân-ı Kerim metnini doğrudan kuşatmış ve belirlemiştir. Yine bu durumda Kur'ân-ı Kerim'e karakterini tam olarak veren de Kur'ân'ın kendisi olmamıştır.²⁸³ Bu gerçeklik göz önünde bulundurulduğunda, tefsirin uygulamada Kur'ân-ı Kerim'i beyan eden sahih Sünnet'in belirli sözlerini içeren bir disiplin olduğu söylenebilir. Sünnet'in sözleriyle ayetlerdeki kapalılıklar giderilir ve anlamlar açığa

²⁸⁰ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 154. Müellif ayrıca Kur'ân vahyinin Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashâbı tarafından yaşanılmış ve aktarılmış oluşunun Kur'ân-ı Kerim'in tanımında var olması gereken bir özellik olduğunu belirtir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'in varlığı Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve onlardan tevatür olarak elde edilen haberler üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla burada bilimsel bir gereklilik söz konusudur. Bir hitabı birinci derecede onun muhatabı algılar ve anlar. Kur'ân-ı Kerim'in ayetleri esasen bilgi kaynağı olarak bir haber olup diğer haberler ile birlikte düşünülen fakat sahilik bakımından en değerli haber durumundadır. Haberlerin bu değerliliğinden dolayı bunlar muhafaza edilmiş ve tasnife tâbi tutulmuştur. Bu muhafaza esnasında da Kur'ân-ı Kerim ile ilgili haberler ister zayıf ister sağlam olsun İslam'ın anlaşılmasında tüketilmesi gerektiği için kaydedilmiştir. Bkz.: Mehmet Paçacı, *a.g.e.*, s. 155.

²⁸¹ Mehmet Paçacı, *a.g.e.*, s. 156; Müellif devamında Sünnet'in neden bu denli sağlam ve vazgeçilemez bir kaynak oluşturduğunu ve bu şekilde kabul edildiğini Kur'ân'ın tarihte vuku bulmuş bir hitap oluşu ve onun özellikleri ile izah etmektedir.

²⁸² Mehmet Paçacı, *a.g.e.*, s. 158.

²⁸³ Mehmet Paçacı, *a.g.e.*, s. 159.

çıkarılır.²⁸⁴ Böylece Sünnet, beyân işlevi görmektedir. Bu konuda Mehmet Paçacı'nın şöyle bir tespiti var:

Rasulullah'ın ve ashabın yorumları üzerinden Kur'an'a ulaşabiliyor olmamız gerçeği Sünnet'in ve Sahabe haberlerinin Kur'an'ı kaçınılmaz olarak belirleyeceği anlamına gelmektedir.

Bu durumda Peygamber'in Sünnet'i ve Peygamber'den Kur'an'ı öğrenen ashabın yorumları kaçınılmaz olarak, İslam Geleneği'nin belli bir şekilde gelişmesinin nedeni olmuştur. Bu dogmatik bir gereklilik olmaktan çok kategorik olarak bilimsel bir gerekliliktir. Çünkü onlar Kur'an'ın inişini bizzat müşahade etmişlerdir. İşte bu bilimsel gereklilik nedeniyle Kur'an'ın re'y ile tefsir edilmesi; başka bir ifadeyle Kur'an'ın Sünnet'in belirleyici yorumunu dikkate alınmadan yorumlanması Gelenek'te kabul edilmemiştir.²⁸⁵

Sünnet'in birinci derecede tefsirin sınırlarını belirlemesi, dahası ayetleri anlaşılır duruma getirmesi sebebiyle tefsir ilminin sınırları içerisinde akla gelen ilk yorum vasıtalarından bir tanesidir. Suyûtî'nin Sünnet'e Kur'an'ın yorumu düzeyinde verdiği önemi bundan önce *Katfu'l-ezhâr* adlı eserinden aktardığımız ifadelerinden de hatırlıyoruz. O, Sünnet ve Kur'an'ın birbirine mufavik olduğunu ortaya koyan bir eser telif etmeyi amaçlamış, bu eserinde Kur'an-ı Kerim'e ait anlamlar içeren veya bu anlamlara işaret eden hadisleri derlemeyi düşünmüştür.²⁸⁶

Sonuçta Suyûtî'nin tefsir bağlamında rivayete özellikle de Sünnet'e yaptığı vurgu böylece bu başlıkta belirginleşmiş olmakla beraber Sünnet'in tefsirdeki yeri de ortaya konmuştur. Ayrıca onun tefsirin kaynakları ve delilleri olarak gördüğü hadisler, sahabe ve tabiun sözleri de ayetlere anlam vermede yani tefsirin uygulanmasında özellikle sistematik şekilde ifade edilmiştir.

²⁸⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, s. 759.

²⁸⁵ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 4-5.

²⁸⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu'l-ezhâr fî keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 98-99.

E. TEFSİRİN YÖNTEMİ NEDİR?

Bir ilmin yöntemi esasen onun kaynakları üzerine bina edilmiş amacına ulaştıran işleyiş yoludur. Bu işleyiş de her ilimde farklılık arz etmektedir. Tefsir ilminin yöntemi de kendine has bir özellik yansıtır. Burada Suyûtî'nin eleştirisi bağlamında tartışmaya açılması gereken husus şüphesiz tefsirin Murâd-ı İlâhî'ye ulaştırmadaki yönteminin keyfiyeti nasıl olacağıdır. Bu konu belirlendiğinde Râzî'nin ayetlere anlam yüklerken kullandığı yöntemin Suyûtî'nin tefsire teorik bakış açısına dayanarak öngördüğü yöneme ne derece uyduğu ve uymadığını değerlendirme imkânı oluşacaktır.

Suyûtî bir doğru ve yanlış tefsir ayrımı ile tefsirin yöntemini aktarmaya gayret etmektedir. Esasen o böyle yaparak yöntemsel olarak hangi tefsirin yanlış hangisinin de doğru olduğunu aktarmayı amaçlar. Bu yüzden onun bu bilgilerinden bizim tefsirin yöntemine dair bilgiler çıkarmamız mümkün. Suyûtî'ye göre yanlış tefsir iki çeşittir. Birincisi belli anlamlara inanan ve bunları kendince ayetin lafızlarına uygun görüp ona yükleyen müfessirin yapmış olduğu tefsir uygulamasıdır. Bu da yine ikiye ayrılır. Birincisine göre müfessir ayetleri anlamlarından soyutlayarak tefsir eder. Diğerine göre müfessir, ayeti içermediği veya ayetle murad olmayan anlamı esas alarak tefsir etmektedir. İkinci yanlış tefsir ise müfessirin vahyin muhatabını, indirildiği şahsı, mütekellimin yani Allah'ın muradını göz önünde bulundurmadan mahza Arapça dil bilgisine dayanarak gerçekleştirdiği tefsirdir.²⁸⁷ Dolayısıyla müfessirin Kur'ân-ı Kerim'i lafızlarının taşımadığı anlamları ayetlere yükleyerek ve rivayetleri göz ardı ederek tefsir etmesi kesinlikle haramdır.²⁸⁸ Her iki yanlış tefsiri gerçekleştiren müfessirler ise Kur'ân'a kendi görüşlerine göre anlamlar verir.²⁸⁹

Diğer tarafta doğru tefsirin yönteminin de belirli bir ölçüsü vardır. Suyûtî'ye göre esasen Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait hadisleri, sahabe ve tabiun rivayetlerinin çerçevesine bağlı kalınarak elde edilir.²⁹⁰ Ayetlere isabetli anlam verebilmenin ön koşulu o ayetle ilgili rivayetleri göz önünde bulundurup bunların sunduğu çerçeveden çıkmamaktır. Rivayete bağlı kalışın neticesinde tefsir uygulaması rivayete istinaden gerçekleşir.²⁹¹ Bunun bilincinde

²⁸⁷ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 766.

²⁸⁸ Suyûtî bu konuda İbn Arabî'yi örnek gösterir ve onu bid'at ihdas eden biri olarak tanıtır. Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, s. 326.

²⁸⁹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 139.

²⁹⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 767.

²⁹¹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 130.

olan Suyûtî, ayetler üzerine herhangi bir söz ilave etmemiştir. Ancak daha sonra bu durumu Râzî'nin tefsir uygulamasında da göreceğiz. O da yer yer ayetler hakkında rivayet aktardıktan sonra rivayetin bu anlam çerçevesinden ayrılmamaktadır.

Müfessir yukarıda belirtilen yöntemi tefsir uygulamasında yansıtırken, onun ayetlerin bağlamına hangi şartlar altında bağlı kalması gerektiği sorusu da önemlidir. Suyûtî müfessirin tefsir uygulamasını mahza Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeden varid olan rivayetlere bağlı olarak gerçekleştirmesi gerektiğini ve uygulamasını mahza bununla sınırlaması gerektiğini ifade etmektedir. Müfessir buna zorunlu olmakla beraber dahası bu onun için yeterli olacaktır. Dolayısıyla burada yine tefsirin sınırlarının rivayetler tarafından belirlendiği hususu ön plana çıkmaktadır. Bu doğrultuda müfessirin görevi bu sınırlara tâbî olacaktır. Suyûtî'ye göre ehil bir müfessirin rivayetler bağlamında yapabileceği tek şey rivayetler arasında tercihtir. Ancak müfessirin rivayetlerin nakli ve tercihi dışında fazlalık sayılacak bir sözü (*kavl-i zâid*) ilave etmesi de yanlış olacaktır. Ayrıca bu tercih ancak sahabeden gelen rivayetler arasında ihtilaf söz konusu olduğunda mümkündür.²⁹²

Öyleyse diyebiliriz ki Suyûtî'nin anlayışına göre yöntemsel olarak rivayetlerden soyutlanmış bir tefsirde sarf edilen her söz isabet etmiş olsa da, tahrif ve tebdilden öte geçemez ve mahza te'vil kategorisinde telakki edilir. Burada dikkat çeken husus Suyûtî'nin rivayetten arınmış olarak gerçekleştirilen tefsirin -her ne kadar o buna te'vil adını verse de- tahrif olarak telakki etmesidir. O bunu *Katfu'l-ehzâr* başlıklı eserinin mukaddimesinde yemin ederek dile getirmektedir. Buna göre sahabe Hz. Peygamber'den (s.a.v.) vahyi işitti, öğrendi, elde etti ve indirilişi hakkında bilgi sahibi oldu. Sahabe bununla sınırlı kalmadı ayrıca ondan tefsir ve te'vili de işitti. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim'in inişine şahit olmayan ve vahyin bizzat kendisine indirilmeyen bir kişinin onun manaları hakkında söz söylemesi de mahza re'y²⁹³

²⁹² Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu'l-ehzâr fî keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 91; Mehmet Suat Mertoğlu, *a.g.md.*, *DİA*, c. XXXVIII, s. 198. Örneğin Gazzâlî'ye göre rivayetleri salt nakleden müfessir duyucu ve nakledici olmaktan kurtulamaz. Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşâd Rıza el-Kabbânî, Beyrut 1986, Dâru İhyâi'l-Ulûm, İkinci Baskı, s. 38.

²⁹³ Esasen 're'y ile tefsir' Kur'ân-ı Kerim'in yorumlanmaması gerektiği yönünde anlaşılmasında gerekmektedir. Örneğin bu konuda İbn Nakib'in "Kim Kur'ân'ı kendi re'yi ile tefsir ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın" anlamındaki hadiste yer alan re'y kavramına beş tane anlam vermektedir. Bu anlamlara göre re'y metot ve bilgi yönünden bir temel içermemesi ile aynı değere sahip olmaktadır. Re'yin bu beş anlamları kısaca müfessirin tahsil etmesi gerektiği ilimleri öğrenmeden tefsire girişmesi, müteşabih ayetlerin tefsiri, ayetlerin belirli bir mezhebin bakış açısıyla tefsir edilmesi, ayetlerin tefsirinde delilsiz şekilde Allah'ı şahit tutarak muradını kesin anlam ile ortaya koyma gayreti ve ayetlerin kendi istek ve zevkine göre tefsir edilmesidir. Dolayısıyla bu anlamlara göre re'y, ayetleri yöntemsiz şekilde tefsir etmeyi ifade etmektedir. Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde*

kategorisinde telakki edilecektir. Söylenen bu söz prensiplere ve şartlara uygun olsa bile ancak te'vil kategorisinde telakki edilebilecektir. Fakat söylenen söz bu prensiplerin ve şartların dışına çıkarsa, söyleyenin muradı hatalı olur, söz tahrif ve tebdil kategorisinde telakki edilir.²⁹⁴

Râzî'ye gelince, o daha çok Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirini bir yöntem olarak tercih etmektedir. Kuşkusuz bunun sebebini ayetlerin sübûtu kat'î lafızlardan oluştuğu şeklinde ifade edebiliriz. Râzî'nin Nisa Suresi'nin 24. ayeti tefsirindeki ifadesine göre Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri tefsir ilminin bir yöntemidir. Nitekim o bunu '*tefsîru kelâmillâhi teâlâ bi kelâmillahi ekrabe't-turuk ile's-sıdkı ve's-savâb*' şeklinde ifade etmektedir.²⁹⁵ Buna göre ayetlerin diğer ayetlerle tefsir edilmesi doğruluğa ve hakikate en yakın olan yoldur. Burada '*turuk*' kelimesi bu prensibi bizzat tefsirinin yöntemi olarak kabul etmemizi desteklemektedir. Esasen bu yöntem tefsir ilminin en temel kaidelerindendir. İbn Teymiyye, İbn Kesir, Zerkânî, Ebû Hayyan ve *et-Tahbîr*'de Suyûtî gibi âlimler ayet tefsirlerinde rivayetlerden önce diğer ayetlere başvurulması gerektiğini ısrarla tavsiye etmekte, dahası öngörmektedir. Râzî Suyûtî'den bu noktada da ayrılmaktadır. Râzî'nin bu yöndeki kullanımı hicri 7. yüzyılda ortaya çıkmış vahyin belirli bir tarihi bağlamda indiği ve söylemsel bir bütünlüğe sahip olduğu fikrinin bir sonucu olarak tebarüz ettiği söylenebilir. Bundan dolayı tefsirlerde ayetler arası ağ kurma çabası²⁹⁶ ve bir ayetin tefsirinde diğer ayetlere atıflarda bulunma arzusu oluşmuştur.²⁹⁷

Böylece Suyûtî'nin teorik tefsir bakış açısı bağlamında tefsirin yöntemi konusunda yine diğer başlıklarda olduğu gibi rivayetin önemi ortaya çıkmıştır. Tefsirin yöntemi esasen müfessirler tarafından farklı şekilde uygulanmıştır. Tefsirin kendine özgü yöntemini doğrudan belirleyen husus ise müfessirlerin ayetlerin lafızlarından kastedileni yani Murâd-ı İlâhî'yi elde

Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?, s. 135. Yine tefsir bağlamında re'yin ne ifade ettiği için bkz.: Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, s. 113.

²⁹⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu'l-ezhâr fî keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 89.

²⁹⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. V, s. 264; Michel Lagarde, *Index du Grand Commentaire de Fahr al-Dîn al-Râzî*, Leiden 1996, E. J. Brill, s. 23. Lagarde *Mefâtihu'l-gayb*'in fihrist çalışmasında ayrıca Râzî'nin yer yer farklı konular hakkında ifade ettiği prensipleri derlemiştir. Yine Zerkânî de rivayetler çerçevesinde ayetlerin tefsiri (et-tefsîr bi'l-me'sûr) konusunda Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri ilkesini birinci sırada nakleder. Zerkânî ayrıca bu konuya örnekler çerçevesinde açıklık getirmeye çalışır. Bu örnekler bir ayetin diğer bir ayeti açıklama imkânına sahip olduğunu ve yine diğer bir ayete değinebileceğini veya atıfta bulunulabileceğini de gösterir. Zerkânî, *a.g.e.*, c. II, s. 12-13.

²⁹⁶ Mehmet Akif Koç, *a.g.m.*, s. 4.

²⁹⁷ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 121. Yine bu sayfada müellif, Fazlur Rahman'ın klasik tefsirleri bu konuda uygulamalar içermediğinden dolayı eleştirdiğini ifade eder.

etme gayretidir. Bu gayret ise tefsir disiplinine diğerlerinden farklı bir amaç, dil ve yöntem vermektedir. Böylece farklı tefsir söylemleri oluşmakta ve tefsirin uygulaması da buna göre değişkenlik arz etmektedir.

Tezimizin birinci bölümünde Seâlibî'nin Suyûtî'nin yönelttiği bu eleştiriye katılmadığını belirtmiştik. Onun sahip olduğu eleştirinin yersiz olduğu görüşü tefsirin yöntemi konusunda yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. O böylece eleştirinin ortaya çıkardığı tartışmanın farklı bir mecraya girmesine sebep olmuştu. Ona göre *Mefâtîhu'l-gayb*, en önemli ve sıkça başvurulan tefsirlere dendir. Râzî'nin tefsirinde yer verdiği geniş istidlaller eseri bir tefsir olmaktan çıkarmakta ve farklı ilimlere ait bir ansiklopedi olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ama eser Seâlibî'nin görüşüne göre okuyuculara farklı konular hakkında sunduğu bilgiler sayesinde tefsir ilminin hakkını vermektedir.²⁹⁸

Gayet tabii Seâlibî'nin bu görüşü tartışmaya açıktır. Zira *Mefâtîhu'l-gayb*'ı ona göre tefsir yapan içerdiği burhan ve delillerle dolu istitrat bahisleridir. Oysa ki bir tefsiri tefsir ve yöntemini de yöntem yapan özellikler nelerdir sorusuna burada rivayetle cevap vermiş olduk. Bundan önce ele aldığımız üzere tefsirin sınırlarını ve yöntemini doğrudan etkileyen husus da rivayet idi. Her ne kadar Seâlibî *Mefâtîhu'l-gayb*'ı burhan ve delilleri içerdiği için tefsirin hakkını vermesiyle savunsa da, *Mefâtîhu'l-gayb* Suyûtî'ye göre birincil derecede tefsir yani rivayet içermediği için eleştirilmektedir. Ancak daha sonra da göreceğimiz üzere *Mefâtîhu'l-gayb* tamamen yoksun değildir.

Esasen Selâlebî'nin de ifade ettiği üzere rivayetle birlikte diğer ilimlerden yoğun bilgi taşıyan tefsirlere yansıyan bu birikim sonucunda bu eserlerin tefsir ilmine ait olmadığı, tam tersi söz konusu bu disiplinlere ait ve bunlara uygun yöntemler içerdiği intibai uyanmaktadır. Bu yüzden tefsir ilmi tarihi ve geleneğinde *Mefâtîhu'l-gayb* için bu eleştiri ifade edilmiştir. Tefsir onun tarihinde ve kaynaklarında bu eleştiriyle diğer ilimlerle doğru orantılı ve onlara olan geçirgenliği sorgulanan bir disiplin haline gelmiştir. Diğer ilimleri tefsir ürünlerine yansıtan bu eğilimin tefsirin amacı, yöntemi ve içeriğine ne kadar etki ettiğini, tefsir ilminin

²⁹⁸ Daha önce de aktardığımız Seâlibî'nin düşüncelerini burada yeniden aktarmıyoruz. Bunun için bkz.: Seâlibî, *a.g.e.*, c. I, s. 93.

asıl amacını serdetme bakımından oldukça önemli ve gereklidir. Zira her ilmin kendine özgü bir yazım dili vardır.²⁹⁹

Bu bölümde ele aldığımız tefsirin teorik çerçevesi ve neliği bize eleştiriden doğan ve onun telaffuzunu sağlayan Suyûtî'nin tefsir anlayışının teorik zeminini yansıtmıştır. Ancak tefsirin teorik çerçevesinin yanı sıra müfessirlerce uygulamadaki yansıması da eleştiri çerçevesinde ayrı bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Böylece tefsirin teori ve uygulamasına da birbirinden ayrı olarak bakılacaktır. Bu konuda farklı hususlardan etki altında kalan Râzî ve Suyûtî'nin tefsir uygulamasını son iki bölümde ele almaya çalışacağız.

²⁹⁹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 127.

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
RÂZÎ'NİN TEFSİR UYGULAMASI**

Bundan önce Fahreddîn er-Râzî'nin tefsire bakış açısını onun tefsirin tanımından hareketle belirlemeye çalışmıştık. Bu bölümde ise onun *Mefâtihu'l-gayb*'de tefsiri ve te'vili nasıl uyguladığını ve Kur'ân'ın yorumlanması bakımından *el-Mahsûl-Mefâtihu'l-gayb* ilişkisini *mücmel-mübeyyen* örneğinde incelemeye çalışacağız. Ayrıca Suyûtî'nin Râzî'ye yönelttiği eleştirideki tenkit noktaların bir kısmını tefsir uygulamasından hareketle değerlendirme imkânına sahip olacağız. Râzî'nin uygulamadaki tefsir anlayışını irdelerken özellikle ikinci bölümde tefsirin disiplin olarak öngördüğü sahih tefsir ölçütünü yani tercih ettiğimiz tefsirin tanımını göz önünde bulunduracağız. Böylece Râzî'nin ortaya koyduğu tefsir uygulamasının hangi özelliklerle bu tanımın neresinde durduğunu görmüş olacağız.

A. RÂZÎ'DE TEFSİRİN UYGULAMASINDA MÜFESSİRİN GÖREVİ

Tefsirin bir disiplin olarak Kur'ân ayetlerini açıklama amacı ancak tefsirde özne konumunda olan müfessirin aracılığı ile gerçekleşebilir. Buna göre tefsirin uygulamasında müfessirin görevi nedir sorusu burada cevaplanacaktır. Bir âlimin herhangi bir disiplin hakkındaki teorik düşüncelerini doğrudan teorik bilgileri ele aldığı eser veya eserlerinden elde ederiz. Buna imkân olmadığında ise söz konusu disipline ait uygulamasını içeren eserine başvurmak gerekmektedir. Bu durum Râzî için söz konusudur. Örneğin o, ayet tefsirleri vesilesiyle aktardığı bilgilerle müfessirin görevini vurgulamaktadır.

Râzî'nin aktardığına göre müfessir, Allah Teâlâ'nın Kelâmı'na ait anlamları araştırır. Dolayısıyla müfessirin görevi de bu amaç doğrultusunda sınırlanır. Esasen müfessirin tefsir uygulamasındaki bu görevi yani ayetlerin anlamlarını araştırması da Râzî'nin görüşüne göre mütekellim bir yaratıcının varlığından fer'i olarak yani ondan hareketle gerçekleşmektedir. Keza bir muhaddis, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberliği sabit olduğundan fer'i olarak onun sözlerini araştırır, bir fakih ise Allah'ın hükümlerini tevhid ve nübuvvetten fer'i olarak araştırır.³⁰⁰

Râzî, müfessirin ayetlerdeki anlamları araştırırken “Kur'ân'ın anlaşılması” için aklî delilleri kullanması gerektiğini, bunu kullanan mütekellimlerin övülecek bir iş yaptığını ve Kur'ân'ı ancak bu aklî delillere mutabık, dil ile i'raba uygun şekilde tefsir ettiğini belirtir. Mütekellimler bu aklî delilleri Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinin marifetine vesile bilir.

³⁰⁰ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. I, s. 406-407.

Müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında ise Râzî, usul, lugat ve nahiv bilgilerini saymaktadır. Bunlara sahip olan bir müfessir, Allah'ın en yüksek dereceye koyduğu kişiler arasında olabilecek, ancak bunları bilmeyen ve bunlara uzak olan bir müfessir ise, Allah'a en uzak birisi olacaktır. Bu bilgilere sahip olmayan bir müfessir Râzî'ye göre Kur'ân'ı kendi görüşüne göre tefsir eden ve Rasulullah'ın (s.a.v.) ateşle uyardığı müfessirdir.³⁰¹

Râzî müfessirin ayetlerin anlamlarını araştırma görevi dışında bir amaç ile bu görevi terk etmemesi gerektiğini Nisa Suresi'nin 59. ayeti tefsirinde icma konusu bağlamında vurgulamaktadır. Ona göre icma, Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'in nasslarından hüküm çıkarabilen âlimlerin sözleriyle meydana gelmektedir. Bu âlimler hal ve akit ehli insanlar olarak tanımlanır. Sadece bu âlimler insanlar için geçerli olacak emir ve nehiyeler konusunda hüküm istinbat etme yetki ve bilgisine sahiptir. Bu doğrultuda hüküm istinbat etmek müfessirin görevi değildir. Bir muhaddis ve mütekellim de buna dahildir. Bundan dolayı da müfessirin görüşleri icmayı oluşturan görüşlerden kabul edilemez. Râzî bu görüşünün ciddiyetini de şu şekilde ifade etmektedir. Bir müfessir Kur'ân ve Sünnet'ten hüküm çıkarabilecek güce ve birikime sahip olsa bile, onun sözüne itibar edilmez.³⁰²

Râzî'nin yukarıda ifade ettiği müfessirin yaratıcının varlığından fer'i olarak Kur'ân'ın anlamlarını araştırması esasen kelâm ilminin konusunu teşkil etmektedir. Bu da müfessirin görevi konusunda Râzî'nin farklı bir bakış açısını yansıtmaktadır. Ayrıca mütekellimler tarafından Kur'ân'ın anlamlarını araştırmada aklî delillerin kullanıldığı bilgisi de tefsir ilmi geleneğinin mütekellimlerce olan yaklaşımı ve teorik bakış açısını oluşturmaktadır. Böylece eleştirinin içerdiği 'aklî ilim sahipleri' nitelemesi Râzî'nin bu ifadeleriyle doğrulanmış olmaktadır. Ayrıca anlamların araştırılması da esasen tefsirin Murâd-ı İlâhî'ye ulaştırma amacından daha geniş bir amaç teşkil etmektedir. Murâd-ı İlâhî'nin tespiti 'Allah ne buyurdu' sorusunun cevabıyla doğrudan ilgiliyken 'Kur'ân'ın anlamları' ibaresi ayetlerin tek değil birçok anlam içerebileceğini ve bunların da muhtelif kaynaklar ile serdedilebileceğini düşündürebilir. Eleştiriyi bu bağlamda algıladığımızda Râzî için Kur'ân'ın anlamları bitmez ve onlar çok geniş bir bağlam içerisinde sunulabilir.

³⁰¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 177.

³⁰² Râzî müfessirle ilgili bu hususu yine kelâm âlimi için de dile getirir. Dolayısıyla nasıl bir müfessirin esas görevi ve yetkisi ayetlerden hüküm istinbat değilse, kelâmcının da birincil görevi bu değildir. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 365.

B. RÂZÎ'DE TEFSİRİN UYGULAMADAKİ SINIRLARI

Birinci bölümde Râzî'nin hedef olduğu eleştiriyi tanıtmıştık. Tefsir ve Kur'ân ilimleri kaynaklarında aktarıla gelinen bu eleştirinin en başta kastettiği temel nokta tefsir ilmine ait sınırların aşımıyla ilgiliydi. Yani eleştiriye göre tefsirin belirli sınırları var, Râzî bu sınırları aştığı ve bir ayetin lafzının ilgili olduğu felsefe, kelâm ve bunlara benzer ilimlerle ilgili bilgileri etraflıca aktarıp tefsir ilminin öngördüğü sınırlara riayet göstermediği için eleştirilmişti. Ancak diğer tarafta ortaya çıkan sorunsala Râzî'nin bakış açısıyla yaklaştığımızda, onun tefsir uygulamasında tefsirin sınırlarına vakıf olduğunu ve bunlara dikkat edip klasik tefsir tanımların ortaya koyduğu sınırları aşmak istemediğine işaret eden özgün ifadeler buluyoruz.

Örneğin Râzî, buna yönelik gerekli gördüğü yerlerde ayetteki bir lafzın münasebet içerisinde olduğu ilimlere ait bir konuya kısaca değinmekte ve bununla ilgili detaylı değerlendirmeler elde etmek için bu ilimlerle ilgili eserlere atıfta bulunmaktadır. Bu atıfların tümü ilgi çekici ve önemli olmakla beraber özellikle bazıları Râzî'nin tefsirin sınırlarını kasten aşmadığını bilakis tefsirin sınırlarına vakıf olduğunu ve bunları muhafaza edip bir o kadar da sağlamlaştırmak istediğini kanıtlamaktadır. Onun burada öngördüğü temel husus lafzın o ilimdeki konuyla ilişkisi ve bunun ifadesidir. Hatırladığımız üzere Elmalılı Hamdi Yazır da bu yönde tercihler kullandığını tefsirinin mukaddimesinde vurgulamıştı. Ayrıca tefsirin sınırlarını ön plana çıkaran buna benzer açıklamalar da Ebû Hayyan'da mevcut idi.

Râzî bu ifadeleri ayet tefsirlerinin sonunda belirtmektedir. Onun bu yöndeki ifadelerine bir kaç tanesini örnek verebiliriz. Enfal Suresi'nin 41. ayeti tefsiri buna bir örnektir. Râzî burada fakihlerin bu ayetten birçok hüküm veya meseleler istinbat ettiğini ve bunların da fıkıh kitaplarında mevcut olduğunu belirtmektedir.³⁰³ Buna benzer bir ifadeyi Râzî'nin Ankebut Suresi'nin 7. ayeti tefsirinde emir ve nehyin, hüsün ve kubuh üzerine bina edildiğini vurgulamasında buluyoruz. O, bu konuyu kelâm eserlerinde etraflıca işlediğini dile getirmektedir.³⁰⁴ Râzî, insanların birbirinin mallarını haksız sebeplerle yememesi gerektiğini emreden Bakara Suresi'nin 188. ayeti tefsirinde fıkıh ilminde malın kategorilerine ve hükmüne temas eder. Buna göre mal, maden, bitki ve hayvan olmak üzere üçe ayrılır.

³⁰³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 153.

³⁰⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XIII, s. 34.

Ardından hayvanların yenilenler ve yenilmeyenler olmak üzere ikiye ayrıldığını hatırlattıktan sonra müfessir, bu bilgilerin fıkıh kitaplarında mevcut olduğunu bildirmektedir.³⁰⁵ Yine buna benzer bir bilgiyi Râzî'nin 'müdayene' ayeti olan Bakara Suresi'nin 282. ayeti tefsirinden elde ediyoruz. Müfessir burada şahitliğin şartları hakkında detaylı bilgi vermeden, şahitlik için birçok şartın olduğunu ve bunların da fıkıh kitaplarında işlendiğine dikkat çekmektedir.³⁰⁶ Bu örnekler bize Râzî'nin kendine göre tefsire disiplin olarak belirli bir alan belirleyip tahsis ettiği ve tefsirde salt tefsire dair konular işlenmesi gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. Dolayısıyla eleştirinin bu bilgiler çerçevesinde esasen isabetli olmadığı düşünülebilir.

Fıkıh ilmine ait konuların tefsire geçirgenliği hakkında yaptığı bu atıflarla dikkat çeken Râzî, yine kendince tefsirin sınırlarına doğrudan girmeyen ve lafzın ilgili olmadığı kelâma dair bilgiler için de kelâm ilminin eserlerine atıfta bulunmaktadır. Örneğin Ali İmran Suresi'nin 104. ayeti tefsirinde iyiliği emredip kötülüğü nehyetme konusunda bazı bilgilere yer verdikten sonra '*emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker'e*' dair şartların kelâm eserlerinde etraflıca işlendiğini vurgulamaktadır.³⁰⁷ Keza yine bir yerde Râzî'nin, teklifin ihsan ve rahmet olduğunu ifade ederek ayetin tefsiriyle ilgili olduğu için kelâm ilmine dair bir bilgi aktardıktan sonra '*alâ mâ huve mukarrarun fî kutubi'l-kelâm*' ifadesiyle konu hakkında geniş bilgi vermekten kaçındığı görülmektedir.³⁰⁸ Müfessir için kelâm ile ilgili olan bu bilginin aktarımı salt hatırlatma ve canlı tutma mahiyetindedir. Ona göre bu bilgiye dair hususlar kelâm eserlerinde zaten kararlaştırılmıştır. O buna sadece temas etmekte ve bu bilgiyle amacının burada konuyu etraflıca işlemek olmadığını zımnen göstermektedir. Râzî'nin kullanmayı tercih ettiği '*alâ mâ huve mukarrarun fî kutubi'l-kelâm*' yönündeki özgün ifade şekli yine onun tefsirin sınırlarını koruduğunu kanıtlamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Râzî, tefsir eserlerini kelâm ve fıkıha dair konuların etraflıca ele alındığı ürünler olarak görmemektedir. Yine Râzî'nin bu bilgileri ayet tefsirindeki bağlamın ihtiyacına göre bir parantez içi bilgi olarak aktardığını, yinelediğini ve farklı uzunluklarla temas ettiğini ifade edebiliriz. Dolayısıyla onun tefsirin uygulamasında atıfta bulunduğu bu örnekler zihnindeki tefsirin sınırlarına delalet etmektedir.

³⁰⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 127.

³⁰⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 114.

³⁰⁷ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 377.

³⁰⁸ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. VII, s. 185.

Özetle, bu bilgiler tefsirin, kelâm ve fıkıh gibi ilimlerin uygulamadaki hükümleri üreten bir kaynak konumunda olmadığını ve bu ilimlere ait delillerin ve yöntemlerin tefsir ürünlerindeki uygulamada salt lafzın ilgisi ölçüsünde ve bir nakil olarak yer alabileceğini göstermektedir. Râzî de bunun bilincindedir. Bu yüzden diğer ilimlere dair tartışmaları aktaran tefsir eserleri salt Kur’ân’daki bir lafzın söz konusu o ilimle olan münasebetini nakleden metinler olmuş, o ilmin yöntemini uygulayan değil.³⁰⁹ Buna rağmen Râzî, diğer âlimler tarafından tefsir ilminin sınırlarına riayetsizlik ile eleştirilmiştir.

Bu bağlamda bir noktaya daha temas etmek yerinde olacaktır. Râzî’nin tefsir dışında kelâm ve fıkıh gibi ilimlerden belirli konuları kısaca aktarması *Mefâtîhu’l-gayb*’ın onun diğer eserlerinden, bağımsız şekilde okunduğunda eksiklik oluşacağını ve bu konuların tefsirinden çok asıl diğer eserlerinden etüt edilmesi gerektiğini gösterebilir. Onun tefsirinde var olan bu konular ancak tamamlayıcı mahiyette olabilir. Konunun delilleri ve söz konusu o ilmin yöntemiyle etraflıca ve asıl ele alındığı yer atıfta bulunduğu söz konusu eseridir. Aynı zamanda bu tefsir ilminin sınırları itibariyle diğer ilimlerden bilgiler ihtiva etme potansiyeline, geçirgenliğine, kesişim ve geçiş noktalarına sahip olduğunu da gösterir.³¹⁰

Buraya kadar Râzî’nin müfessirin görevini Kur’ân’ın anlamlarını aklî delillerle araştırmak olduğunu ve zihnindeki tefsirin sınırlarına delalet eden bilgileri serdettik. Şimdi onun tefsir ve te’vili nasıl uyguladığını ele almaya çalışacağız.

C. RÂZÎ’NİN TEFSİR UYGULAMASINDA *TEFSİR-TE’VİL* AYRIMI

Eleştiri, Râzî’nin tefsirinde tefsirin uygulaması adına hiçbir konunun mevcut olmadığı yönünde olumsuz bir intiba oluşturmaktadır. Bilakis *Mefâtîhu’l-gayb*’ın bu yönde zengin bilgiler içerdiği ve sonraki müfessirler için ciddi anlamda kaynaklık teşkil ettiğini söylemek yanlış sayılmaz. Dolayısıyla eleştirinin oluşturduğu bu olumsuz algıyı bir nebze olsun azaltabilmek ancak tefsirin uygulamasını örneklerle ortaya koyarak mümkün olacaktır. Çalışmanın sınırları göz önünde tutularak *Mefâtîhu’l-gayb*’ın içerisinde tüm konuları kapsayan tefsir uygulamasını serdetmekten çok bu bölümde tefsir bağlamında dil ve rivayetle

³⁰⁹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 117-118.

³¹⁰ Bu başlık altında buraya kadar aktardığımız bu örneklerle benzer birçok örnek için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, c. II, s. 124; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 127, 142; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 114, 262, 364, 377; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 357.

ilgili özelliklere değineceğiz. Tefsirden sonra te'vilin de uygulamaya nasıl yansıdığı da incelenecektir. Bu incelemeyle eserde tefsir dışında her şeyin varlığı iddiasının bilimsel değeri zayıflamış olabilecek ve Sübkî'nin ifadesiyle diğer konularla birlikte tefsirin de var olduğu bilgisi güçlenecektir.

Hatırlayacağımız üzere tefsir ilmi teorik düzeyde genel olarak benzer şekilde tanımlanmaktayken, uygulamada müfessirlerce kendine ne şekilde yer bulduğu ise farklılık arz etmektedir. O halde şu soruyu sorarak konumuza başlayalım: Râzî tefsir ve te'vilin uygulamasında neyi gerçekleştirmekte ve onlara ne zaman başvurmaktadır? Bu soruların örnekler çerçevesinde ele alınması Râzî'nin tefsir ve te'vil uygulamasının Suyûtî'nin kabul ettiği tefsir tanımı ve yönelttiği eleştiri çerçevesinde nerede durduğunu anlamaya katkı sağlayacaktır. Suyûtî, tefsir dışında her şeyin varlığı ile esasen te'vili de kastetmiş olabilir.

Râzî ayetlere anlam yüklerken 'bu ayetin tefsiri'³¹¹ ve 'bu ayetin te'vili'³¹² yönünde iki farklı uygulama şekli sunarak iki kavramın farklı işlevler gördüğünü gösterir ve bunları birbirinden ayırır. Râzî'nin tefsire daha çok fıkıh usulünün bakış açısıyla yaklaştığını ikinci bölümde vurgulamıştık. Ayrıca bu bağlamda Râzî'nin Ali İmran Suresi'nin 91. ayeti tefsirinde aktardığı tefsirin, sözün tam yani anlaşılır olması ve müphem kalmaması gerektiği yönündeki ifadelerine de yer vermiştik. O müphem bir söz için 'bende on tane var' örneğini vermişti ve buradaki müphemliğin 'bende on tane dirhem var' denildiğinde kalkacağını ve cümlenin açıklanmış olacağını vurgulamıştı ki bu da ona göre tefsirdir.³¹³ Onun bu ifadeleri ayetlere daha çok fıkıh usulünün bakış açısıyla yaklaştığını göstermektedir. Diğer tarafta te'vil kavramı Râzî'nin ifadesine göre sözlükte başvurulan kaynak veya merci ve dönülüp varılan yer anlamına gelmekte idi.³¹⁴ Müfessir, Ali İmran Suresi'nin 7. ayeti tefsiri bağlamındaki bu açıklamalarından sonra iki örnek özelinde te'vilin sözlükteki kullanımına değinir. Birinci örneğe göre te'vil, 'bir konu o duruma döndü vardı' anlamında, ikinci örneğe göre te'vil, bir işi veya konuyu bir halden başka bir hale döndürüp ulaştırıldığında kullanılır. Bu örneklere göre te'vilin sözlük anlamı lafza ait bir anlamın ortaya çıkarılması, bir şeyin nihai sonucunun elde edilmesi ve onun gayretidir. Bunun dışında Râzî'nin, Yusuf Suresi'nin

³¹¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IX, s. 16.

³¹² Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IX, s. 44.

³¹³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 341.

³¹⁴ Râzî, te'vil kavramının geçtiği Araf Suresi'nin 53. ayetinde yine bazı açıklamalarda bulunur. O burada te'vili Ali İmran Suresi'nin 7. ayetinde de tarif ettiği gibi merci ve başvuru kaynağı olarak açıklamaktadır. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. VII, s. 298.

36. ayeti tefsirinde bir şeyin te'vilini sözlükte o şeyin te'viline ulaştırın husus olarak tarif ettiği görülmektedir. O ulaştırın husus da te'vil edilecek işin veya şeyin son neticesini ve durumunu bildiren onu buna göre te'vil edendir.³¹⁵

Râzî'nin tefsir uygulamasında özellikle dilin önemli bir yere sahip olduğunu '*et-tefsîru mumkinun bihasebi'l-lugati*' yönündeki ifadesinden anlıyoruz. Buna göre tefsir uygulaması dilin imkânlarından hareketle mümkün olacaktır.³¹⁶ Ayrıca Râzî, *el-Mahsûl*'de de Kur'ân'ın ve rivayetlerin ancak lügat ilminin ortaya koyduğu başta kıyas olmak üzere kanunlarından hareketle tefsir edilebileceği konusunun tartışma götürmeyecek kadar kesin olduğunu vurgulamaktadır.³¹⁷ Dil burada geniş bir alan olmakla beraber içerisine potansiyel olarak dilin içerdiği kelime analizine yönelik bütün imkân ve araçları girebilmektedir. Örneğin kavramların semantik incelemesi tefsirin içerisinde yer almaktadır. Bakara Suresi'nin 2. ayeti tefsirine '*lâ raybe fihi* ayetinin tefsiri' şeklinde bir başlangıç yapan Râzî, ilk önce '*rayb*' kavramının açıklamalarına yer vermektedir. Buna göre '*rayb*', '*şek*' kavramına anlam olarak yakın olmakla beraber yine de anlam olarak farklılık göstermektedir.³¹⁸ '*Rayb*' kavramını ona yakın ve eşanlı bir kavram ile açıklamaya gayret gösteren Râzî, lafzın delaleti konusunda ayrıca kelimelerin istikaklarını ele alan bilgileri de 'tefsir' başlığı altında sunmaktadır. Örneğin ilah kelimesinin müştak olabileceği kelimeler hakkında Râzî, "Allah lafzıyla ilgili konular" başlığı altında etraflıca bilgi vermektedir.³¹⁹ Kehf Suresi'nin 66. ayetinde '*ruşdâ*' kelimesinin kıraati hususunda ise müfessir İbn Abbas'tan nakilde bulunur. Ona göre bu kelime '*ruşudâ*' şeklinde de okunur.³²⁰ Benzer şekilde Kehf Suresi'nin 86. ayetindeki '*hamie*' kelimesinin kıraatleri konusunda yine İbn Abbas'ın okuyuşunu nakleder ve onun okuyuşunun ayette geçen şekliyle olduğunu ifade eder.³²¹ Bu konuda Ali İmran Suresi'nin 171. ayeti tefsirini bir diğer örnek olarak verebiliriz. Râzî ayette mevcut '*enne*' kelimesinin Kisâi'ye göre '*inne*' ve diğer âlimlere göre ayetteki şekliyle '*enne*' olarak okunduğunu bildirmektedir. Burada Râzî, '*inne*' şeklindeki birinci okunuşun daha isabetli olduğunu vurgulamaktadır.³²² Nisa Suresi'nin 143. ayeti de kıraat konusunda örnek verilebilir. Buradaki '*müzebzebîne*' fiili İbn Abbas tarafından

³¹⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IX, s. 332.

³¹⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 502. Râzî yine burada bu tefsirin dilden dolayı sahih olduğunu ifade eder. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. II, s. 306.

³¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, c. V, s. 343.

³¹⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. I, s. 335.

³¹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 180-182.

³²⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 155.

³²¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 171.

³²² Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 95.

‘müzebzebîne’ şeklinde okunmuştur. Râzî burada ayrıca sahabenin mushafındaki yazılışları da belirtmektedir.³²³ Lafızların i’rab tahlili de Râzî’nin tefsir uygulamasının konularındandır. Buna örnek olarak Nisa Suresi’nin 40. ayetindeki ‘*teku*’ fiilinin tahlili verilebilir. Esasen ‘*kâne*’ fiilinden türeyen bu kelimenin bu ayet içerisinde ‘*tekûnu*’ şeklinde gelmesi gerekirdi. Ancak kelimenin sonundaki ötre ve vâv harfi düşerek nûn harfi sakin duruma gelmiştir. Böylece ‘*tekun*’ fiili ortaya çıkmıştır. Ardından sakin ve lîn harflerinden olduğundan nûn harfi de düşer ve böylece ayette ‘*teku*’ fiili yer alır.³²⁴ Diğer bir örnek ise Sad Suresi’nin 11. ayeti tefsiridir. Ayetteki ‘*cünd*’ kelimesi mübteda, ‘*mehzûm*’ kelimesi ise haber konumundadır. ‘*Ahzâb*’ kelimesi de ‘*cünd*’ kelimesinin sıfatıdır. Ayet buna göre orada sabit olan ordu yönünde anlam kazanmaktadır. Aynı şekilde ayetteki ‘*ahzâb*’ ve ‘*cünd*’ kelimeleri ‘*mehzûm*’ kelimesine müteallik olduğunda, anlamı buna göre o gruptan oluşan ordunun Hz. Peyamber’i (s.a.v.) eleştirdiğinde yenilgiye uğramıştır şeklinde değişmektedir.³²⁵ Nahivle ilgili tefsir uygulamasına farklı bir örnek de İnşirah Suresi’nin 1. ayeti teşkil etmektedir. Onun Müberrid’den (ö. 286/900) aktardığı üzere bu surenin 2. ayeti 1. ayetin lafzına değil anlamına atfedilmiştir. Burada birinci ayetin soru şeklinde gelmesi esasen bir realiteyi bildirir mahiyettedir. Yani biz senin kalbini genişlettik ve ikinci ayet de birincinin anlamına atfedilerek yükünü kaldırıp attık şeklinde gelmiştir.³²⁶

Görünen o ki Râzî’nin tefsirdeki en temel amaçlarından birisi dilin imkânlarından hareketle ayetteki lafızların anlamlarını ortaya koymaktır. Ona göre ayetlerin dil yönünden analizi Murâd-ı İlâhî’yi ve böylece vahyedildiğinde kastettiği anlamı ortaya çıkarabilir. Dolayısıyla bu örnekler bizim yukarıda aktardığımız tefsirin dilden hareketle mümkün olacağı düşüncesini desteklemektedir. Bu nedenle tefsirdeki en temel amaç olan ayetin, ayetteki ibarelerin ve kavramların muradını yani kastının elde edilmesi Râzî lügat ilminin farklı uygulamalarından hareketle pek ala mümkündür.³²⁷

Dilin öngördüğü imkânlar dışında Râzî’nin tefsir uygulamasında bir ayetin diğer bir ayetle tefsiri de oldukça yaygın bir kullanım içermektedir. O kadar ki zaman zaman bir

³²³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. VI, s. 80.

³²⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 323.

³²⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XIII, s. 438. Yine nahiv kaidesinin uygulanışı için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 9, 10.

³²⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XVI, s. 227.

³²⁷ Dile dair örnekler için yine bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 331; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 68; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. VI, s. 39.

sayfada bir konunun açıklanmasında salt ayetler yer almaktadır. Râzî'ye göre Allah Teâlâ'nın Kelâm'ını hakikate ve doğruluğa en yakın şekilde tefsir etmenin yöntemi ayetleri diğer ayetlerle açıklamaktır. Bu konuda İsra Suresi'nin 76. ve 77. ayet tefsirleri güzel bir örnek teşkil etmektedir. Râzî bu ayetler için En'am Suresi'nin 52., Kalem Suresi'nin 9., Kafirun Suresi'nin 1. ve 2. ve Taha Suresi'nin 131. ayetlerini de göz önünde bulundurmakta ve bunların esasen İsra Suresi'nin söz konusu bu ayetleriyle ilişkili şekilde indirilmiş olabileceklerini ifade etmektedir. Zira müşrikler Hz. Peygamber'i (s.a.v.) imandan vazgeçirmeyi amaçlıyordu. Bundan dolayı Allah Telâlâ bu ayetlerle rasulünü istikamette tuttuğunu ifade etmiş olabilir. İsra Suresi'nin bu ayetleri diğer ayetlerle açıklandığında Râzî'ye göre rivayetlerle tefsire gerek kalmayacaktır. Dolayısıyla bundan önce aktarılan rivayetlere de ihtiyaç olmayacaktır.³²⁸ Tefsir uygulamasında diğer ayetlerden faydalanan Râzî, böylece ondan önce aktardığı rivayetler yerine ayetleri ikame eder ve ayrıca rivayetlere ihtiyaç olmadığını vurgular. Ancak bazı yerlerde Râzî, bunun aksine göre de hareket etmekte ve rivayetlerden elde ettiği bilgiyi kabul etmektedir. Örneğin Râzî Tevbe Suresi'nin 66. ayetinde belirtilen '*taife*' yani grup kavramı hakkında mevcut rivayetlerin bu grupların üç adet olduğunu vurgulamaktadır.³²⁹ Bu konuda yine diğer bir örnek de İsra Suresi'nin 88. ayetidir. Râzî burada Bakara Suresi'nin 23. ayetine atıfta bulunur. Zira iki ayetin de içerikleri birbiriyle yakından ilgilidir. İsra Suresi'nin söz konusu bu ayetine Bakara Suresi'nin ayetinden bağımsız şekilde anlam vermenin eksikliğe götürebileceğini iddia etsek, yanlış sayılmaz. Söz konusu bu ayetlerde inkar edenlerden benzer bir sure getirmeleri istenmekte fakat insanlar ve cinler bir araya gelse bile Kur'ân-ı Kerim'e benzer bir sözü oluşturamayacağı ifade edilmektedir.³³⁰ Anlamaların bütünlüğü bakımından ayetleri referans olarak gösteren Râzî, bazen de İsra Suresi'nin 84. ayetinde olduğu gibi ayet içerisinde mevcut nahiv kaidelerine benzer örnekler gösterme amaçlı farklı ayetlere de atıfta bulunmaktadır.³³¹ Görüldüğü üzere Râzî'de ayetin ayetle tefsiri genelde bir ayetin diğer ayetle ilgisi olduğunda veya diğerinin anlamını açıklığa kavuşturduğunda gerçekleşmektedir. Gayet tabii Râzî'nin bu tavrı onun bir düşüncesine dayanmaktadır. O bunu *el-Mahsûl*'de dile getirmektedir. Buna göre Râzî, tevatür olan nakle, olmayandan daha çok itimat eder. Ona göre tevatür nakil sadece ilim ve yakîn

³²⁸ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 24-25.

³²⁹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 331.

³³⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 57.

³³¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 36.

ifade edebilir diğerleri ancak zan içerebilir. İlim ifade edenleri de araştırmak gerekir.³³² Râzî'nin bu düşüncesi tefsirinde neden her rivayeti aktarmadığını ve ayeti ayetle tefsir ettiğini göstermektedir.

Ancak Râzî her ne kadar ayetin ayetle tefsirine başvursa da, bir ayetin diğer ayeti tefsir etmede tarihsel bağlamlarını nasıl ortaya koyacağı açıkçası merak konusudur. Zira tefsir konumunda olup diğer ayeti müfesser kılacak olan ayetin de belirli bir tarihsel bağlamı vardır ki bu da ancak rivayetlerle elde edilebilecektir. Kur'ân'ın bağlamını ortaya koyan rivayet kaynağından tamamen yoksun şekilde, salt semantik ve gramer dil analizlerinden hareketle ayetlerin muradını ortaya koymak klasik tefsir bağlamında belki doğru anlamlar ortaya çıkarabilir ancak bu uygulama tefsirin yöntemini ne derece yansıtacağı açıkçası tartışmalıdır. Nitekim İsra Suresi'ndeki ayetlerin tarihsel bağlamları da ancak rivayetlerle öğrenilebilmektedir.

Bu konuda Taberi'nin getirdiği ayet tefsirine baktığımızda onun ayette mevcut tarihsel bir olaya atfen rivayetlere değindiği görülmektedir. Örneğin bu konuda te'vil ehlinin ihtilafa düştüğünü ve genelde kavimden muradın Yahudiler, yeryüzünden muradın ise Medine olduğu yönündeki görüşün kabul gördüğünü belirtmektedir. Taberi ardından bu görüşü savunanların delil aldıkları rivayeti aktarmaktadır. Buna göre Yahudiler peygamberimize gelip peygamberler toprağı Şam diyarıdır Medine ise peygamberler diyarı değildir der. Bunun üzerine bu ayet indirilir. Ayetteki kastedilen topluluğun Kureyş olduğunu öne sürenler de olmuştur. Taberi'ye göre ise en isabetli ve kendisinin kabul ettiği rivayet, Katade ve Mücahid'den gelendir. Zira Allah, ayetin siyakında Kureyş'i zikretmekte bundan önce Yahudilerle ilgili bir konu ise geçmemektedir.³³³ Demek ki ayetlerin tarihsel bağlamlarına atıfta bulunmak esasen yine onlara ait rivayetlere başvurmadan geçecektir. Dolayısıyla bu örnekte de gördüğümüz üzere ayetlerin diğer ayetlerle tefsiri bu yönden eksik kalmaktadır.

Râzî'nin dilin imkânlarını ve ayetin ayetle yorumunu tefsir uygulamasında esas almasının yanı sıra rivayetlere nasıl yaklaştığı sorusu da onun tefsir uygulaması açısından önemlidir. Bu konuda göz önünde bulunduracağımız ölçüt onun ayetin başında aktardığı rivayetin çerçevesine daha sonra aktardığı konularla bağlı kalıp kalmadığıdır. Yani Râzî,

³³² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, c. I, s. 167-168.

³³³ Taberi, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. İslam Mansur Abdulhumejd, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2010, c. VII, s. 450-451.

tefsir uygulamasında rivayet ile elde ettiği anlamdan sonra diğer ilimlerden aktardığı bilgilere hangi amaçla yer verdiği konusuna değinmek gerekecektir. Râzî'nin ayet tefsirinin başında rivayeti aktararak ortaya koyduğu çerçeveden sonra aktardığı bilgileri hangi amaçla naklettiğini anlamak için konuların başlığına ve önemli olanların içeriğine özetle göz atmak gerekecektir.

Bu konuda Uhud savaşıyla ilgili rivayetler ve Râzî'nin bunlara anlam vermesi örnek verilebilir. Râzî, Ali İmran Suresi'nin 155. ayeti tefsirinde Uhud muharebesinde kimlerin savaş meydanını terk ettiği ve kimlerin yerlerinde durduğu hakkında mevcut rivayetlerde ihtilafın var olduğunu belirtmekte ve ardından ayet tefsirinde dört mesele nakletmektedir. Birinci meselede Râzî, Muhammed b. İshak'tan gelen haberde insanlardan üçte birinin yaralı olduğu, üçte birinin hezimete uğradığı ve üçte birinin de Hz. Peygamber'le (s.a.v.) sabit kaldığı bilgisini aktarmaktadır. Ancak kimlerin hezimete uğradığı konusunda ihtilaf vardır. Hz. Peygamber'le (s.a.v.) beraber kalanların toplam on dört kişi olduğunu, bunlardan yedisinin muhacirlerden yedisinin de Ensar'dan olduğunu Kaffal (ö. 417/1019) isimleriyle birlikte nakletmektedir. İkinci meselede müfessir, ayetteki ibarelerin muradını ve kelimelerin anlamlarını açıklamaktadır. Üçüncü meselede Ka'bi'den (ö. 319/931) Allah'ın ma'siyetleri şeytana hasrettiği ondan gelemeyeceğini ve ayetin de buna delalet ettiğini nakletmektedir. Dördüncü meselede müfessir yine ayetteki ibarelerin muradı hakkında bilgi vermekte ve nahiv kaidelerinden faydalanarak ayette değişebilecek anlamları ortaya koymaktadır. Râzî, ayet tefsirini büyük günah ve küçük günahların Allah tarafından affedilmesinin imkânı konusunu Mu'tezile ve Kadı Abdulcebbar'ın görüşleriyle birlikte tartışarak tamamlamaktadır.³³⁴

Yine rivayet konusunda bir diğer örnek de Ali İmran Suresi'nin 155. ayeti tefsiridir. Râzî, ilk önce rivayetlerle ayetin indiği ortama geri döner, ardından nahiv kaidelerini kullanır ve küçük günah ile büyük günah konusuna da temas ederek ayet tefsirine kelâmî bir karakter kazandırır. Ancak bunlarla birlikte Râzî, ayet tefsirinin başında ifade ettiği hususlardan sonra aktardığı konular ile başta rivayetlerden elde ettiği bilgileri aşmayı hedeflemez. Tam tersi o, ayete giriş mahiyetinde rivayetlerden elde ettiği anlamların çerçevesine bağlı kalarak farklı

³³⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. V, s. 50-52.

konuları, başta dilin imkânını kullanarak ayetin daha iyi anlaşılması için ibareleri meselelerle etraflıca açıklar.

Bu yönde bir diğer örnek ise Nisa Suresi'nin 43. ayeti tefsiridir. Râzî, ayetin iniş sebeplerine³³⁵ dair rivayetleri aktardıktan sonra yine başlıklar halinde belirli konulara değinir. Bunlardan birisine göre Abdurrahman b. Avf ve sahabenin diğerleri akşam namazı için toplanmış ve içlerinden birisi imam olmuştur. İmam, Kafirun Suresi'ndeki 2. ayeti sizin taptıklarınıza taparım, siz de benim taptıklarınıza tapıcılarınsınız' şeklinde okuyunca anlam bozulur ve Nisa Suresi'nin 43. ayeti indirilir. Diğer rivayete göre bu ayet de namaz kılmak için Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeden bir topluluk hakkında indirildi ve onları içkiden men etti. Râzî aktardığı sebab-i nüzul rivayetlerinden sonra ayette geçen 'salat' kavramı hakkında ahkâma dair bilgiler aktarır. Bunu gerçekleştirirken müfessir, ayrıca Arap dilinin imkânlarını kullanarak ayetlerin değışen anlamlarını da ortaya koyar ve 'salat' kavramının muradına istinaden ayetin farklı delaletleri üzerinde durur. Buna göre ayetin delalet ettiği anlamlar 'salat' kavramının namaz veya mescid anlamına göre farklılık göstermektedir. Bir diğer konu başlığında Râzî 'sekr' ve 'sükârâ' kavramlarının anlamlarına değinmektedir. O burada muhtelif müfessirlerin kavramlar hakkındaki görüşlerini nakletmekte ve iki kavramın Arap dilindeki kullanım ve muradına temas etmektedir. Ardından ayetin nesih olma durumunu ele alan müfessir, Zemahşeri'den ayetteki kelimelerin delaletleri hakkında bilgiler nakleder. Râzî, daha sonra teyemmüm konusuna değinir. Ayette ifade edilen teyemmüme abdest imkânı olmayan hastalar, yolcular, abdesti bozulanlar ve kadınlara dokunanlar için ruhsat olduğunu ifade eden Râzî, teyemmümün şartlarını zikreder ve ardından bu kategorileri etraflıca açıklar. Râzî, özellikle ayette geçen dokunma konusuna geniş ölçüde temas etmekte, bu konuda farklı görüşleri aktarmakta ve teyemmüm meselesinde fakihlerin görüşlerinden de faydalanmaktadır.³³⁶ Râzî'nin bu ayet tefsirinde ilk başta rivayetten elde ettiği anlam ve çerçeveden sonra bunlara farklılık arz eden konulara temas ettiği söylenemez. Onun işlediği bu konular ayette geçen konular olmakla beraber onun anlaşılmasına katkı sağlayan ve sebab-i nüzul rivayetleriyle elde edilen çerçeveyi genişleten, fakat aşmayan bilgilerdir.

³³⁵ Râzî belirli kaideler çerçevesinde sebab-i nüzul rivayetlerini nakleder. Buna göre esasen ayetin iniş sebebi ayetin umumunun dışında olmaması gerekir. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 302; Michel Lagarde, *a.g.e.*, s. 29. Râzî ayrıca ayetin içerdiği konuların dışına çıkmayan sebab-i nüzul rivayetlerini aksine onun umumuna dahil olanları tercih etmektedir. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. V, s. 244; Michel Lagarde, *a.g.e.*, s. 30

³³⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. V, s. 327-334.

Bu çerçevede aktaracağımız son örnek ise Bedir muharebesiyle ilgili olan Ali İmran Suresi'nin 13. ayetidir. Râzî, Uhud muharebesiyle ilgili açıklamalarına benzer şekilde bu ayet tefsirine de ondan önceki ayet ile münasebetini aktardıktan sonra sebab-i nüzul rivayetiyle başlamaktadır. Ayette belirtilen iki topluluktan kasıt Mekke'nin müşrikleri ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ile sahabedir. Rivayete göre Bedir muharebesinde müşrikler dokuz yüz elli kişilerdi. Aralarında Ebû Sufyan ve Ebû Cehil de bulunmakla beraber yedi yüz deve vardı ve savaş meydanına da yüz atlı ve yüz tane zırhlı süvari mevcuttu. Müslümanlar ise rivayet edildiğine göre üç yüz on üç kişiydi ve aralarında sadece altı kişi zırhlıydı, iki tane de süvari mevcuttu. Böyle bir ortamda Müslümanların müşrikleri mağlup etmesi büyük bir mucizeydi zira bu, onların ilk savaşıydı ve denge müşriklerin tarafındaydı. Râzî rivayeti aktardıktan sonra âlimlerin Bedir savaşı hakkındaki görüşlerine yer verir. O ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Bedir harbi gerçekleşmeden önce onun haberini verdiği bilgisini nakleder. Râzî aktardığı rivayetin ardından ayetteki ibareleri açıklamakta ve ayette müşriklerin Müslümanları iki katı şeklinde görmelerinin mümkün olup olmadığını tartışmaktadır. Müfessir, ayetin tarihine ilişkin hususları aktardıktan sonra da kıraatlere dair bilgiler sunmakta ve bunların ayetin anlamını farklılaştırdığını belirtmektedir. Kıraatlerin vecihlerine göre ayette bir grubun diğer grubu daha fazla gördüğü hususu ikisi için de söz konusu olabilmektedir. Râzî kıraatlerin yanı sıra Mu'tezile ve Kadı Abdulcebbar'ın iki grubun birbirini görme ve bir duyu olarak görmenin özelliği konusundaki görüşlerini etraflıca işlemektedir.³³⁷ Verdiğimiz bu son örnekte de Râzî'nin rivayeti aktardıktan sonra elde ettiği anlamı daha sonra aktardığı konular özelinde tartıştığını ve çerçevesini tefsirin diğer konularıyla genişletmek istediğini anlıyoruz. Yine bu örnekte Râzî, ayette ifade edilen bir hususu tartıştığı, Mu'tezile ve Kadı Abdulcebbar bağlamında aktardığı bilgilerden de tartışmaya yönelik faydalandığı ifade edilebilir.

Özetle Râzî daha sonra aktardığı konularla rivayetten elde ettiği anlam ve çerçevenin dışına çıkmak istemediği ve bunlardan çerçeveye destek amaçlı faydalandığı ifade edilebilir. Bu da onun ayetlerin kastını elde etmede rivayeti önemseydiğini göstermektedir. Bu örneklerle Râzî'nin tefsir eserinde rivayetlerden gerektiğinde faydalandığını ve rivayet içermeyen bir tefsir anlayışı yansıtmadığını serdetmiş olduk.³³⁸ Ancak bu rivayet aktarımının Râzî

³³⁷ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 187-191.

³³⁸ Râzî'nin Cin Suresi'nin 1. ayeti tefsirindeki ifadeleri onun rivayet nakletmeden evvel tümüne inerek bunlar arasında ön aşamada ayetin anlamını en iyi biçimde serdeden rivayetleri tercih ettiğini ancak bunların tümünü nakletmediğini göstermektedir. Müfessir Hz. Peygamber'in (s.a.v.) cinleri görüp görmediği konusunda bilgi veren rivayetlerin ihtilafı olduklarını vurgulamaktadır. Bundan sonra bu konuda mevcut görüşleri nakleden Râzî

tarafından daha çok fıkıh usulündeki *ahbâr* başlığının bir akli delillendirme metodu olarak uygulandığı ifade edilebilir. Dolayısıyla yukarıda aktardığımız Kur'ân'ın anlaşılması konusunda mütekellimlerin akli delillere yer verdiği bilgisi esasen rivayet için de geçerlidir. Râzî için rivayetler ayetlerin birçok anlamların arasında bir tek anlamı yansıtır durumdadır. Nitekim Râzî de bu anlamı yansıtan tek rivayeti diğerlerini bir kenara bırakarak nakletmektedir.

Râzî, fıkıh usulü eseri olan *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*'da rivayetlerin tercihi konusunda bilgi verir. Rivayetler arasında tearuz söz konusu olduğunda tercihin cevazı konusunu işleyen Râzî, tercihin, kuvvetli olan iki tarikten birini diğerine önceleyip onunla amel edip diğerini terk etme anlamına geldiğini belirtir. Âlimlerin çoğu tercihin cevazı konusunda ittifak etmiştir.³³⁹ Sahabe tercihe başvurma konusunda görüş birliğine varmıştır. Nitekim bu, bazı yerlerde söz konusu olmuştur. Kaldı ki iki görüş birbirine muarız olduğunda ve biri diğerine tercih edildiğinde tercih edilenle amel etmek şer'an vacip olur. Bu durumda tercih edilenle amel edilmediğinde edilmeyenle etmek gerekir ki bu da aklen imkânsızdır. Zira tercih edilmeyen bir şeyin amelini edilenin önüne geçirmek doğru olmayacaktır.³⁴⁰ Böylece Râzî'ye göre birbiriyle çelişen rivayetler arası tercihe gitmek zorunludur.

Rivayetler arası tercihi caiz gören Râzî, daha sonra bunlar arasında neye göre tercihte bulunulabileceğini işler. Herhangi bir haber isnadının keyfiyetine, vürud olduğu ana veya zamana, lafza, hükme veya bunların dışında bir şeye itibar edilerek tercih söz konusu olabilir.³⁴¹ Râzî, bu hususları daha sonra etraflıca açıklar.³⁴² Örneğin isnadı yani ravilerin şöhret durumu bir tercih sebebidir. Yine ravi sahabenin büyükleri, önde gelenlerinden olacak (*kibâr-ı sahabe*). Zira sahabe yalandan uzak durmuştur.³⁴³ Bir diğer tercih sebebi de rivayetin keyfiyetiyle ilgilidir. Burada iki rivayetin arasında ihtilafın varlığı da tercihe sebeptir.

ve meseleyi oldukça detaylı şekilde ele almaktadır. En sonunda bu konuda kendi görüşünü de bildirmeyi ihmal etmemektedir. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XV, s. 461-462. Burada ayrıca buzdağının görünen ve görünmeyen kısmını örnek verebiliriz. Buz dağının görünmeyen yarısı, gözle görülmediği için var olmadığı anlamına gelmeyecektir. Biz sadece buz dağının görünen yarısını gözlerimizle görürüz. Râzî de tıpkı bu örnek gibi rivayetlerin tümüne yer vermeden salt en önemlilerini nakleder. Râzî'nin tefsirinde yer yer 'bazı rivayetler' gibi kullandığı ifadeler bu söylediklerimizi desteklemektedir. Bunlardan bir tanesi için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 214.

³³⁹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, c. V, s. 397.

³⁴⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 398.

³⁴¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 414.

³⁴² Bunun için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 414-469.

³⁴³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 420.

Bunlardan biri mevkuf diğeri Hz. Peygamber'e (s.a.v.) merfu ise o vakit ittifakla merfu olanın tercihi evladır.³⁴⁴ Yine bir hükmün sebab-i nüzülü biliniyor ise rivayeti bilinmeyene tercih edilir. Zira bir hüküm hakkında rivayetin biliniyor olması ravinin hükmün marifetine dair ihtimamını gösterir.³⁴⁵ Bunun dışında Mekkî ve Medenî konusu da bir tercih sebebidir. Örneğin bir konudaki Medenî bir ayet Mekkî ayete veya rivayete öncelenir. Zira ayetlerin geneli Mekkî olmakla beraber Medenî ayetlere öncelenecek ayet de bulunmamaktadır.³⁴⁶ Râzî'nin rivayeti daha çok fıkıh usulü çerçevesinde aklî bir delillendirme olarak aktardığını bu bilgiler de desteklemektedir. Dolayısıyla o bir ayette bütün rivayetleri derlemek yerine anlamı en doğru, tutarlı ve isabetli şekilde serdeden rivayeti tercih etmektedir. Nitekim Râzî'nin eleştirisi konusu yaptığı nokta müfessirlerin ayet tefsirlerinde birçok muarız rivayet naklettiği yönündedir. Zira ona göre muarız rivayetleri içeren bir tefsir uygulaması kendi nefsinde mübeyyen olamadığı gibi başkasına mübeyyen yani açıklayıcı da olamayacaktır. Râzî bu muarız rivayetlerle tefsir uygulamasında hidayet amacına nasıl ulaşılacağını sorar ve müfessirlerin bu tutumunu eleştirir. O, bu düşüncelerinin sonunda, kim tefsirde muarız olan rivayetleri naklederek aralarından birini diğerlerine tercih etmeden söz söylerse, bu hidayete nasıl ulaşılacağı sorusunu ona yöneltmek gerektiğini vurgulamaktadır. Kendisi ise bir delile istinaden bir rivayeti diğerlerine tercih ettiğini belirtir. Dolayısıyla onun bu tutumundan dolayı bu soru kendisine yöneltilemez durumdadır. Müfessir bu düşünceleri Bakara Suresi'nin 2. ayeti tefsirinde dile getirmektedir.³⁴⁷ Râzî, bu nokta-ı nazardan Suyûtî'den ayrılmaktadır. Çünkü Suyûtî ayetler hakkında elde ettiği bütün rivayetleri aktarmıştır ve aralarında tercihe de gitmemiştir. Ancak Râzî, açık şekilde tercihi zorunlu görmektedir. Bu nedenle Suyûtî de Râzî'nin sorduğu bu soruya muhatap olmaktadır. Bu da esasen bir eleştirisi olarak telakki edilebilir.

Râzî'nin tefsir uygulaması çerçevesinde aktardığımız dil ve rivayet örneklerinden sonra onun tefsir uygulaması hakkında faydalı olacak bir diğer düşünceyi Bakara Suresi'nin 109. ayeti tefsirinden elde ediyoruz. Râzî burada önemli bir düşünceyi yöntemsel olarak telaffuz etmektedir. 'Ayetin tefsirine geri dönelim'³⁴⁸ dedikten sonra o, hasedin

³⁴⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 421.

³⁴⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 422.

³⁴⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 424.

³⁴⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. I, s. 339.

³⁴⁸ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. II, s. 276.

zemmedilmesi hususundaki rivayetlere yer vermektedir.³⁴⁹ Bu ifadenin çözümlenmesi Râzî'nin tefsir algısını ortaya koyma açısından önemli ipuçları sağlayacak ve tefsirden ne anladığını gösterecektir. Dolayısıyla Râzî'nin bunu ifade etmeden önce ve sonra tam olarak neyi uyguladığına özetle göz atalım.

Bakara Suresi'nin 109. ayetinde Ehl-i Kitab'ın iman edenleri kendilerine hak beyan edildikten sonra hasetlerinden dolayı imandan döndüğü ifade edilir ve müminler Allah bu konu hakkında emrini getirinceye dek hoşgörülü davranmaları gerektiği ile uyarılır. Râzî, ayet tefsirinden sonra ayette ifade edilen bu hususun Yahudilerin Müslümanlara karşı olan diğer oyunlarından bir tanesi olduğunu belirtir ve ayetin indiği sebebi açıklar. Yahudilerden bir kısım Uhud muharebesinden sonra Huzeyfe b. Yemân ve Ammâr b. Yasir'e gelip Müslümanların yaşadığı yenilgiden sonra onları tekrar dinden döndürmeye çalışmıştır ancak ikisi de İslam'dan razı olduğunu bildirmiş ve Peygamberimiz'in müjdesine nail olmuştur. Râzî, daha sonraki konularda hased hakkında bilgi vereceğini ve akabinde tefsire geri döneceğini bildirmektedir.³⁵⁰ Hased hakkında hasedin zemmi, hasedin hakikati, hasedin mertebeleri, hasedin çokluğu, azlığı, zayıflığı, tesiri, onu giderecek tedavileri hakkında bilgi veren³⁵¹ Râzî, '*ve'l-nerci' ile't-tefsîr'* yani tefsire geri dönelim der ve ayetten murad olanın Yahudilerin, onlara imanın hak ve doğruluk olduğu beyan edildikten sonra müminleri imandan tekrar küfre döndürmek amacıyla olduklarını belirtir. Râzî'nin tefsire dönelim dedikten sonra ayete dair yaptığı açıklamalar genel itibariyle ayetin muradı başka ifadeyle maksadıyla ilgilidir. Bu da esasen ayette geçen bir lafzın tarihsel şartları itibariyle delalet ettiği bir husustur. Bu haktan döndürme de ancak bunu yapmak isteyen kişinin karşı taraftakinin hak üzere olduğunu bilmesiyle birlikte ancak kalbine şüphe atmasıyla olur. Aksi halde onu haktan döndürmeyi istemesi doğru olmaz çünkü hak üzere olan ancak şüpheyle hak yolundan dönebilir. Şüphe ise iki kısımdan oluşmaktadır, dünya ve din ile ilgili olan.

Râzî ayetin nispeten diğerlerine göre daha uzun birinci ibaresine dair muradı açıkladıktan sonra ikinci ibaresi olan 'içlerindeki kıskançlıktan ötürü' ibaresiyle ilgili tefsirden çok te'vile dair bilgiler sunmaktadır. O, Mu'tezile'nin kulların fiillerinin yarattığı meselesiyle ilgili Cübbâî'nin görüşünü nakletmekte ve bunu eleştirmektedir. Bu da esasen

³⁴⁹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. II, s. 267-268.

³⁵⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. II, s. 267.

³⁵¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. II, s. 267-276.

kelâmın alanına giren bir konudur. Onun görüşüne göre onların inkar etme fiili kendilerinden olup Allah bu fiili yaratmamıştır. Dolayısıyla Yahudiler bunu Allah tarafından da yapmamıştır. Râzî, Cübbât'ın bu görüşüne nahvi te'vil aracı olarak kullanarak iki şekilde cevap vermektedir. 'Min 'indi enfusihim' ibaresi ayette geçen 'vedde' fiili yahut 'haset' kelimesiyle alakalıdır. Birincisine göre anlam onlar sizin dininizden dönmenizi ister, ikincisine göre ise anlam onların nefislerinden meydana gelen büyük bir kıskançlıktan dolayı yönünde olur.

Ayetin 'onları hoş görün ve bağışlayın' ibaresinde Râzî'nin ifadeleri onun ayetlerde tefsire girişirken ayetin zahir anlamından hareket ettiğini ve bunun onun yorum yönteminde bir sıfır veya başlangıç nokta teşkil ettiğini göstermektedir. Nitekim bu ibare buna güzel bir örnek teşkil eder. Allah'ın müminlerden onları imandan döndürmek isteyen ve kalplerine şüphe atmak isteyen Yahudileri yaptıkları karşısında affetmelerini ve hoş görmelerini istemesi Râzî'nin ifadesine göre caiz değildir çünkü Allah'ın bunu onlara razı olurcasına isteyebilmesi küfürdür. Dolayısıyla burada esasen Râzî için aklî bir uygunsuzluk vardır. O bu yüzden lafzın farklı bir anlama hamledilmesi gerektiği kanaatindedir. Birincisine göre murad onlarla karşılaşmayı bırakıp cevap vermemektir. Böylece onlara karşı o andaki intikam duygusu hafifleyebilecektir. Buna benzer bir emir de Müzemmil Suresi'nin 10. ayetinde peygamberimize Arap müşrikleri hakkında bildirilir. Ancak bu affetme durumu da sadece belirli bir süre boyunca devam edecektir. Bu ifadeyi âlimler üç şekilde anlamıştır. Buna göre bu af ve hoş görme, kıyamet günü gelip onların cezalandırılacağı zamana, Müslümanların ümmet olarak çoğalmasına ve böylece peygamberin güçlenmesine veya sahabe ve tabiundan birçoğunun kabul ettiği görüş ki bu savaş emrinin gelmesine kadar olabilir. Zira savaş emri gelince insanlar ya İslam'a girecek veya cizye vermek zorunda kalacaktır. Bu yüzden âlimler bu ayetin 'Allah'a ve ahiret gününe inanmayanlar ile savaşın' yönündeki Tevbe Suresi'nin 29. ayeti ile neshedildiğini belirtmektedir.

Ancak Râzî bu konuda Bakır'dan aktardığı rivayetten sonra iki soruya temas etmektedir. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Hac Suresi'nin 39. ayeti indirilene kadar savaş emredilmemiştir. Bu ayet indikten sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) savaşmaya başlamıştır ki onun ilk savaşı Abdullah v. Cahş'ın taraftarlarıyla olan Bedir muharebesidir. Peygamberimize affetmeyi ve hoş görmeyi emreden Bakara Suresi'nin 109. ayeti Bakara Suresi'nin 187. ayetinde ifade edilen 'geceye kadar orucunuzu tamamlayın'

hususuna benzediğinden ve bir zamana bağlandığından nasıl mensuh kategorisinde sayılabilir? Nasıl ki gecenin gelişi nesih eden konumunda olamazsa, esasen bu ayette de olamaz. Yine Râzî'ye göre soruya şu şekilde cevap verilebilir. Emrin ilgili olduğu muayyen zaman ancak şer'i ölçülerle bilindiğinde bir hüküm nesih eden yani nasih olabilir. Böylece Allah'ın muradı onu sizden neshedinceye kadar onlara karşılık vermeyin ve dokunmayın şeklinde olacaktır. Gayr-i Müslimler güçlü ve saltanat sahibi iken müminler onları nasıl olur da affedip yaptıkları şeyleri bağışlar? Bağışlama bir gücün yansımasıdır. Râzî bu soruya ayrıca şu şekilde cevap verilebileceğini de ifade eder. Çeşitli eziyetlere maruz kalan bir Müslüman, düşmanlar bir araya gelmeden eziyet edeni uzaklaştırabiliyor ve arkadaşlarından yardım isteyebiliyordu. Buna mukabil Allah, savaşa yol açılmaması için müminlere affi ve hoşgörüyü emretmiştir.

Esasen Allah Teâlâ ayetle müminlere gayr-i Müslimleri en güzel şekilde İslam'a davet etme, bununla ilgili nasihat etme, şefkat göstermeyi emretmiş ve işi ciddiye almakla uyarmıştır. Râzî bu yoruma da tefsir adını verir. Buna göre ayet mensuh sayılmaz. Ayet ancak birinci tefsire göre yorumlanabilir.³⁵² Burada görünen o ki Râzî, ayetten murad edileni ortaya çıkarmaya tefsir adını vermekte ve diğer tarafta sözün bağlamı kelâmın sınırlarına giren bir konuya geldiğinde te'vil başlığını açarak bu konu hakkında bilgi vermektedir. Ancak onun bu ayet tefsiri örneğinde ayetin zahir anlamını başka bir anlama hamletme meselesi te'vil kabilinden değildir. Râzî ayetin ikinci tefsiri esas alındığında ayetin mensuh olduğuna kapı aralayan birinci tefsire ihtiyaç duyulmayacağını belirtmektedir.

Buraya kadar Râzî'nin tefsir uygulamasını örneklerle serdetmeye çalıştık. Bu çerçevede Râzî'de tefsir, ayetteki lafızların anlamlarını dilin imkânları ve rivayetle belirlemeyi hedefleyen ve buna göre bir içerik yansıtan bir uygulama görünümündedir. İkinci bölümde ölçüt olarak kabul ettiğimiz tefsirin tanımını da Kur'ân lafızlarının birçok yönüyle incelenmesini içermekte ve gerektirmekteydi. Dolayısıyla Râzî'nin tefsir uygulamasının bu yönü tanımımıza uyduğunu ifade edebiliriz.

Râzî'nin tefsir uygulamasından sonra anlayışındaki te'vilin uygulanabilirliğine değinmek gerekecektir. Her halükarda iki kavramın ortak noktası da ayetlerin içerdiği anlamları açığa çıkarma gayretinde gizlidir. Râzî'nin te'vil uygulamasında göze çarpan ilk

³⁵² Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, c. II, s. 276-278.

husus onun te'vile girişmeden önce bazı yerlerde '*lâ budde mine't-te'vil*' yönünde ifadeler kullandığıdır. Bu gibi yerlerde Râzî lafzın veya lafızların zahir anlamının yanı sıra farklı bir anlam daha içermesi gerektiğini düşünmektedir. Onun yaklaşımına göre böyle yerlerde ayeti, zahiri yani literal anlamı üzerine bırakmamak, bunun yerine örneğin ayetin bağlamında olan hakiki anlamı belirtmek gerekecektir. Dolayısıyla tefsirden elde edilen sonuçlar Râzî'nin te'vil uygulaması için bir sıfır nokta teşkil etmektedir.

Bunun güzel bir örneğini Bakara Suresi'nin 73. ayeti oluşturmaktadır. Müfessir burada ayetin zahiri üzerine bırakılmayacağını ifade eder. Zira ayette ifade edilen 'sizlere, aklınızı kullanmanız için ayetleri göstereceğiz' ibaresi bunu gerektirmektedir. Esasen kavmin ayetleri okumadan önce de aklını kullanan bir topluluk olduğu ayeti zahiri üzerine bırakmayı engellemektedir. Bundan dolayı te'vil, zorunlu hale gelmekte ve te'vilin sonucunda ayetin muradı da değişmektedir. Böylece topluluğa 'size, ayetleri aklınızın elde ettiği sonuca göre hareket etmeniz için göstereceğiz' mesajı verilir.³⁵³ Burada Râzî'nin ifade ettiği ve uyguladığı belli bir delilden hareketle ayeti te'vil etmenin caiz olduğu yönündeki prensibi akla gelmektedir. Bu te'vil uygulamasında ayetin içerdiği zahir anlam terkedilir ve ayetin ibaresi bir delilden hareketle farklı bir anlama hamledilir. Te'vilin bu özelliği de Râzî'nin aktardığı te'vilin sözlük anlamında da geçmişti. Biz buna ayetten kastedilen hakiki anlamı veya maksadı doğru şekilde ortaya çıkarma gayreti de diyebiliriz.

Lafzın hakiki anlamını elde etmede Râzî'nin genelde te'vil uygulamasından faydalandığını bundan önceki örnekte görmüş olduk. Râzî'de te'vil ayrıca kelâm ile ilgili konularda da devreye girmektedir. Onun bu uygulamasına güzel bir örnek Mearic Suresi'nin 4. ayeti tefsiridir. Burada meleklerin yükselişinden bahsedilirken bazı kimseler bu ayeti iki yönden delil kabul ederek Allah'ın belirli bir mekanda, arşın üzerinde veya arşta olduğunu iddia etmektedir. Birincisi Allah'a '*mearic*' izafe edilir bu da onun yukarıda olmasını gerektirir. İkincisi ise ayetteki 'melekler Allah'a yükselir' ibaresi yine Allah'ın bir mekanda olmasını gerektirmektedir. Ancak Râzî'nin kabul ettiği deliller Allah'a mekan izafe edilmesini engellediğinden ayet ona göre mutlaka hakiki anlamına te'vil edilmesi gerekecektir. Râzî'ye göre Allah'ın bir mekanda olamayacağı yani ona mekan izafe

³⁵³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. II, s. 144.

edilemeyeceği ancak ayetin te'vili ile ispatlanabilmektedir.³⁵⁴ Ayetteki 'ona doğru' ifadesinde harfi cerrin varlığı her şeyin onun iradesine dayandığını göstermekte, mekanda olduğunu değil.³⁵⁵ Esasen Râzî'nin her daim ortaya koyduğu tefsirleri aşarak te'vili hedeflediğini söylemek onun ortaya koyduğu değerli tefsir uygulamalarına karşı haksızlık olacaktır. Ancak onun te'vili hedeflediği ve zorunlu gördüğü yerlerin olduğunu da ifade etmek gerekir. Zira Râzî te'vilin zorunlu olduğunu ifade ederek zımnen bunu göstermiştir. Bu gibi durumlarda da tefsir uygulaması te'vile bir ön aşama veya temel olup te'vil onun zorunlu varış noktası hükmündedir. Dolayısıyla bu gibi yerlerde, ayetin tefsirinden sonra te'vilin zorunlu olduğu yerlerde Râzî'nin asıl amacı te'vilin uygulanmasıdır.

Suyûtî'nin eleştirisi bağlamında düşündüğümüzde bu gibi konuların yeri bir tefsir ürünü değildir. Her ne kadar bu ayet bağlamında ifade edilmesi zorunlu olsa da, kelâmın konuları tefsirin kaynaklarından ayrı olarak farklı ürünlerde işlenmesi gerekmektedir. Suyûtî, en başta bunu ifade etmiş ve bunu *ed-Dürri'l-mensûr-el-İklîl* ayrımıyla uygulamaya geçirmiştir.

Bir diğer te'vil örneğini Râzî Taha Suresi'nin 5. ayetinde sunarken, burada kendi tefsir anlayışında önemli bir prensibe değinmektedir. Bu prensip ayetin lafzi anlamını belirli şartlar altında esas alınamayacağı fikrini içermektedir. İlk önce ayetin başında tefsirin bir konusu olan kıraate dair bilgi veren Râzî, akabinde Müşebbihe'nin inandığı 'rahman arşa istiva etti' düşüncesini dokuz yönden nakzetmektedir. Ayette Allah'ın arşa yükseldiği anlamını içeren lafız kelâmî yönden Allah'a izafe edilemez durumdadır. Râzî'ye göre bu akla ve nakle göre batıldır. Zira Allah Teâlâ'ya mekan izafe etmek doğru değildir. Bundan dolayı Râzî, ayetin bu lafzi anlamını belirledikten ve bunun izafe edilemeyeceğine karar verdikten sonra ayeti sahih şekilde yorumlamanın yolunu aramakta, bunun için Arap şairinden, Zemahşeri'den, zahiri üzerine bırakılamayacak diğer ayetlerden faydalanmakta ve bunların yardımıyla nakli, akla uygun olarak yorumlamaktadır. Diğer ayetler de Râzî'ye göre tıpkı bu ayet gibi doğru anlaşılması için te'vile muhtaç durumdadır. 'Rahman arşa istiva etti' ayeti hakkında Râzî birkaç meselenin olduğunu kaydettikten sonra 'rahman' kelimesinin i'rabı ve kıraatine dair kısa bir bilgi sunar. Râzî bundan sonra Müşebbihe'nin konuyla ilgili görüşünü etraflıca

³⁵⁴ Bir görüşe göre her te'vil uygulaması belli bir teoloji iddiası içermektedir. Bu da tamamen vahyin ne şekilde ve hangi ölçülere göre anlaşılması gerektiğini ortaya koyma amacına mebnidir. Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, İstanbul 2010, İz Yayıncılık, s. 65.

³⁵⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XV, s. 433.

tartışmaya açmaktadır. Ona göre Müşebbihe'nin bu ayeti delil göstererek tanrılarının arşın üzerinde oturduğunu iddia etmemesi geçersiz ve yanlıştır. Dahası bu, hem aklen hem naklen birkaç yönden batıldır. Burada konumuza devam etmeden önce şunu ifade etmek gerekir.

Ayetin bu gibi bir istidlale müsait oluşu Râzî'yi daha sonra te'vile yöneltecektir. Dolayısıyla ayetin zahiri Allah'a izafe edilemeyecek bir murad içerdiğinden onun te'vili zorunlu olacaktır.

Râzî, Müşebbihe'nin görüşünün geçersizliğini nakzetme adına on tane başlıkta muhtelif konulara değinmektedir. Bunları, Allah'ın arş ve mekan olmadan önce de var olduğu, mahlukatı yarattığında mekanda olmaya ihtiyaç duymadığı, mekandan münezzeh olduğu, oturan bir kimsenin parçalardan oluşan bir varlık olması gerektiği, onun da onun parçalarını bir araya getiren birisine muhtaç olduğu, bunun Allah için muhal olduğu şeklinde özetleyebiliriz. Bu kelâmî akıl yürütmeye ek olarak Râzî şu delilleri de serdedir. Arşın üzerinde oturan bir kimse ya hareket edebilir ya da edemez. Edebilirse şayet zorunlu olarak yaratılmış olacaktır çünkü hareket etmenin mahalli konumunda olur. Hareket etmesi mümkün değilse, o zaman tıpkı bir kötürüm gibi yerine bağlı olur. Buna göre Müşebbihe'nin tanrısı kötürümden daha kötüdür. Kötürüm yine gözlerini hareket ettirir. Ancak Müşebbihe'nin tanrısı hareket ettiremez. Yine Müşebbihe'nin tanrısı ya bütün mekanlarda ya da tek bir mekandadır. Her mekanda ise aklen kabul edemeyeceğimiz tanrının pis olan mekanlarda da olması gerekecektir. Eğer tam o tek bir mekanda ise onu o mekana ikame eden birisine ihtiyaç duyar. O vakit de başkasına muhtaç olan bir tanrı olur. Şûrâ Suresi'nin 53. ayetinde Allah'ın benzeri olmadığı ifade edilmiştir. Bu ayetin istisna ifade edebileceği gibi mutlak manada bir benzerinin olmadığını da iktiza edebilir. Örneğin miktar, oturma ve renk gibi özellikler dışında onun benzeri yok denildiğinde bu istisna gerçekleştirilebilir. İstisnayı yapmak için bu gibi hususların ifadenin kapsamında olması lazım. Dolayısıyla Allah oturmuş olsaydı bu bakımdan da ona benzeyen birisi olması gerekirdi. Saydığımız özellikler de böyledir ki o zaman ayetin anlamı bozulur. Hakka Suresi'nin 17. ayeti o gün rabbinin arşı üstünde bulunan sekiz meleğin taşıyacağını ifade eder. Buna göre melekler Müşebbihe'nin tanrısını da taşıyacaklardır ki o vakit onların tanrısı yaratılmış olacaktır. Zira yaratan yaratılmış olanı korur. Yaratılmış olan melek ise taşıyamaz durumdadır. Bunun dışında Râzî, bir mekanda olan bir varlığın tanrı olabilmesi için güneş ve ayın da ilah olması gerekeceğini, ancak güneş

ve ayın da hareket halinde olduğundan tanrı olamayacağına Hz. İbrahim'in (s.a.v.) rabbini aradığı kıssayı, İhlas Suresi'ni de delil getirmektedir.

Râzî, Müşebbihe'nin görüşünü nakzettikten sonra insanların müteşabih ayetlerdeki yaklaşımını aktarır. Bazıları müteşabih ayetlerin te'viline uzak durur ve Allah'ın mekandan ve belirli bir cihetten münezzehtir olduğunu belirtir. Ancak Râzî'ye göre bu tutum veya görüş iki yönden zayıftır. Bir kişi Allah'ın mekan ve cihetten münezzehtir olduğuna kesinlikle inanıyorsa aynı kesinlikte de ayette geçen '*istiva*'dan da muradın oturmak olmadığına inanmış olacaktır. Esasen bu da bir te'vildir. Aksi halde Allah'ın mekan ve cihetten münezzehtir olduğunu söylemez de bunda şüphe duyarsa, o vakit Allah'ı tanımamış olur. Ancak şunu belirtirse o bundan müstesna olur: "Allah'ın muradının bu ayetten zahirinden çıkarılan anlamın olmadığını, ayetteki muradın farklı bir anlam taşıdığını sadece hata etme korkusuyla bu muradı tespiti girişmediğimi açık şekilde söylüyorum". Te'vile yanaşmayan kişi böylece Allah'ı tanımamakla suçlanmaktan kurtulur. Ayrıca bu görüşün zayıflığı Arap dili ile açıklanabilir. Kur'ân lafızları Arapça oluşunun gereği ancak Arapçada delalet ettiği manayı murad edebilir. '*İstiva*' kelimesinin de Arapçada istikrar ve istila dışında bir anlamı yoktur esasen. İstikrar anlamını lafza yüklemek imkânsız olduğunda istila anlamını tercih edip lafza hamletmek gerekecektir. Aksi söz konusu olduğunda lafza anlam vermemiş oluruz, bu da caiz değildir. İkinci yaklaşıma göre ise ayet mutlaka te'vil edilmelidir. Zira akıl lafza istikrar anlamını hamletmeyi mümkün görmediğinde istiva lafzının zahiri istikrar anlamına delalet eder. Biz bu durumda her iki delili birden kullanmamız veya bırakmamız, nakle dayalı olanı akla dayalı olana, aklî olanı tercih edip nakli te'vil etmemiz gerekecektir. Birincisi olamaz, zira bir şeyin aynı anda bir mekanda olması ve ondan münezzehtir olması muhaldir. İkinci seçenek de mümkün olamaz çünkü iki birbirine ters olan şeyi birlikte yok hükmünde görmek hatalıdır. Üçüncüsü de aklın naklin temeli olduğundan mümkün değildir. Aklın eleştirisi onunla birlikte nakli eleştirmeyi gerekli kılar çünkü yaratıcının varlığı ve kudreti gibi konular aklî delillerle sabit olduktan sonra naklen sabit olur. Böylece sadece aklın doğruluğuna hükmetmek gerekecek ve nakli de ancak te'vil etme imkânı olacaktır. Devamında Râzî şunu ifade eder. Âlimler istiva kelimesinden istilanın murad olduğunu belirtmiştir. Râzî buna delil olarak 'Bişr kılıç kullanmadan ve kan akıtmadan Irak'ı istila etti' yönündeki şiiri alıntılanmaktadır. İstiva kavramının istila anlamına gelmesinin mümkün olmadığı şu hususlardan hareketle iddia edilebilir: İstila, aciz olduktan sonra kazanmayı ifade ettiği için ki

bu da Allah için imkânsızdır, bir kişinin düşmanı olduğunda ve istilaya uğrayan uğratandan önce mevcut olduğunda ancak ‘falan kişi şunu istila etti’ denebilir. Bu ise yine Allah için mümkün olamaz çünkü arş, Allah’ın yaratmasıyla var olmuştur. Dolayısıyla Allah Teâlâ hakkında istila, bütün mahlûkat üzerine gerçekleşir. Böylece burada salt arşın ifade edilmesi anlamsız olur.

Râzî bu iddialara karşı istilanın, ‘Allah’ın kudreti’ anlamına tefsir edildiğinde bu eleştirilerin ortadan kalkacağı yönünde cevap verir. Örneğin bu konuda Zemahşeri istivayı kinayeye hamledip mülk, iktidar ve güç anlamına geldiğini ifade eder. Zira istiva, arş üzerine gerçekleşir, arş da hükümdarın tahtı anlamındadır. Taht da salt hükümdarla birlikte anlaşılır. ‘Bir kişi ülkeye hakim oldu’ denildiğinde esasen kudret ve mülk kastedilir. Çünkü bu, ‘kişi sahip oldu’ denmesinden delalet bakımından daha belîğdir. Tıpkı ‘falanca kişinin eli sıkıdır’ dendiğinde cimrilik ve ‘falanca kişinin eli açıktır’ dendiğinde cömertliğin kastedildiği gibi.

Râzî’ye göre bu te’vile gidildiğinde Batınîlerin ifade ettiği te’vile kapı aralanacaktır. Zira onlar esasen olmadık ayetlerde te’vile girişmektedir. Örneğin Hz. İbrahim’in Enbiya Suresi’nin 69. ayetinde ateşin ona karşı serin olduğuna dair ifade onlar için ortada bir ateş ve ateşe konuşma olmadan Allah’ın onu kurtarması söz konusudur. Özetle Râzî’nin ifadesine göre ayetler hakkında yapılacak şey de budur. Yani ayetlerde Allah’ın muradını elde etmek için takip edilecek kanun, dikkate alınması gereken yeterli ve aklî bir delilin bulunmadığında Kur’ân lafızlarının tümünün hakiki manasına hamlidir.³⁵⁶

Sonuçta Râzî’ye göre bütün bu olumsuzlukları Allah hakkında düşünmemiz mümkün değil. Dolayısıyla onun aktardığı bu delillerden hareketle bir mekanda olma durumu Allah için söz konusu olamaz. Râzî’nin te’vile müteşabih ayetlerde ve kelâmın ilgi alanına giren Allah’ın isim, fiil, ve sıfatlarında giriştiğini onun bu ayet tefsirinin sonunda kim müteşabih ayetler hakkında bir eser okumayı arzularsa, o *Esâsu’t-takdîs* adlı kitabımızı okumalı yönündeki ifadesinden anlıyoruz.³⁵⁷

Burada yeri gelmişken Goldziher’in konuyla ilgili bir görüşüne değinmekte yarar var. Ona göre Râzî’de te’vilin çıkış noktası aklî deliller ile ayetteki lafızların zahirlerinin çatışmasıdır. Eğer böyle bir durumda yani ayetin anlamının belirlenmesine imkân

³⁵⁶ Bir lafzın hakiki anlamına haml edilmesi gerektiği yönünde bir diğer bilgi için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 331.

³⁵⁷ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 270-273.

olmadığında zorunlu olarak te'vil uygulanır ki Râzî'nin uygulamasında da bunu görüyoruz.³⁵⁸ Goldziher'in belirttiğine göre te'vil, o te'vilin işlevini belirtmek için 'antropomorfik ifadelerin hermenötik dengelemesi' ifadesini kullanır,³⁵⁹ İbn Teymiyye döneminde Eş'ari kelâma belirli sınırlamayla girmiştir. Bundan sonra te'vil, yazılan eserlerle birlikte zaman içerisinde Eş'ari kelâmının vazgeçilmez bir uygulaması veya parçası haline gelmiştir. Böylece te'vil, Eş'ari kelâmın Kur'ân yorumunda ve Goldziher'in ifadesiyle "dogmatik" araştırmasında kendine yer edinmiş ve faktörü haline gelmiştir. Te'vilin özellikle Râzî ile birlikte belli bir meşruiyet kazandığını, en çok onun te'vili ayetleri anlamada yöntem olarak tesis etmeye ve gerekçelendirmeye gayret gösterdiğini ifade eden Goldziher, yine onun uygulamasıyla birlikte te'vilin diğer Eş'ari âlimlerde olduğu gibi çekinceli ve utangaç bir yapıdan çıktığını vurgulamaktadır. Te'vilin Eş'ari âlimlerce tutuk ve suç işleyince gözlerin adeta yere baktığı gibi uygulanması böylece Râzî ile birlikte sona ermiştir. Râzî daha çok te'vilde kendine belirli bir yetki, zorunluluk veya gereklilik ve ruhsat tesis etmiş ve bu yorum yöntemini bir sistematiğini oluşturmuştur.³⁶⁰ Goldziher'e göre Râzî, *Esâsu't-takdîs* başlıklı eserini bütün bunlar için bir fırsat olarak görür ve bu eserinde te'vile ihtiyaç olan müteşabih ayetleri sınıflandırır. Yine Râzî te'vilin teorisini bu eserinde kurmakta ve uygulamasını düzenleyerek kurallara bağlamaktadır.³⁶¹ Goldziher devamında Râzî'nin hadislere karşı tutumunu eleştirmektedir.³⁶²

Öyle görünüyor ki Râzî, ayetin lafzının kastını yani lafzi anlamını zemin olarak algılamaktadır. Yani ayet veya metin üzerine bina edilecek bir yorum veya fazlalıktan (ziyade) bağımsız olarak ayetin lafzından anlaşılan zahir mana onun başlangıç noktasıdır. Bu nokta ise lafzın ilgili olduğu anlamlara hamledilmesine temel teşkil etmektedir. Tefsir ve te'vil böylece ayette mevcut olan kelime, kavram ve ibarelerin kastettiği muradı ortaya çıkarmaktır. Bu murad da tefsir ve te'vilin uygulanması ile elde edilir. Taha Suresi'nin 5. ayetinin zahiri dikkate alınarak yorumsal düzeyde Allah'a mekan izafe edilmiş olabilir ancak ayetin gerçek muradı bu değildir. Râzî'ye göre ise gerçek murada ayetin te'viliyle ulaşılır. Râzî'nin Taha Suresi'nin 5. ayeti tefsirinde yine ona göre belli bir zorunluluktan dolayı

³⁵⁸ Ignaz Goldziher, "Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Razi", *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph Desomogyi, c. V, s. 252.

³⁵⁹ Almanca ifadesiyle 'hermeneutische Ausgleichung der anthropomorphistischen Ausdrücke'.

³⁶⁰ Ignaz Goldziher, *a.g.m.*, c. V, s. 251.

³⁶¹ Ignaz Goldziher, *a.g.m.*, c. V, s. 252.

³⁶² Ignaz Goldziher, *a.g.m.*, c. V, s. 254-261.

kelâmî bir konuya temas etmesi ve bu konuyu amaç olan te'vile ulaşması için etraflıca işleme Suyûtî, Ebû Hayyan ve diğer âlimlerde eleştiri bulan noktadır.

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden hareketle diyebiliriz ki her ne kadar Râzî tefsir ve te'vile eş anlamlılık atfetmiş olsa da, o bu kavramları uygulamada görünür şekilde birbirinden ayırmaktadır.

Son bir örnek olarak Râzî'nin tefsir ve te'vil adına Bakara Suresi'nin 189. ayeti tefsirinde gerçekleştirdiğini aktarmakta fayda var. Müfessir ayetin 'iyilik, evlere arka tarafından girmek değildir' ibaresi hakkında âlimlerin tefsire dair görüşlerini zikretme ve sebep-i nüzul rivayetinden hareketle ayeti tefsir etmektedir. Rivayette bir cahiliye Arap örfü tarif edilmektedir. Kişi bir şeyi elde etmede zorlandığında, evine arka kısmından girip çıkar ve bunu bir sene boyunca sürdürür. Onlara göre bu erdemli ve iyi bir tutumdur. Ayetin ayrıca işaret ettiği adet Arapların hac için ihrama girdiğinde evlerine kapılarından değil de evin arka kısmından girdiklerini içerir. İhramlı iken ön kapıdan girmek onlara göre uğursuzluk getirirdi. Bu cahiliye örfünü tarif eden rivayetin belirttiğine göre ayet bu olaydan dolayı nazil olmuştur.³⁶³ Râzî faydalandığı rivayetlerle ayetin tarihsel bağlamına geri dönmüş ve tefsirin amacını yerine getirmiştir.

Fakat bu olay, hilal ile ilgili olan ayetin başıyla birlikte farklı şeyler ifade etmektedir. Birincisi hilalin değişen durumu hac vaktini belirleme aracı olduğu. İkincisi ise hem hilal meselesi hem evlere arka kısımdan girme konusu aynı anda olduğu için ayette bir arada zikredildiği. Ayetin tefsirine dair üçüncü görüş ise sahabenin ayın durumunun farklılaşması konusunda soru sormaları üzerine ayette sizi ilgilendirmeyen konuları sormayı bırakın ve sizin açınızdan araştırılması daha önemli konulara yönelin mesajının gizlendiği yönündedir. Örneğin evlerinize arka kısımdan girmeyi iyilik olarak görüyorsunuz ama bu böyle değildir gibi.

Ayetin tefsirine ilişkin bilgiler Râzî'ye göre bunlardan ibaret iken, ayet Allah tarafından insanlara bir misal olarak getirilmiştir. Bundan dolayı ayetin kastı onun zahir anlamı olamaz. Müfessirin ifadesine göre bilinen şeyler ancak bilinmeyen yani zanni şeylerle istidlal edilir. Bunun aksi yani bilinmeyeni bilinene delil getirmek yanlıştır. Buna göre bu

³⁶³ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, c. III, s. 135.

âlemin hakîm bir yaratıcısı olduğu delillerle ortadayken, işleri de ancak hikmet üzere yapması mümkündür. Aynısı ayın ışığının değişiminde söz konusudur. Bu da ancak belirli bir hikmet üzere gerçekleşir. Allah da yaptığı her şeyi belirli bir hikmet üzere gerçekleştirmektedir. Bu, bilineni bilinmeyene delil getirmeye bir örnektir. Ancak Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunduğunu bilmediğimiz o işi gerçekleştirenin hakîm vasfı taşımadığına delil getirmek geçersiz olur. Dolayısıyla Allah'ın ifade ettiği 'evlerinize arkalardan girmeniz sizin için iyilik değil' ibaresi iyilik evlerinize kapılarından girmektir anlamına gelmektedir. Ayetteki evlere arkadan girme hususu doğru olan bir yöntemden rücu etmeden ve evlere kapılardan girmek de doğru bir yöntemden kinayedir. Yani burada söylenmek istenenin dolaylı şekilde vurgulanması söz konusudur. Kelâmcılar ayeti kinayeden faydalanarak te'vil etmektedir. Bundan dolayı Râzî'ye göre ayetin tefsirini tercih etmek doğru değildir. Ayetin tefsiri böylece doğru olmayacaktır. Onu tercih etmek de içerisinde mevcut olan tertibi bozmaya götürecektir. Allah'ın Kelâm'ı da bundan münezzehtir. Kinayenin yanı sıra Râzî, ayetin birinci kısmında olan ayın farklı görünüşleriyle ayların tespiti ve evlere arkadan girmenin birbiriyle nasıl bir ilgisinin olduğunu sormaktadır. Bu iki konunun birbiriyle bağdaştırılması için te'vile başvurmaktadır. Râzî, ayetin tefsirine dair ilk üç rivayeti kabul etmese de, sonunda Ebu Muslim'in tefsirine dair rivayeti ayetin kastını elde etmeye yönelik doğru bulmaktadır.³⁶⁴ Öyle görünüyor ki Râzî, bu ayet tefsirinde belagatın bedîi alanının konusu olan kinayeyi kullanarak ve kelâmcıların da ayet hakkında tutarlılık gerekçelerinden faydalanarak te'vile girişmektedir.

Râzî'nin burada tefsir ve te'vil adına gerçekleştirdiği onun bu iki kavramı uygulamadaki yöntemi açısından önemlidir. Râzî ayetle ilgili rivayetlere değindikten sonra müfessirlerin kabul ettiği görüşü reddederek kelâmcıların gittiği yoldan gider ve te'vile başvurur. Bu te'vil de esasen yine Allah ve onun Kelâm'ına ilişkin atfedilemeyecek bir hususu doğru şekilde yorumlama amacı taşımaktadır. Müfessirler Râzî'nin başta ifade ettiği gibi ayetin tefsirinde ayetin sebab-i nüzulünde görülen durumlara hamletmektedir. Bu da ona göre ayetin nazmındaki sözün hoş olmayacak bir duruma gelmesine sebep olmaktadır. Ancak buna rağmen Râzî ayet tefsirinin sonunda Ebu Muslim'in aktardığı rivayeti kabul etmektedir.

³⁶⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 136-137. Yine kelâm ile ilgili bir konuda Râzî'nin ayeti zahiri üzerine bırakmanın doğru olmadığı zira ayetin insanlarda Allah'ın çocuğu olmadığı yönünde şüphe bıraktığı ve bundan dolayı da te'vile gitmek gerektiğini ifade ettiği görülür. Onun bunu Zuhuf Suresi'nin 81. ayeti tefsirinde dile getirir. Bunun için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 225. Müfessire göre bu gibi durumlarda te'vile girişmek herhangi bir cürüm teşkil etmez.

O bu rivayeti akla yatkın bulurken ‘murad’ kavramını kullanmaktadır.³⁶⁵ Bu örnekte de olduğu gibi Râzî tefsirle genel itibariyle ayetin muradını elde etmekte ve buna ya rivayetle ya da lügat ilmiyle elde etmektedir. Te’vil de tefsirin karşısında ayetin zahirde içerdiği muradın Kur’ân’ın bütünlüğüne, onun tabiatına, akideye ve mutabık olacak şekilde doğru yorumlanmasıdır. Râzî bunu gerçekleştirmek için bütün imkânları kullanmaktadır. Dilbilgisi ve kelâmın akıl yürütme kuralları buna özellikle dahildir. Böylece ayete makul bir anlam verilmiş olacaktır.³⁶⁶

Tefsirin tanımı göz önünde bulundurulduğunda, kelâmın tefsirin sınırları içerisinde bulunmadığı ve kelâma dair konuların da böylece ayet tefsirlerinde belirtilmemesi gerektiği söylenebilir. Ancak Râzî’nin ayet tefsirlerinde kelâmın konularına yeri geldiğinde yoğun bir uygulama alanı tahsis ederek tanımın öngördüğü bu alan ayırımına ve tefsir için ihtiyaç olan ilimlerin dışında ilimlere değindiğini belirtebiliriz. Bu nedenle Râzî, Suyûtî tarafından eleştirilmiş ve tefsirin sınırlarına riayetsizlikle tenkit edilmiştir. Eleştiri bağlamında daha önce belirttiğimiz gibi şunu yineleyebiliriz. Eleştiride ifade bulan tefsirin dışında her şeyin varlığıyla esasen aynı zamanda te’vilin de kastedilmiş olabileceği ihtimali karşımızda durmaktadır. Zira te’vil, Râzî’de kelâm ilminin konularını içermektedir. Bu dolaylı olarak eleştiride te’vilin kastedildiğini göstermektedir. Ayrıca kelâmî konuları yeri geldiğinde kelâm disiplininin akıl yürütmesinden faydalanarak nakletmek, tefsirin öngördüğü Allah’ın muradına ulaştırma amacına giderken ‘Allah’ın bu ayetten kastı nedir’ sorusuna doğrudan cevap vermek yerine birincil derecede gerekli ve önemli olmayan konuları aktararak bu soruya sahipsiz şekilde cevap vermeye engel olmaktadır. Eleştiri de esasen bu hususu dile getirmektedir.

Yukarıda Râzî’nin aktardığımız örneklerde te’vile zorunlu gözle baktığı onun aynı zamanda Kur’ân’ın yorumu konusunda göz önünde bulundurduğu bir düşüncesine mebni olduğu söylenebilir. Ona göre Allah Kelâm’ı anlaşılamamaktan berîdir. Zira Allah Teâlâ’nın Kur’ân-ı Kerim’de bir şey hakkında söz söyleyip onunla hiçbir şeyi kastetmediği onun hakkında caiz değildir. Haşeviyye ise bunun tersini iddia etmektedir. Ayrıca bir şeyi ifade etmeyecek bir konu hakkında konuşmak da hezeyandır. Hezeyan da noksanlık olmakla

³⁶⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 137.

³⁶⁶ Râzî’nin nahvi te’vil için araç olarak kullanması için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 172; Yine lafızların te’vili konusuna bir örnek için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XIII, s. 475-476.

beraber bu, Allah için muhaldir. Bunun dışında Allah Teâlâ Kur'ân'ı onun *hüda*, şifa, ve beyan oluşuyla vasf etmiştir. Bu ve diğer iki nedene binaen Kur'ân'ın içerdiği anlamların anlaşılabilir olduğu ortadan kalmaktadır.³⁶⁷ Onun bu düşüncesini *Esâsu't-takdîs*'de de farklı şekilde geçmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılır bir kitap olduğundan ve ayetlerin insanları düşünmeye çağırıldığından anlaşılabilirliği kelâmcılar nezdinde muhaldir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'de bilgi olarak elde edilemeyecek hususların mevcudiyetini fukaha, muhaddis ve sufiler caiz görürken kelâmcılar mümkün görmez.³⁶⁸ Bu düşünceden hareketle tefsirle elde edilemeyen ayetin muradı mecburen te'vil ile sağlanması gerekecektir. Ancak böyle Allah'ın Kelâmı'nın anlaşılabilirliği ortadan kaldırılmış olacaktır. Bu anlayış da onun yeri geldiğinde te'vile zorunlu gözle bakmasını sağlamaktadır.

Bütün bu örnekler bize Râzî'nin ne zaman tefsire ve te'vile başvurduğunu göstermiştir. Görüldüğü üzere genel itibariyle kelâm ile ilgili konularda ve Allah için söz konusu olmayacak konularda meydana gelen te'vil, 'ayetin zahir anlamını aklî veya nakli bir sebepten dolayı terk edip farklı bir anlama hamletmek' şeklinde özetlenebilir. Diğer tarafta Râzî her ne kadar te'vile geniş bir imkân ölçüsü tanımış olsa da, bunu belirli prensiplere bağlamaktadır. Bunların arasında özellikle bir tane kaide vardır ki Râzî'nin te'vile girişme meşruiyetini ondan aldığı ifade edilebilir. Buna göre mütekaddimun âlimlerinin belirtmediği bir te'vili ilk defa ifade etmek caizdir³⁶⁹ ve bir yerde te'vilin ifade edilmesi uygun ise, diğer yerlerde de caiz görülmesi gerekir,³⁷⁰ ancak te'vil uyumsuzluğa ve tenakuza neden olduğunda onun uygulanması doğru ve uygun değildir.³⁷¹ Ayrıca te'vile girişmenin ön şartı lafzın zahirinden ayrılma gerekliliğine uygun ve onunla alakalı bir delilin bulunmasıdır. Ancak böyle zahiri terk etmek mümkündür.³⁷² Diğer taraftan lafızlar anlamlara uygun olduğunda veya lafızların anlamlarını karşıladığında te'vile gerek olmayacaktır. Bu da daha güzel bir sonuç teşkil edecektir.³⁷³ Dolayısıyla ne zaman sözün, zahirine hamledilme imkânı olursa, onun zahirinden farklı bir yöne sarf edilmesine gerek de kalmayacaktır.³⁷⁴ Ayrıca lafız ve

³⁶⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, c. I, s. 385-386.

³⁶⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, s. 224-229. Yine buna yakın bir düşünce için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. I, s. 318.

³⁶⁹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 224; Michel Lagarde, *a.g.e.*, s. 23.

³⁷⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XV, s. 218; Michel Lagarde, *a.g.e.*, s. 34.

³⁷¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 107-108.

³⁷² Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. VII, s. 180; Michel Lagarde, *a.g.e.*, s. 35.

³⁷³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. II, s. 456.

³⁷⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IX, s. 228.

mana arasında genel itibariyle bir münasebet olduğunda te'vile ihtiyaç yoktur.³⁷⁵ Râzî'de te'vil bu prensiplerle belli kurallara bağlanmaktadır.

Özetle te'vilin Râzî'nin temsilcisi olduğu Eş'ari kelâmında ve onun uygulama bulduğu mütekellim tefsir geleneğinde neredeyse belirli bir çerçeve kazandığı, sistematığe kavuşturulduğu ve ayetler üzerinden geniş bir uygulama alanı bulunduğu ifade edilebilir.

Bu başlığın sonunda şu soruyu sormakta fayda var. Râzî burada kelâmın yöntemini mi uygulamakta ya da burada bir bilgi aktarımında mı bulunmaktadır? Bu sorunun cevabını daha sonra *tefsir-kelâm* ayrımını inceleyeceğimiz başlıkta vereceğiz.

D. RÂZÎ'NİN AYET TEFSİRLERİNDEKİ FELSEFÎ BİLGİLER VE TEFSİR DEĞERLERİ

Suyûtî'nin yönelttiği eleştirinin, *Mefâtîhu'l-gayb*'ı incelememiş okuyucularda oluşturduğu olumsuz intiba tefsirin içerisinde tefsir ilmiyle ilgili konuların mevcut olmayıp eserde salt filozoflara ait görüşlerin yoğun olarak var olduğu yönündedir. Ancak aynı şekilde *Mefâtîhu'l-gayb*'ın heterojen içeriği ve Sübkî'nin eleştiriye karşı yapıcı eleştirisi 'Râzî'nin tefsirinde, tefsir dışında her şey var' yönündeki bu eleştirinin 'Râzî'nin tefsiri diğer konularla beraber tefsire dair konular da içerir' şeklinde ifade edilmesine imkân tanımıştır. Râzî'nin tefsir ilminin gereklerini yerine getirdiğini ancak bir o kadar da cesur bir te'vil uygulamasına sahip olduğunu bundan önce görmüş olduk.

Râzî'nin tefsirinde tefsirle ilgili konularla birlikte diğer konuların da varlığı okuyucuya ne şekilde yansıdığı âlimler tarafından farklı şekilde telaffuz edilmiştir. Bu sebeple tefsir eserlerin müfessirlerin diğer ilimlerdeki ilmi birikimlerini yansıtan, yine bu ilimlere bağlılıkları doğrultusunda buna yönelik vasıflarla anılan eserler haline geldiği gayet tabiidir.³⁷⁶ Var olan bu bilgilerden hareketle Râzî'nin tefsiri felsefî-kelâmî karakteri ağır basmış ve diğer ilimleri içeren bir eser olarak tavsif edilmiştir.

³⁷⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. X, s. 306. Te'vil hakkında diğer kaideler için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 365; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XII, s. 24; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 108; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. X, s. 272.

³⁷⁶ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 127.

Bu yönde oldukça zengin konular ihtiva eden *Mefâtihu'l-gayb*'ın içeriği başlıca yedi ana başlıkta sıralanabilir:

- a. Dilbilimsel konular.
- b. Semantik konular.
- c. İ'cazı ilgilendiren konular.
- d. Tefsir ilminin konuları.
- e. Kelâmî ve felsefî konular.
- f. Fıkhi konular.
- g. Diğer konular.³⁷⁷

Konu başlıklarından iki tanesi Suyûtî'nin kabul ettiği bizim de ölçü olarak seçtiğimiz tefsir ilmi tanımında yer almayan konulardır. Râzî, Suyûtî'nin ifade ettiğine göre tefsirde yeri olmayan bir takım konulara, o bunlara tefsir değeri verse de vermese de, temas ederek ona göre tefsir ilmine ait sınırlara riayet etmemiştir. Ancak buna rağmen *Mefâtihu'l-gayb*'ın genel olarak içerdiği konular tefsir eserlerinde mevcut olan konulardır, bunlar: rivayetler, lügat ilmine yönelik tahliller, kıraatler ve senedi hazf olunmuş hadislerdir.³⁷⁸

Buna rağmen *Mefâtihu'l-gayb*'ın bundan önce gördüğümüz üzere kelâma dair konular ve şimdi göreceğimiz üzere filozofların görüşlerini ve bunun sonucunda dolaylı olarak felsefe konularını ihtiva ettiğini de belirtmek gerekir. Bunun sebebi hicri 6. asrın sonunda İslam ilimlerinin zirveye ulaşmasına, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında gerçekleşen tartışmalara, bunların gruplaşmalarına ve filozoflar ile kelâm âlimleri arasında cereyan eden tartışmalara bağlanmalıdır. Bu tartışmalarda Ehl-i Sünnet'in görüşleri geçerlilik kazanmış ve tartışmalar Gazzâlî'nin koyduğu tavır ile sona ermiştir. Böyle bir dönemde telif edilen bir tefsirde,³⁷⁹ ayet tefsirlerinde filozofların görüşleri dolayısıyla felsefî bilgilerin ve mezhepler arası tartışmaların

³⁷⁷ Michel Lagarde, *a.g.e.*, s. 3-14; Ana konu başlıkların alt konu başlıkları hakkında bilgi edinmek isteyen okuyucular için yine bkz. aynı sayfalar.

³⁷⁸ Regula Forster, *Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ānexege am Beispiel Q 53, 1 – 18*, Berlin 2001, Klaus Schwarz Verlag, s. 75.

³⁷⁹ Yasin Ceylan, "Fahredden Râzî'nin Mefâtihu'l-Ğayb Tefsiri Üzerine Bazı Mulâhazalar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1987, sy. 3, s. 48.

yer alması doğaldır. Bundan önce sunduğumuz ayet tefsirlerinde görüldüğü üzere Râzî bu konuda özellikle Mu'tezile'nin ve diğer kelâm firkalarının görüşlerine atıfta bulunmuştur.

Bu başlık altında aktaracağımız bilgiler örnekliğinde göreceğimiz üzere Râzî, tefsirine yansıttığı bu bilgilerle Kur'ân tefsirinin felsefeye ve Antik Yunan geleneğinin akıl yürütmesine ve ilmi mirasına üstün gelip galebe çaldığını ve bu akıl yürütmenin de hatalı olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Nitekim o vasiyetinde onca seneler bütün yöntemleri tecrübe ettikten sonra huzura Kur'ân Yöntemi'yle ulaştığını ifade etmektedir.³⁸⁰ Onun elde ettiği bu huzuru ve ilmi tecrübeyi okuyuculara bu bilgilere yer vererek ve yeri geldiğinde nakzederek adeta Kur'ân'dan elde edilen bilginin daha değerli olduğu edasıyla sunmak istediği ifade edilebilir. Bu uygulamada filozofların bir hayranlığından bahsetmek oldukça güçtür. Durum böyle olunca Râzî filozofların görüşlerini ve felsefî bilgileri eserine dahil etmiş fakat bunu Ehl-i Sünnet akaidinin sağlamlığını ortaya koyma amaçlı gerçekleştirmiştir. Zaten Râzî kendi re'yine düşkün bir insan değil tam tersi Ehl-i Sünnet akaidini delillerle savunmayı önemseyen bir âlim idi.³⁸¹ Bunu da esasen kelâm konularında yaptığı te'villerle muhalif fırkanın görüşlerini çürütmesinden anlıyoruz. Ancak burada şunu ifade etmek gerekir. Ehl-i Sünnet akaidini korumak kelâm ilminin bir görevidir, tefsir ilminin değil.

Şimdi Râzî'nin '*felâsife*' nitelemesiyle ve İbn Sina'dan aktardığı bilgileri tefsirin tanımı ve eleştiri bağlamında değerlendirip bunlara göre tefsir değeri taşıyıp taşımadığına göz atalım ve bu konuda genel bir izlenim edinelim. Yine bundan önce olduğu gibi burada da örnekler çerçevesinde ilerlemeye çalışacağız. Bunu gerçekleştirirken, Râzî'nin filozoflar özelinde incelediği konular hakkında çalışma bakımından önemli olmayan ayrıntılara yer vermeyeceğiz.

a. '*FELÂSİFE*' NİTELEMESİYLE NAKLETTİĞİ BİLGİLER

Bu konuda birinci örneğimiz *Mefâtihu'l-gayb*'ın başındaki "Allah'ın isimleri" bölümüdür. Râzî burada Allah Teâlâ'nın cevher olarak nitelenmesi meselesini ayet tefsiri bağlamında ele almadan incelemektedir. Müfessire göre Allah Teâlâ'yı cevher olarak nitelenmek caiz değildir. Ancak filozoflar Allah'ın zatına cevher kavramını uygun görerek

³⁸⁰ Muhammed Salih ez-Zerkân, *a.g.e.*, s. 619.

³⁸¹ Mahmud Muhammed Hantur, *en-Nesh inde'l-Fahru'r-Râzî*, Kahire 2002, Mektebetu'l-Âdâb, Birinci Baskı, s. 19.

bunu yapmaktadır. Diğer tarafta ise kelâmcılar buna karşı gelmektedir. Râzî bu konuda filozofların delillerini zikrederken kelâm âlimlerinin Müslümanların cevher kavramını Allah Teâlâ'nın zatı için kullanmamaları gerektiği görüşünde birleştiğini vurgulamaktadır.³⁸² Râzî bu örneğin dışında filozofların alemin tek olduğunu ortaya koyan delillerin zayıf olduğunu,³⁸³ *İstiâze*'deki 'isim' kelimesiyle ilgili filozofların Allah Teâlâ'nın zatı bakımından kendine özgü bir ismi bulunmadığına inanmalarını,³⁸⁴ filozofların 'inniyye' kelimesini Allah Teâlâ'ya uygun gördüğünü ve bunda bir sakıncanın olmadığını³⁸⁵ belirtmektedir. Râzî, kelâmî açıdan Allah için kullanılabilir ve kullanılmayacak kavramları filozoflar özelinde incelemesinin dışında *İstiâze*'den çıkarılabilir aklî meseleleri oldukça etraflı şekilde işlemektedir.³⁸⁶ Râzî burada yine filozofların görüşlerine değinir.³⁸⁷ Burada Râzî'nin insanların yalnız kaldığında kalplerinde oluşan hissi duygulardan dolayı eşyaların gerçekte var olup olmadığı konusunda filozofların görüşlerine katıldığı göze çarpmaktadır.

Râzî yeri geldiğinde detaylı açıklamalar gerçekleştirmeden filozofların görüşlerini de reddetmekte ve doğru görüşü nakletmektedir.³⁸⁸ O bu gibi örneklerde filozof ve kelâmcıların arasında gerçekleşen görüş ayrılığına işaret etmektedir. Yine buna benzer şekilde cevher dışında farklı kavramları inceleyen Râzî, bunları Allah Teâlâ adına kullanmanın caiz olup olmadığını düşünmektedir. Sayfalar boyunca devam eden Râzî'nin bu yönde ayetler bağlamında belirtilmeyen incelemeleri daha çok felsefe ve kelâm geleneğinin her daim görüş birliği içerisinde olmadığı gerçekliğini okuyuculara hatırlatmakta ve bu iki grup arasındaki ilmi çekişmeleri yansıtmaktadır. Râzî'nin tefsirin ilk sayfalarında doğrudan "Allah'ın isimleri" gibi kelâmî bir konu ile giriş yapması eserin diğer ciltleri ve sayfaları görmezlikten geldiği takdirde kelâm ile ilgili bir eserin okunduğu hissini uyandırmaktadır ki hatırladığımız üzere Ebû Hayyan'ın yönelttiği tenkit noktaları arasında bu husus da mevcut idi. Râzî'nin bu

³⁸² Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. I, s. 147.

³⁸³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 18.

³⁸⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 132.

³⁸⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 148.

³⁸⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 81-108. Râzî bundan önce *İstiâze*'den çıkarılabilir fıkıhla ilgili konuları sıralar. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 75. Müfessir üçüncü başlık olarak da *İstiâze*'den çıkarılabilir incelik veya latifeleri inceleyen bir başlık ekler. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 109.

³⁸⁷ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 96, 97, 105, 106. Örneğin buralarda Râzî, cinlerin var olduğunu fakat bu var oluşlarını cisim ve beden şeklinde olmadığı konusunu filozofların da görüşünü naklederek tartışır. Râzî "bil ki filozoflardan bir topluluk bu görüşte olanları eleştirir" şeklinde bir başlık açar ve filozofların görüşünü nakleder. Fakat ardından Râzî filozofların görüşünün de doğru olamayacağını iki yönden açıklar.

³⁸⁸ 'el-Hamd' kelimesini etraflıca incelerken sözün arasında filozofların yanlış görüşlerine değinip konuyu incelemeye devam ettiği gibi. Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 246.

incelemeleri doğrudan ayet tefsiri bağlamında yer almadığı için bunların tefsir ilminden ayrı ele alınan konular olduğunu söyleyebiliriz. Keza yine tefsirin tanımına göre bu yönde bilgiler tefsirle ilgisi olmayan konulardır. Ancak bunların bir tefsir ürününde yer alması sınır aşımını beraberinde getirmiştir.

Ayet tefsirleri bağlamında zikretmediği bu konular dışında Râzî'nin, muhtelif ayet tefsirleri bağlamında filozoflardan aktardığı bilgilerin tefsir değerini örnekler üzerinden irdelemeye çalışalım. Bu konuda Râzî Bakara Suresi'nin 30. ayeti tefsirinde filozofların görüşlerinin aksine Allah Teâlâ'nın tüm cüz'iyâtı bildiğini ifade etmektedir. O burada filozoflardan ayrılıp kelâmcılarla aynı yerde durmaktadır.³⁸⁹ Cin Suresi'nin 1. ayeti tefsirinde insanların cinlerin varlığı konusunda ihtilafa düştüğünü ifade etmektedir. Filozofların çoğu ise onların varlığını inkar etmektedir. Bu konuda İbn Sina'nın eserinden cinlerin varlığı konusundaki görüşünü aktaran Râzî, böylece İbn Sina hakkında araştırmalar yaptığını da göstermiş olur.³⁹⁰ Râzî bir diğer örnekte Muminun Suresi'nin 14. ayeti tefsirinde filozofların insanın bölünmez bir şey olduğu görüşünü reddetmektedir.³⁹¹ Enbiya Suresi'nin 35. ayeti tefsirinde ise Râzî, filozofların ruhların ölümsüzlüğü görüşünün 'her nefis ölümü tadacaktır' ibaresiyle geçersiz olduğunu ifade etmektedir.³⁹² Bir diğer örnek olan Bakara Suresi'nin 129. ayeti tefsirinde Râzî, filozofların 'hikmet' kavramını insan gücü nispetinde ilahlaşma olarak tanımladığını belirtmektedir.³⁹³ Râzî yeri geldiğinde bu gibi bilgileri aktarırken son örnekte olduğu üzere salt yanlış görüşleri aktarmayı ve bu esnada detaylı bilgi vermeden o konuya bir hatırlatma mahiyetinde temas etmeyi tercih etmektedir. Ancak durum böyle olsa da bu konular ayetlerin bağlamıyla ilgisi olmayan konular kategorisindedir.

Râzî'nin ayet tefsirlerinde filozofların görüşlerine yaptığı kısa temasın ve bunları reddetmenin yanı sıra onun görüşlerindeki delillerin zayıflığını ortaya koyduğu da görülmektedir. Örneğin bir yerde filozofların insanların nefisleri bedenlerinden önce yaratılmıştır görüşüne dair delillerinin zayıf olduğunu diğer eserlerinde ortaya koyduğunu ifade etmektedir.³⁹⁴ İhlas Suresi'nin 'o doğmadı ve doğurmadı' anlamındaki 3. ayeti tefsirinde Râzî, ayetin Allah'ın doğmadığı ve doğurmadığını ifade ettiğini bildirdikten sonra filozofların

³⁸⁹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 483.

³⁹⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XV, s. 457.

³⁹¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XII, s. 86.

³⁹² Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 442.

³⁹³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. II, s. 354.

³⁹⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. VII, s. 19.

Allah'ın akıl doğurduğunu ileri sürdüğünü belirtmektedir.³⁹⁵ Bu örneklerde gördüğümüz üzere Râzî'de filozofların görüşlerini aktaran, yanlış olanları reddeden ve kelâm âlimleri ile filozofların arasında gerçekleşen tartışmaları nakleden bir tutum mevcuttur. Tefsir tanımımızı göz önünde bulundurduğumuzda esasen bu yöndeki bilgilerin Allah'ın ayetlerde kastettiği murada ulaşmaya katkı sağladığını söylemek oldukça güçtür.

Her ne kadar Râzî genelde filozofların görüşlerini olumsuzlaştırma yoluna gitse de, o yeri geldiğinde haklı gördüğü yerlerde filozofların görüşlerine katılmakta ve bunu da açık şekilde belirtmektedir. Örneğin Râzî Bakara Suresi'nin 30. ayeti tefsirinde ilim ehli kişilerin meleklerin varlığını akıl ile ispat etme konusunda ihtilafa düştüğünü ancak filozofların meleklerin varlığını aklî deliller ile ispat edilebileceği konusunda ittifak ettiğini bildirmektedir. Râzî filozofların bu delillerine, derin ve isabetli araştırmalarına katıldığını ifade etmektedir. Bunun dışında filozofların meleklerin bizzat kendi canıyla kaim cevher olduğu yönündeki görüşüne yer vermektedir. Ayrıca melekler filozoflara göre konuşan beşeri varlıklardan farklıdır.³⁹⁶ Görüldüğü üzere o burada meleklerin varlığını aklen ispat etmede filozoflara katılmakta ve ilim ehli insanların bu konuda ihtilaf ettiğini vurgulamaktadır.

Râzî'nin filozofların görüşlerini '*felâsife*' kelimesi ile tefsirinde aktardığı bilgiler yüzü geçmemektedir. Bu göz önünde bulundurulduğunda, eleştiride yer alan 'filozofların görüşlerini doldurdu' ibaresinin tam olarak gerçeği yansıtmadığı da vurgulanmalıdır. Bu bakımdan eleştirinin bir abartı içerdiği söylenebilir. Bu durumda Râzî'nin tefsirinde filozofların görüşlerine yer verdiği ancak eserini bunlarla doldurmadığı ve bunlara genelde bir hatırlatma mahiyetinde değindiğini, bunu da yaşadığı dönemin şartların gereği yaptığını söylemek daha isabetli olacaktır. Sonuçta diyebiliriz ki Râzî'nin filozoflar hakkında veya '*felâsife*' nitelemesiyle aktardığı bilgiler ve görüşler genel itibarıyla yanlışları bildirme, nadiren katılma ve görüş belirtmeden salt nakil amaçlıdır.

Ayrıca edindiğimiz izlenime göre bu bilgiler ayetlerin anlaşılmasında doğrudan katkı sağlamamaktadır. Dolayısıyla bu bilgilerin tefsirinde genel kültürden öte geçmediği, olmadıklarında bir eksiklik oluşturmayacağı ve bu durumda *Mefâtîhu'l-gayb*'ın tefsir olma özelliği de ortadan kalkmayacağını vurgulayabiliriz. Tefsir ilminin tanımı göz önünde

³⁹⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XVI, s. 413.

³⁹⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 485-486.

bulundurulduğunda bu bilgilerin tefsirin uygulamasında gereksiz yer işgal ettiği ve Murâd-ı İlâhî'ye ulaşmada katkı sağlamadığı ifade edilebilir. Diğer tarafta bu bilgilerin bir ömrün elde ettiği ilmi birikim, gösterdiği ilmi cehd ve gayret sonucu elde edildiği unutulmamalıdır. Ancak tefsir tanımını bağlamında bu bilgiler her halükarda Ebû Hayyan ve Suyûtî'nin belirttiği gibi tefsirin uygulamasında fazlalık olarak karşımızda durmaktadır. Bundan dolayı eleştirinin haklılık payı ortada olup bu nedenle eleştiri tenkit noktalarıyla âlimlerce yinelenmiştir.

Râzî'nin '*felâsife*' nitelemesiyle naklettiği bu bilgilerin yanı sıra ayrıca Ebû Hayyan'a da bir parantez açmak gerekir. Ebû Hayyan'ın tefsirinde muayyen olarak örnek vererek atıfta bulunduğu ve bununla birlikte Râzî'nin bu yöndeki aktarımlarını eleştirdiği bilgiler de vardır. Lokman Suresi'nin 62. ayeti tefsiri buna bir örnek teşkil etmektedir. Ebû Hayyan'ın buradaki eleştiri noktası Râzî'nin ayet tefsirinde Arap dilinin verdiği imkân ve ruhsatlarına istinaden hareket etmediği ve yine onun maksatlarından uzak kaldığı yönündedir. Ona göre Râzî, bu ayet tefsiri bağlamında ifade ettiği sözleri sebebiyle çoğunlukla bilgelerin sözlerine benzerlik göstermektedir.³⁹⁷ Diğer bir eleştiriye göre Râzî'nin En'am Suresi'nin 94. ayeti tefsirindeki sözleri filozofların görüşlerinin aynısıdır. Râzî'nin bu ayet tefsirinde nefis ve ceset arasında mevcut olan bağlantıyı kesildiğinde bu bağlantının bir kez daha sağlamanın yolu olmadığı yorumuna gitmesi buna işaret etmektedir.³⁹⁸ Şura Suresi'nin 5. ayetinin '*tekâdu's-semâvât*' ibaresinde ise Râzî, Ebû Hayyan'ın görüşüne göre Arapların kavrayışının sahip olduğu cihetten uzak ve filozoflar ile onların yolundan gidenlerin sözlerinden alıntılanmış ve elde edilmiş şekliyle söz söylemiştir. Râzî esasen tefsirinde bunlar üzerinde durmuştur.³⁹⁹ Görüldüğü üzere Ebû Hayyan burada Râzî'yi muayyen olarak yorumlarındaki yanlışlarını ve tefsirde yeri olmayan bilgileri aktarmakla eleştirmiştir. Nitekim onun tefsir tanımına ve tefsirinin mukaddimesinde belirttiği tefsirde nelere ihtiyaç olduğu hakkındaki sözlerine göre bu bilgiler fazlalık kategorisindedir.

Ebû Hayyan bununla birlikte filozoflara yönelik ağır eleştiriler de yöneltir. Bunun en güzel bir örneğini Yunus Suresi'nin 27. ayeti tefsirinde buluyoruz. O burada Mısır diyarında durakladığını ve Mısır halkından birçoğunu filozofların bilgisizliği ve cehaletiyle meşgul olduğunu müşahade ettiğini belirtir. Aralarından biri de dışarıdan görüldüğü kadarıyla meşgul

³⁹⁷ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. IV, s. 153.

³⁹⁸ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. IV, s. 187.

³⁹⁹ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. VII, s. 487.

olduğu şeyi reddedip, inkar etmemiştir. Bu Ebû Hayyan'ı çok şaşırtmış, taaccüp etmesine neden olmuştur. Ebû Hayyan, Endülüs'te onların uğraştığı şeyleri inkar ederek ve bu şeylerden uzak olarak büyüdüğünü, bir kişinin mantık ilmine dair bir kitap satın aldığında onu gizli şekilde aldığını ifade etmektedir. O kadar ki İbnu'l-Hakîm olarak bilinen arkadaşı vezir Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman da mantığın kavramları ile konuşmaya cesaret edemezdi. Zira bu o dönem eleştiri sebebiydi.⁴⁰⁰

Bu bilgilerden hareketle Ebû Hayyan'ın ayetlerde filozofların sözlerine ve görüşlerine istinaden yapılan yanlış yorumlara şiddetle karşı olduğu ayrıca insanların onun yaşadığı devirde Endülüs'te mantık ile meşgul olmayı uygun görmediğini belirttiğini ifade edebiliriz. Dolayısıyla eleştirideki filozof görüşleri ibaresi böylece ön plana çıkmaktadır.

Ebû Hayyan'ın da bu ve eleştiriye tanıttığımız bölümdeki eleştirilerine rağmen onun da tıpkı Râzî gibi filozofların bazı konulardaki yanlış görüşlerine değindiği görülmektedir. Bu konuda şüphesiz filozofların en meşhur yanlış görüşü Allah'ın cüz'iyâtı bilmediği yönündedir. Ebû Hayyan da Lokman Suresi'nin 59. ayeti tefsirinde filozofların bu konuda yanıldığını Râzî gibi dile getirmektedir.⁴⁰¹ Buna benzer bir husus yine filozofların bedenlerin varlığından önce nefislerin mevcut olmadığı görüşüne ait delillerin zayıf olduğu bilgisidir. Ebû Hayyan aklî ilimleri ihtiva eden eserlerinde bu görüşlerin zayıflığını serdettiğini belirtmektedir.⁴⁰² Hatırlayacağımız üzere bu bilgiyi Râzî de aktarmıştı. Dolayısıyla Ebû Hayyan da böylece tefsirin sınırlarını aşmakta ve Râzî'de olduğu gibi ayetleri filozofların görüşlerini reddetme imkânı olarak görmektedir. Bu da esasen Ebû Hayyan'ı tefsirin amacı, tanımı, yöntemi ve kendine has yazım dilinden uzaklaştırmıştır. Hele ki onun mukaddimesinde tefsirde ihtiyaç olan hususları saymasından sonra böyle bir yola girmesi ve tefsirin de bir disiplin olarak yöntemi itibariyle filozofları reddetme ve İslam akaidini koruma amacını yerine getirmemesine rağmen yapması belirli bir tutarsızlığı da beraberinde getirdiği düşünülebilir. Ebû Hayyan'ın da böylece ortaya koyduğu tefsirin tanımı gereği hareket etmediği söylenebilir. O filozofların görüşlerine atıfta bulunarak kendisinin yönelttiği eleştiriye hedef olmuştur. Dahası bu yoldan ilerlemeyen Suyûfî aynı zamanda Ebû Hayyan'ı

⁴⁰⁰ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. V, s. 151-152.

⁴⁰¹ Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. IV, s. 150.

⁴⁰² Ebû Hayyan, *a.g.e.*, c. IV, s. 153.

da hedef almıştır. Ancak ne var ki o eleştiriyi ondan alıntılıyarak Ebû Hayyan'ın bu yönünü atlamış ve eleştirisi için onu referans ve kaynak edinmiştir.

Bu başlığın sonunda Râzî'nin ayet tefsiri bağlamında yaptığı bir hataya temas etmek gerekmektedir. Râzî'ye göre ayetler filozofları reddetme, muhalefet veya yalanlama amaçlı indirilmiştir. Ra'd Suresi'nin 3. ayetinde geçen 'bunda düşünen kavim için ayetler var' ibaresi filozoflara muhalefet amaçlı veya onları yalanlama için Allah tarafından indirilmiştir. Ayetin sonundaki 'düşünen bir topluluk için bütün bunlarda elbette deliller vardır' ibaresi Râzî'ye göre filozofların alemde oluşan olayların yıldızların şekillerinde ortaya çıkan çeşitli hallere bağladığı yönündeki düşüncelerini izale için indirilmiş olabilir. Zira Allah Teâlâ bu ifadesiyle zımnen tefekkür etme ve doğruyu bulmada kapıların açık olduğunu ve hatadan dönülebileceğini belirtmektedir ki bu filozoflara da hitap edebilmektedir. Tefekkürü bu doğrultuda sağlam şekilde yapmak gerekmektedir.⁴⁰³ Burada Râzî, filozoflara ait bir görüşü ayetin bir ibaresi ile ilişkilendirmektedir. Fakat bu bilginin de tefsir değeri taşıdığı söylenemez. Ancak bu bilgi bize Râzî'nin Kur'ân'ı tarihsel bağlamından bağımsız gördüğünü doğrulamaktadır. Kur'ân indiğinde filozoflar vahye muhatap olmadığı gibi onlar henüz yoktu. Buna rağmen Râzî ayetlerin onlara hitap ettiğini söyleyebiliyor. Bu da esasen bir anakronizmi, bir tarih yanlışını içermektedir. Ayrıca o filozofların bir görüşünü ayetle ilişkilendirerek de ayetin bağlamında olmayan bir konuyu zikretmiş olmaktadır. Burada esasen eleştirinin belirttiği husus kendini göstermektedir. Bu da ayetlerin asıl maksadından ve bağlamından uzaklaştırılmasıdır. Dolayısıyla eleştirinin bu bilgiyle kendini doğruladığını düşünebiliriz.

Eleştiriyi telaffuz eden Suyûtî özelinde göreceğimiz üzere o, eleştiriyi sağlam bir tefsir uygulamasına mebni ve tefsirin sınırlarını ölçü alarak gerçekleştirme dolayısıyla, örneğin filozofların görüşlerini aktarmadan ayetlerin bağlamına dikkat edip, tefsirden diğer konuları ayırıp eleştiriye kendisinin hedef olmasını önlemiştir.

b. İBN SİNA'DAN NAKLETTİĞİ BİLGİLER

Belirli bir filozofun adını belirtmeden aktardığı bu bilgilerin yanı sıra Râzî'nin tefsirinde İbn Sina bağlamında yer verdiği bilgiler de mevcuttur. Bu bilgiler yer yer aktarım

⁴⁰³ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, c. X, s. 7-8.

mahiyetinde yer aldığı gibi bazen de ayette mevcut bir ibareye açıklık getirmede ek bir bilgi kabilinden de olabilmektedir.

İbn Sina'dan salt nakil mahiyetinde olan bilgilere örnek olarak sesin ve harfin tarifi verilebilir. Râzî, sesin meydana gelişi konusunda İbn Sina'dan sesin ve harfin tarifini aktarmaktadır.⁴⁰⁴ Bu da esasen doğrudan felsefeyle ilgili bir konu değildir. Kaldı ki Râzî bu konuyu tefsirin giriş bölümünün “ses, harf ve bunlara yönelik hükümler” başlığında ele alır, ayet tefsiri bağlamında değil. Râzî ayrıca İbn Sina'nın *Şifa* adlı eserinden feleklerin sayıları hakkındaki görüşünü nakletmektedir.⁴⁰⁵ Bu gibi bilgilerin tefsir ilmine dahil olmadığı, ayetlerin anlaşılmasına katkıda bulunmadığı ve salt nakil kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği bir gerçektir. Dolayısıyla yine tefsir tanımımıza göre bu gibi bilgilerin tefsir eserinde yeri yoktur.

Diğer tarafta Râzî'nin tefsirinde naklettiği felsefî bilgilerin –ölçü aldığımız tefsirin tanımı göz ardı edildiğinde- sözün bağlamı çerçevesinde tamamen yersiz olmadığına dair güzel bir örnek Ahkaf Suresi'nin 15. ayeti tefsiridir. Ayetin ifade ettiği otuz aylık gebelik ve sütten kesilme süresi hakkında Râzî, kendi ifadelerinden sonra filozof Galen ve İbn Sina'dan alıntılarda bulunmaktadır. Ancak bu aktarım ayeti anlamada yardımcı olsa da, Suyûtî'ye göre tefsirde zâid söz kategorisinde telakki edilir. Ayetteki bilgiye göre iki senelik emzirme süresini bu otuz aydan çıkardığımızda ceninin en erken altı ay sonra doğabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır. Râzî işte burada Galen'in hamilelik süresinin en az yüz seksen dört gün olduğunu belirten görüşünü nakletmektedir. Galen'in yanı sıra İbn Sina'nın da bu görüşte olduğunu vurgulayan Râzî, hem ayet hem mevcut görüş ve tecrübelerden hareketle hamileliğin en az altı ay olduğunu ifade etmektedir. Müfessir hamileliğin azami süresi hakkında o zamanın şartlarında kesin bir bilginin mevcut olmadığını belirtmekte ve İbn Sina üzerinden Aristo'nun görüşünü alıntılanmaktadır. Aristo bir kadının hem yedi hem sekiz ayda doğurabileceğini belirtir ve doğumun normal şartlarda dokuzuncu ayda gerçekleştiğini ifade eder. Görüldüğü üzere Râzî, ayetin anlaşılmasında burada filozofların görüşlerini teyit amaçlı kullanmaktadır. Râzî'nin aktardığı bu bilgilerin ayetteki geçen bilgilerden tamamen bağımsız ve yersiz olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak eleştiriye göre ayetler filozof ve diğer kimselerin sözleri ve görüşleriyle tefsir edilmemesi gerekmektedir. Râzî bu bilgilerden sonra

⁴⁰⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 43.

⁴⁰⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. II, s. 476.

yine İbn Sina'dan devamla oldukça detaylı şekilde ceninin kırk güne ulaşan gelişimini altı merhalede aktarır. Onun konuyla ilgili ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisini zikretmesi filozofların görüşlerini vazgeçilmez, rivayetin yerine konumlandırılabilir ve onlara eşdeğer sözler olarak görmediğini göstermektedir.⁴⁰⁶ Kanaatimizce bu bilgiler arasında tefsir değeri taşıyan bilgi İbn Sina'dan alıntılanmış ceninin merhalelerini içerendir. Çünkü ayette hamilelik ve çocuğun emzirilme süresi salt otuz ay şeklinde ifade buyrulmuş Râzî ise bu ibareyi etraflı bilgilerle izaha girişmiş ve bundan önce hamilelik süresi konusunda tecrübeler içeren faydalı bilgileri aktarmıştır. Buna rağmen bu bilgileri tefsir kategorisinde telakki etmemiz mümkün değildir. Zira tefsir esasen başta rivayet olmak üzere ölçüt aldığımız tanımın sınırları içerisinde olan ilimlerin konularından başka bir şey değildir. Buna göre bu bilgilerin dışında kalan tüm bilgiler tefsir değeri taşıyan taşınması bu bilimsel ölçüye göre tefsir kategorisinde telakki edilemeyecektir.⁴⁰⁷ Kaldı ki tefsirin kaynakları konusunda bu bilgiler de verilmemiştir. Bu ve yukarıdaki düşünceler esasen Suyûtî'nin eleştiriyi telaffuz etmesine sebep teşkil etmektedir. Burada tefsirde delilde hata yapanların konumu aklımıza gelmektedir. Dolayısıyla delilin delalet ettiği ve murad ettiği anlam Suyûtî İbn Teymiyye'ye göre doğru olabilir ancak kullanılan delil yanlıştır. Böylece ortaya çıkan anlam da geçersiz sayılacaktır. Bu bilgi Suyûtî için tahrif ve tebdil kategorisinde olup te'vil olarak bile görülemeyecektir.

Râzî'nin İbn Sina'dan aktarımda bulunduğu bir diğer yer de Nur Suresi'nin 35. ayeti tefsiridir. O bu bağlamda Gazzâlî'den sonra İbn Sina'nın detaylı açıklamalarına yer verir. Râzî Gazzâlî'nin insanda beş adet idrak gücünün var olduğu, bunların nûr olduğu, İbn Sina'nın da bu beş müdrikelerin insandaki nefsin algı mertebelerini teşkil ettiği yönündeki ifadelerini alıntılarını aktarır. İbn Sina ayetteki '*mişkât*' kavramını *akl-ı heyûlâ* ve *misbah* kavramını da '*bil fiil akıl*' ile açıklamaktadır. İnsanın bu nefsi, soyut külli bilgilerden hâlî olduğunda *heyûlâ* akıl adını alır ki bu ayette '*mişkât*' olarak ifade edilmiştir. İnsan ruhunun ikinci aşamasında onda nazari ilimleri ortaya koyacak bedihi ilimler oluşmaktadır. Daha sonra insan fitri nazari ilimlerden bil fiil var olmayan nazari ilimleri elde etmektedir. İnsanın nefsi bunu her an ortaya çıkarma gücüne sahiptir, bu da *bil fiil akıl* yani ayette geçen '*misbâh*'tır. Son olarak ise *müstefâd* akıl ile kişi bil fiil var olan zaruri ve nazari bilgilere bakmaktadır. Bu da İbn Sina'ya göre ayette '*nûrun alâ nûr*' şeklinde ifade edilmiştir.⁴⁰⁸ Burada göze çarpan bir

⁴⁰⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 282-283.

⁴⁰⁷ Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu'l-ehzâr fi keşfi'l-esrâr*, c.I, s. 89.

⁴⁰⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XII, s. 243-245.

husus vardır ki o da Râzî'nin İbn Sina'nın bu yorumuna ek olarak kendi görüşünü aktarmamasıdır. Muhtemelen Râzî bu görüşü ne doğrudan yanlış ne de doğru olarak değerlendirmeyi tercih etmektedir.

Enbiya Suresi'nin 33. ayeti tefsiri bağlamında Râzî, yine İbn Sina'nın açıklamalarına yer vermektedir. Ayette yer alan 'yüzerler' fiiline dayanarak İbn Sina, yıldızların konuşan varlıklar olduğunu iddia eder ki bunu da fiilin sonundaki vâv ve nûn harflerine dayandırır. Bu harfler Arapçada akıllı varlıklar için gelir.⁴⁰⁹ Kehf Suresi'nde ifade edilen Ashab-ı Kehf'in üç yüz sene uykuda olmalarını Râzî İbn Sina'nın *Şifa* adlı eserindeki Aristo'nun bir bilgisiyle desteklemektedir. Aristo'nun iddia ettiğine göre Ashab-ı Kehf'in durumuna benzer bir durum da diğer bazı inananların başına gelmiştir. İbn Sina'nın ifadesine göre Aristo'nun bu kastettiği kişiler Ashab-ı Kehf'ten önce yaşamıştır.⁴¹⁰ İbn Sina ve diğer filozoflar dışında ayrıca Râzî, Galen⁴¹¹ ve Aristo'dan⁴¹² da nakillerde bulunmaktadır. Esasen bu son örnekte yine Râzî'nin ayette geçen bir hakikatin anlaşılmasında filozofun bir görüşünü aktarmaktadır. Bu da yine Suyûtî'nin çizmiş olduğu tefsir tanımında sınırlarının aşımını beraberinde getirmekte ve eleştirinin bu yöndeki haklılığını ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla eleştiriye göre ayet tefsirlerinde bu gibi bilgiler ayetin indiği bağlamdan kopmayı beraberinde getirmekte ve kastını yönetsel olarak objektif, sahih ve bağlamında göre uygun ve tutarlı şekilde belirlemeyi güçleştirmektedir.

Ancak bu bilgilerin ayetlerin kastını yani Allah'ın muradını belirlemede asgari düzeyde katkı sağlamadığını ve sağladıklarında da Suyûtî ile İbn Teymiyye'nin ifade ettiği gibi tefsir ilmi geleneğinde delilde hata eden kategorisinde telakki edildiğini görmüş olduk. Bu da esasen eleştirinin anlaşılmasında ve ifade etmek istediği tefsir ilminin kaynakları ile gerçekleşen yorum yöntemi bağlamında önemlidir. Eleştiri bağlamında burada delilin hatalı olması dolayısıyla esasen tefsirin amacından olan bir sapmadan da bahsedilebilir. Bu nedenle ayet tefsirinde müfessirlerce yanlış delilin kullanımı da eleştiri noktası oluşturmuştur.

⁴⁰⁹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 441.

⁴¹⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 119.

⁴¹¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 19, 100, 176; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, 388; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 282; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XVI, s. 35.

⁴¹² Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 424-425; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. II, s. 492; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 119, 170; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 282.

Özetle bundan önce ölçü olarak kabul ettiğimiz Suyûti'nin tefsir tanımında yer almayan kelâm ve felsefe konularını aktaran Râzî'nin tefsirin sınırlarını bilfiil aştığı görülmektedir. Kaldı ki bu bilgilerle yapılan yorum, tefsir ilminin metodunu yansıtmadığı gibi onun yazım diline etki etmekte ve esasen başka eserlerde ele alınması gereken bilgiler olarak karşımızda durmaktadır.

Ancak *Mefâtihu'l-gayb*, içerisinde yoğun olarak var olmayan bu tarz felsefi bilgileri elde etmede tek ve vazgeçilmez bir kaynak konumunda değildir ve olmaması da gerekir. Zira Râzî, kelâmî ve felsefi kavramların anlamlarını belirtmeden filozofların görüşlerini aktarmakta ve tenkit etmektedir. Dolayısıyla bu kavramların anlamlarını bilmeyen bir okuyucu onun felsefe ve kelâm eserlerine başvurmak zorunda kalacak ve ancak ondan sonra konuyu tam anlamıyla kavrayacaktır. Bu bilgiler sadece onun zihin dünyasındaki felsefi-kelâmî etkiyi yansıtmakta ve tefsir ilmi geleneğinin mütakellimin tavrını oluşturmaktadır. Bu, kelâmî-mezhebi tefsirlerin de bir dönüm noktası olarak kabul edilebilmektedir. Ayrıca bu bilgilerin bazı istisnaları hariç genel itibariyle ayetlerin tefsirinde yardımcı bilgi veya doğrudan tefsir değeri taşıyan bilgiler olmadığı daha ziyade felsefe ve kelâm eserlerine atıf mahiyetinde ara cümlelerin içerisinde var olan bilgiler olduğunu söylemek yanlış sayılmayacaktır. Ayet tefsirlerinde yer alan bu bilgileri çıkardığımızda ayet tefsirlerinde herhangi bir eksiklik de oluşmayacaktır.

Râzî'nin aktardığı bütün bu felsefeyle ilgili bilgilere rağmen yine de tefsirinde bazı yerlerde felsefeyle ilgili bilgilerin de bir sınırı olduğunu gösteren açıklamalara yer vermektedir. Örneğin Ali İmran Suresi'nin 45. ayeti tefsirindeki ifadelerinden Râzî'nin tefsirin dışındaki ilimlerden yaptığı bilgi aktarımlarında sınırları aşmadığını anlıyoruz. Ayetin tefsirinde Hz. İsa'nın babası olmadan dünyaya gelebilmesi hakkında filozofların görüşlerini birkaç cümleyle aktardıktan sonra bu bilgilere dair örneklerin felsefe eserlerinde mevcut olduğunu vurgulamakta ve etraflı bilgi vermekten kaçınmaktadır.⁴¹³ Bu örneğin yanı sıra Râzî'nin Bakara Suresi'nin 21. ve 22. ayeti tefsirlerinde ifade ettiği bir hususiyet de onun tefsirde esasen konuyu dağıtmak istemediğini göstermektedir. Râzî ayetin bağlamıyla ilgili konuyu açıkladıktan sonra yıldızların çeşitlerine değinir ve bu konuda hakkında kısa açıklamalarından sonra etraflıca bilgi aktarımın mümkün olduğunu vurgular fakat detaylı bilgi

⁴¹³ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 262.

vermekten kaçınır.⁴¹⁴ Esasen Râzî'nin bu yöndeki ifadeleri de *Mefâtihu'l-gayb*'ı bu yönde bilgilerle doldurmayı amaçlamadığını göstermektedir. Bu da bir nebze de olsa Râzî'yi eleştiriye karşı korumaktadır.

Râzî'nin aktardığı filozofların görüşleri bağlamında son olarak şunları da ifade etmek gerekir. Biz onun bazı ifadelerinden tefsirin sınırlarını koruduğunu bundan önce aktarmıştk. Ancak o buna rağmen neden tefsirin sınırlarına dahil olmayan konulara yeri geldiğinde uzunca yer verip tartışmaktadır? Râzî, Kur'ân'ın metin olarak kendi tarihinden bağımsız anlaşıldığında filozoflara da hitap ettiğini düşünmektedir. Böyle olunca Kur'ân'ın ifadeleri filozofların da yanılgılarına cevap vermektedir. Bunu daha sonra Suyûtî'de de göreceğiz. Râzî'nin bu tavrının ana sebebi onların görüşleri için ayetleri delil olarak kullandığıdır. O bu aktarımlar ile okuyuculara filozofların izlediği yolun yanlış olduğunu ve ayetlerin bu şekilde yanlış görüşler için kullanılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim Râzî filozofların görüşleri için ayetleri delil olarak kullandığını da ifade etmektedir.⁴¹⁵ Bu da bu tespiti doğrulamaktadır. Râzî'nin filozoflarının görüşlerini aktarması salt bir nakilden ibaret olup o, felsefenin yöntemini uygulamamaktadır. Ayrıca Râzî, bu bilgileri tefsir uygulamasının merkezine de yerleştirmemektedir. Onun bu bilgilere yer vermesi eseri tefsir ürünü olmaktan da çıkarmamaktadır. Buna rağmen bu bilgiler tefsirin yazım diline etki etmektedir.⁴¹⁶

E. RÂZÎ'NİN TEFSİR UYGULAMASINDA *TEFSİR-KELÂM* AYRIMI: RU'YETULLAH ÖRNEĞİ

Tezimizin bu başlığında ele alacağımız *tefsir-kelâm* ayrımı eleştiri bağlamında esasen Râzî'nin Kur'ân yorumu hakkında bize çok şey ifade edecektir. Başlığımıza örneğin “Râzî'nin tefsir uygulamasında kelâm: ru'yetullah örneği” denilebilirdi. Ancak daha sonra göreceğimiz üzere Râzî, kendisi için Kur'ân'ın yorumu bağlamında neyin tefsir ve neyin kelâm olduğunu belirterek özellikle eleştiri bağlamında önemli olan bir nüansa işaret ederek

⁴¹⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 431.

⁴¹⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IX, s. 289.

⁴¹⁶ Bir görüşe göre eleştirinin arkasındaki saikler ve sebepler, *Mefâtihu'l-gayb*'ın içerik bakımından hangi yaklaşıma –Sübkî'nin veya Suyûtî'nin- daha uygun olduğu ve hangisini doğruladığını ortaya koyan çalışmalara gereksinim duyulmamıştır. Mustafa Öztürk, *a.g.m.*, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 281. Burada son olarak şu soruyu sormak faydalı olacaktır. Râzî'nin tefsirinden felsefe ve kelâma dair konular veya bilgiler çıkarıldığında geriye tefsir ilmi adına nasıl bir içerik kalacak ve içerik bakımından bir şaheser olan tefsir eseri nasıl bir kimlik kazanacaktır. Bu soru müstakil bir çalışmanın konusunu teşkil edeceği gibi bu konuda şunu söylemek yanlış sayılmayacaktır. Bu bilgiler bir dönemin ilim anlayışını yansıttığından ve bütün eserleri bu karaktere sahip olduğundan tefsirin bundan yoksun olacağını belirtmemiz gerekmektedir.

eleştiriye hedef olmaktan bir nebze kurtulmaktadır. Bu bakımdan başlığın ayrıca ‘*tefsir-kelâm* ayrımı’ ilavesini taşıması oldukça önemlidir. Bu *tefsir-kelâm* veya *kelâm-tefsir* ayrımı Râzî’nin, Kur’ân tefsirinde aktardığı kelâma dair konuların kelâm ilminin yöntemini oluşturmadığı kelâmın sahasına da girmediği düşüncesine sahip olduğu söylenebilir.

Bu konuda örnek vereceğimiz ru’yetullah meselesini Râzî, En’am Suresi’nin 103. ayeti tefsiri bağlamında işlemektedir. O burada doğrudan kelâm ilminde ve kelâm âlimleri nezdinde sem’iyyât bahsine giren ve ru’yetullah olarak bilinen Allah’ın görülebilmesi⁴¹⁷ meselesiyle giriş yapmaktadır.⁴¹⁸ Ona göre bu ayet Allah Teâlâ’nın kıyamet gününde görülebilmesine delalet eder. Eğer ayet bu şekilde sabit olursa, müminlerin Allah’ı kıyamet gününde göreceklerini kesin şekilde ifade etmek gerekir. Râzî bu ifadelerini doğrulamak ve desteklemek amaçlı âlimlerin delil olarak bu ayetten faydalanarak ru’yetullah konusunu ne şekilde serdettiklerini dört başlıkta ele alır. Birinci başlık ayetin Allah’ın görülebilmesine delalet ettiği görüşünü içermektedir. Zira Allah Teâlâ görülemez olsaydı, kendini ayette ‘gözler O’nu idrak edemez’ şeklinde övmezdi. Allah’ın ayette kendini övmesi de ancak onun görülebilir olmasıyla akla uygun hale gelir. Ayrıca, olmayan şey ancak görülemez olandır. Dolayısıyla müminler bu görüşe göre kıyamet gününde Allah’ı görecektir. Mu’tezile ise bu ayete dayanarak Allah’ın görülmesinin mümkün olmadığına hükmetmektedir. Bir şeyi görülmemesiyle övmek ve methetmek makul değildir. Ancak gözler idrak edilebilen bir şeyi göremediğinde bu, o şey için medih sebebidir. Bir şeyin görülemez oluşu onu övüp ona saygı göstermeyi gerektirmez. Ancak bir şey görülebilir olduğunda ve gözler onu idrak edemediğinde bu, Allah’ın büyüklüğüne, kudretine ve gücüne delalet etmektedir. Esasen buna göre ayet, onun zatı bakımından görülebilir olduğuna delildir. Bundan dolayı Allah Teâlâ’nın kıyamette müminler tarafından görülebileceğine inanmak gerekir.

Râzî devamında şunları ifade eder. Ru’yetullah konusunda âlimlerin iki farklı tutumu vardır. Bir kısmı Allah’ın görülebilir olduğunu ve müminlerin onu kıyamet gününde göreceğini bir kısmı da Allah’ın görülemez olduğunu ve müminlerin de kıyamette onu göremeyeceğini belirtmiştir. Buna rağmen Allah’ın görülebileceği imkân dahilindedir, ancak

⁴¹⁷ Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, İstanbul 2011, Ensar Yayınları, Onaltıncı Baskı, s. 75, 351.

⁴¹⁸ Esasen daha sonra üçüncü bölümde Suyûtî’den aktaracağımız alan ayırımına mebni olarak bunu bu şekilde ifade etmemiz bir sakınca teşkil etmemektedir. Zira ona göre her alanın konusu sadece o alanın eserlerinde işlenilmesi gerekmektedir.

onu gören bir mümin yoktur yönünde bir ifade ümmet içerisinde söylenmemiştir dolayısıyla bu görüş tutarlı değildir. Özetle bu açıklamalar ayetin Allah'ın zatının gereği görülebilmesine delalet ettiği ve müminlerin onu göreceğine inanması gerektiği kesinleşmiş olur. Ayetten elde edilebilecek ru'yetullahın hasıl olma ihtimali kesinleşir. Râzî için bu da güzel bir istidlaldir.

İkinci başlıkta Râzî, âlimlerin Allah'ın kıyamette kesin olarak görülebileceği kanaatinde olduğunu belirtir. Bu âlimler görüşlerini şu şekilde temellendirir: 'Gözler onu idrak edemez' ibaresindeki gözlerden kasıt bizzat gözün kendisi değildir. Zira bir yerde bir şeyi idrak eden insandır göz değil. O yüzden 'onu idrak edemez'den kasıt 'görenler onu idrak edemez'tir. Allah buna karşılık 'o bütün gözleri idrak eder' ibaresinde geçtiği üzere görenleri idrak etmektedir. Allah eşyayı gördüğü için görendir. O gören olduğu için kendisinin de görülebilir olması gerekmektedir. Dolayısıyla Allah'ın zatının da görüleceği ve onun kendini de göreceği ortaya çıkmaktadır. Bunu ifade edenler de müminlerin kıyamet günü Allah'ı göreceğini belirtmektedir. Ayet de buna delalet etmektedir. Râzî âlimlerin görüşlerine şunu ilave eder. 'O bütün gözleri idrak eder' ibaresinden kasıt bizzat göz veya görendir. Her iki durumda da Allah'ın kıyamet günü müminler tarafından görüleceği sabit olur.⁴¹⁹

Üçüncü başlıkta görüşleri aktarılan âlimler ise ayetteki '*el-ebşâr*' kelimesi marife olduğu için istiğrak anlamında olduğunu ve bundan dolayı genel anlamda bir olumsuzluğu içerdiğini fakat buradaki görememenin herkesi içermediği görüşündedir. Dolayısıyla bu ayetteki olumsuzluk genel bir ifade içermesi görme fiilinin bu geneli kapsayan ifadeden sadece bazı kişilerde olacağına delalet etmektedir. 'Zeyd'i herkes dövmedi' örneğinde olduğu gibi. Burada kimsenin Zeyd'i dövmediği anlamı çıkmaz, onu bazı insanların dövdüğü anlamı çıkar. Yine 'Hz. Muhammed'e (s.a.v.) herkes inanmadı' denildiğinde de sadece bazı kişilerin ona iman ettiği anlamı çıkar. Ayet de bu şekilde anlaşılmalıdır. Buna göre her göz onu göremez ama bazı gözler onu görebilir anlamı ayetten murad olur. Allah'ı görme fiilinin istisnasız hiç kimse için mümkün olmadığı düşünüldüğünde bu olumsuzluk, genel olması itibarıyla tahsis edilir ki bu da abes bir şeydir. Ancak Allah'ın Kelâm'ını abes ve anlamsız olan anlamlardan muhafaza etmek gerekir.

⁴¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. VII, s. 115.

Dördüncü başlıkta ise Râzî, Dırar b. Amr'ın (ö. 200/815) bu konuda Allah'ın gözlerle değil fakat onun ahirette yaratacağı altıncı bir duyu ile hissedileceği görüşünü nakletmektedir. Ona göre ayette geçen Allah'ın görülemez oluşu göz için tahsis edilmiştir. Ayetin bir duruma tahsisi ise onun dışında kalan durumlarda olabileceğini gösterir. Dolayısıyla Dırar b. Amr'ın görüşüne göre Allah göz dışında bir duyu ile görülür ve mevcut duyular buna müsait değildir. Esasen bu dört görüş Râzî'nin ifadesine göre müminlerin Allah'ı kıyamette görebileceğini serdetmektedir. Bunlar ayetten istinbat edilen ve güvenilen görüşlerdir.

Râzî ayet tefsirinin ikinci meselesinde Mu'tezile'nin Allah'ın kat'î surette görülemez olduğu görüşünü 'hikâye' etmekte ve nakza girişmektedir. Râzî nakzını genel olarak Mu'tezile'nin ayetten elde ettiği istidlalin içerdiği konuların geçersiz olduğunu vurgulayarak gerçekleştirmektedir. Mu'tezile ayette geçtiği üzere Allah'ın müminler tarafından görülemez olduğunu iddia etmektedir. Râzî Mu'tezile'nin bu görüşünü ayet üzerinden nasıl temellendirdiğini ve Allah'ın görülemez olduğunu hangi gerekçelere bağladığını da iki başlıkta aktarmaktadır. Mu'tezile'ye göre göz ile idrak etmek görmekten ibarettir. Zira birisi ben onu gözümle gördüm ama onu idrak edemedim veya ben onu gözümle idrak ettim ama onu göremedim derse, bu söz tutarsız olur. Bu yüzden göz ile idrak etmek görmek anlamındadır. Bu istidlal ile ayette geçen idrak da Allah'ın görülemeyeceği anlamını taşır. Ayetteki bu ifadenin iki yönden umum ifade ettiği anlaşılır. Esasen bir şey istisna edildiğinde bu açıkça örneğin bir kişinin gözü hariç şeklinde telaffuz edilmelidir. Ancak bu şekilde, bir sözün içerisine giren genel bir ifade onun hükmünden istisna edilmiş olur. Mu'tezile'ye göre Allah'ı kimsenin göremeyeceğine delil olan diğer husus da Hz. Ayşe'nin İbn Abbas'ın Peygamberimiz'in Mi'rac gecesinde Allah'ı gördüğü sözünü kabul etmediği ve bunun için bu ayeti delil aldığıdır. Hz. Ayşe'nin bu istidlali ile ayetteki ifade genel olmayacaktır. Çünkü o Arapçayı en iyi bilenlerdendir. Mu'tezile'nin bu konudaki diğer delili de bu ayetten önceki ayetlerin bir övgü olduğu ve bu ayetin de övgü ifadesi içerdiği yönündedir. Aksi söz konusu olsa bağlam kopukluğundan bahsedilmesi gerekir. Bu da Allah'ın Kelâm'ı için söz konusu olamaz. Ancak Mu'tezile bu meseleyi fiil türünden olmamakla sınırlamıştır. Onların ifadesine Allah ayrıca zulmeder, bu da Ali İmran Suresi'nin 108. ve Fussilet Suresi'nin 46. ayetlerine göre terstir. Bundan dolayı onlar sözlerindeki çelişkiyi giderme amaçlı bu fiil türünden olmamak kaydını getirmiştir. Yani fiil türünden olmayan ve yokluğu bir övünme nedeni olan

her şeyin Allah için olması noksanlık oluşturur. Bu yüzden onlara göre Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğu ifade edilmesi zorunludur.

Râzî Mu'tezile'nin ayeti anlama şekline ve ru'yetullah'ı mümkün görmemelerine ayrıca cevap vermektedir. Örneğin o, gözün idraki görmekten ibaret değildir der. Zira idrak aynı zamanda yetişmek manasını da taşır. Râzî bu konuda Şuara Suresi'nin 61. ve Yusuf Suresi'nin 90. ayetini delil getirmektedir. Ayrıca 'falan kişi falancaya ulaştı' veya 'çocuk buluş çağına erdi' dendiğinde de idrak fiili ulaşmak için kullanılır. Görülen bir şey esasen sınırlıdır. Gözler bu sınırlı olanı idrak ettiğinde onu kuşatmış olur. Görme fiili bu bağlamda idrak olarak anlamlandırılır. Görme fiilini gerçekleştiren göz gördüğü şeyin her yerini kuşatamadığında ise bu görme fiilini idrak olarak adlandıramayız. Dolayısıyla ayetteki görme iki türü bulunan bir cinstir. Birincisi kuşatarak görmek ikincisi ise ihata edemeden görmek. İhata ederek görmeye idrak dendiği için idrakin söz konusu olmadığı iddia edildiğinde bu ifade edilen görmenin sadece iki türünden bir tanesini olumsuzlaştırır. Türün olumsuzluğu da cinsin olumsuzluğunu beraberinde getirmez. Bu yüzden Allah'ı idrak edememek onu görememeyi sonuç olarak doğurmaz. Bu açıklama da Râzî'ye göre Mu'tezile'nin sözünü kabul etmemeye delildir. İdrakin görmekten başka bir husus olduğu görüşünü söylediğimizde birisi yukarıdaki dört görüşü geçersiz kılmamızla eleştirecek olursa, Râzî'ye göre buna şöyle cevap verilir. Yukarıda ifade edilen dört görüş bu son örneği değil asıl Mu'tezile'nin görüşünü geçersiz kılar. Zira idrak görmekten daha özeldir. Özel olanı kabul de daha genel olanın kabulünü gerektirir.

Bunun dışında Râzî, Kadı Abdulcebbar'ın da (ö. 415/1025) ru'yetullah hakkındaki delilleri içeren görüşleri nakletmektedir. O burada *tefsir-keîâm* ayırımına yer verir, kendisinin kelâm ile ilgili konusunu tefsir olarak görür ve böylece eleştiri açısından farklı bir duruma düşer. Onun ifadesine göre Kadı Abdulcebbar *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin* başlıklı tefsirinde ru'yetullah'ın nefyine delalet edecek diğer bazı yönleri zikretmektedir. Ancak hakikatte onun bu düşünceleri esasen bu ayete dayanılarak ifade edilmemiştir. Yine Râzî'nin belirttiğine göre Kadı Abdulcebbar'ın bu düşünceleri tefsir ilmiyle ilgisi olmayıp usulün başka bir ifadeyle kelâm ilminin sınırlarına giren yani bu ilmin bir araştırmasını yansıtan bu ilme bir dalış mesabesindedir. Râzî bundan dolayı Kadı Abdulcebbar'ın ayetle ilgisi olmayan bu bilgi ve düşüncelerini aktardığı için bunları nakletmeyi aynı zamanda bunlara cevap vermeyi ve okuyuculara ru'yetullahın sıhhati yönünden bilgiler sunmayı amaçladığını belirtir.

Râzî'nin cümlelerini önemine binaen burada aktarmak istiyoruz. Böylece onun neyi vurguladığını orjinal ifadeleriyle görmüş oluruz:

”المسألة الثالثة: إعلم أن القاضي ذكر في تفسيره وجوها أخرى تدل على نفي الرؤية، و هي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية، ومنفصلة عن علم التفسير و خوض في علم الأصول، ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها، ثم نذكر لأصحابنا وجوها دالة على صحة الرؤية...”

Üçüncü Mesele: Bil ki Kadı Abdulcebbar tefsirinde ru'yetullahın nefyine delalet eden başka vecihler de zikretmiştir. Bu da hakikatte bu ayete bağlılıktan öte onun dışında ve tefsir ilmiyle ilgili olmayan ve ondan munfasıl olan bir şey olmakla birlikte usul yani kelâm ilminin bir araştırmasıdır ona bir dalıdır. Kadı Abdulcebbar bunu yaptığı için biz de nakledip bu düşüncelere cevap vereceğiz. Sonra arkadaşlarımıza ru'yetullahın sıhhatine delalet eden vecihleri de zikredeceğiz.

Râzî'nin burada tam olarak neye kelâm ve tefsir dediği ortaya çıkmaktadır. O esasen ayet tefsirinde ilk iki meselede gerçekleştirdiğinin tefsir olduğunu düşünmektedir. Ancak bundan sonra Râzî, Kadı Abdulcebbar'ın ayet temelinde seyretmeyen aklî delillerine cevap vermek için aynı yolu tercih eder. Zira onun düşüncesine göre Kadı Abdulcebbar'ın ru'yetullah konusundaki ifadeleri aklî delillerden hareketle Kur'ân ve rivayetten uzaklaşan ondan ayrılan sözlerdir. Esasen aynı zamanda Suyûtî'nin eleştirisi bağlamında tefsirde ayetin kastının aklî delillerle ancak rivayetten bağımsız salt aklın temelinde seyreden bir düşünce tarzının yönteminin tenkit edildiğini düşünebiliriz.

Yukarıda özetle aktardığımız Râzî'nin ilk iki meselede tefsir adına gerçekleştirdiği uygulamayı daha yakından analiz etmek onun tefsire bakışı hakkında, *tefsir-kelâm* ayrımı ve Suyûtî'nin eleştirisi bağlamında bu bilgilerin nerede durduğu ve onun neyi kastettiği konusunda önemli ipuçları sunacaktır. Râzî'nin ilk iki meselede yaptığı açıklamalar kelâmın yöntemi içinde mi kabul edilir yoksa bizim kabul ettiğimiz tefsir ilminin tanımını içinde görülebilir mi? Râzî bu iki meselede hangi ilmin yöntemiyle ve bilgi araçlarıyla açıklamalar yapmaktadır?

Râzî bu iki meselede ayete dayanarak aklî istidlale gitmekte ve ayeti ru'yetullaha delil saymaktadır. Kadı Abdulcebbar ise bunun tersini yani tefsir ilmiyle ilgisi olmadan kelâm ile

ilgili düşünceler aktarmaktadır. Dolayısıyla Râzî'nin ayet bağlamındaki ilk iki meseledeki düşünceleri tefsirdir. Râzî ayetteki lafızların doğrudan ru'yetullah ile ilişkili ele alınması gerektiğini, ayetin buna delalet ettiğini ve muradın da bu yönde olduğunu düşünmekte ve bunun da tefsir olduğuna inanmaktadır. Zira onun bu konuda delil olarak rivayetleri vardır. Ayrıca onun tefsir yöntemi de ayetlerin aklî delillerle tefsir edilmesini içermekte idi ve bu, övülecek bir iş yansıtmaktaydı. Dolayısıyla burada mütekellim geleneğinin tefsir anlayışından bahsedebiliriz.

Râzî devamında Mu'tezile'nin iddia ettiği nefyin genel oluşu hakkında yapılan istisnanın delil getirilmesini nefyin genel oluşunu içermediği ve azlık çoğulundan gerçekleştirilen istisnalar ile çeliştiğini belirtmektedir. Râzî, tam tersi umum ifade edeceğine inanıyor, ancak umumun nefyi ile nefyin umum oluşunun iki farklı konu olduğunu ve bu konuda ayetteki lafzın umumun nefyini ifade etmediğine dair istidlale giriştiğini ve bunun özel olanın temellendirmesini gerektirdiğini belirtmektedir. Râzî bu karşı istidlalin dışında Mu'tezile'nin öne sürdüğü diğer delillere de açıklamalar yaparak Mu'tezile'nin sahip olduğu bakış açısının bütün yönlerden geçersiz olduğunu vurgulamaktadır.

Râzî ayet tefsirinin devamında müminlerin kıyamette Allah'ı görebileceğini ortaya koyan ve ispatlayan on bir aklî delil –bunların içerisinde ayetler de var- aktarmakta ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hadisler naklederek ayetin tefsirini sonlandırmaktadır. Bu hadisler Râzî'nin ifadesine göre ru'yetullah konusunda farklılık arz etmektedir. Bu hadislerden bir tanesinde Hz. Peygamber (s.a.v.) insanların ahirette Allah'ı, gece dolunay olduğunda ayın açık seçik görüldüğü gibi görececek ve bundan dolayı da izdihama maruz kalmayacaktır. Yine bir diğer hadise göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Yunus Suresi'nin 26. ayetini okumuş ve ayeti tefsir mahiyetinde güzel olan iyiliğin cennet ve onun ziyadesinin de Allah'ın yüzüne bakmak olduğunu belirtmiştir. Üçüncü bir rivayete göre ise sahabe Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mirac'da Allah'ı gördüğü hususunda ihtilafa düşmüş ancak bu karşı tarafın ne küfre ne de bid'ata ve sapkınlığa düştüğünü iddia etmesine neden olmuştur. Bu da sahabenin Allah'ı görmenin aklen imkânsız olmadığına ittifak ettiğini göstermektedir. Râzî, ru'yetullah konusundaki nakli delillerin bunlardan ibaret olduğunu iddia etmektedir.⁴²⁰ Nitekim burada rivayete yer veren Râzî esasen tefsirin rivayete taalluk eden yönünü uygulamıştır. Bu da aslında Suyûtî'ye göre

⁴²⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. VII, s. 114-122.

tefsirdir. Aklî deliller ile Kur'ân'ın tefsirini gerçekleştiren mütekellimler Râzî için övülecek bir iş yapar ancak diğer tarafta rivayet temelli seyreden tefsir ise Suyûtî'ye göre isabetlidir. Zira o ru'yetullah bağlamında salt rivayetleri nakletmektedir. Bu ona göre en iyi yöntemdir. Dolayısıyla eleştiri bağlamında düşündüğümüzde Suyûtî'nin rivayet olmadan yapılan aklî deliller ile çıkarımda bulunmaya karşı olduğu ifade edilebilir. Râzî bu son meselede tefsir kaynaklarının doğru bir kullanımını yansıtmakta ve Suyûtî'ye göre tefsir adına sahih bir uygulama gerçekleştirmektedir. Yine eleştiri açısından bu uygulama esasen tefsir ilminin sınırları içerisinde düşünülebilir zira onun faydalandığı konular da tefsirdendir. Ancak Râzî, rivayetleri de aklî deliller kategorisinde telakki ettiğinden her halükarda eleştiriye maruz kalacaktır. Burada teorik tefsir bakış açısının ciddi farklar içerdiği de böylece görülmüştür. Örneğin Râzî Suyûtî için alışa gelmemiş olan aklî deliller içerisinde rivayetlere yer verir.

Böylece Râzî'nin kendine göre ilk iki meselede tefsirin sınırlarını aşmadığı düşünülebilir. Ancak biz bu bilginin kelâm ilmiyle ilgili olduğunu kabul edeceksek, Râzî'nin ayet tefsirinde kelâma dair bir meseleye temas etmesini (*lâ tûdrikuhu'l-ebâr ve hüve yûdriku'l-ebâr*) yönündeki lafızların kelâmdaki ru'yetullah ile ilgi ölçüsüne bağlamak gerekecektir. Râzî ayetteki lafızların içerikleri, kapsamları ve delalet ettiği anlamları itibariyle kendi ilmi birikimine dayanarak izah ettiği ölçüde ilgili görmektedir. Onun ayetin ibarelerini ele alırken kelâmî deliller kullanması eleştiride ifade bulan delillerin etrafıca incelendiği tenkit noktasıdır. Suyûtî'nin tefsire teorik bakış açısına göre bu bilgileri bir tefsir eserinin içerisinde işlemek gerekmektedir.

Bundan önceki başlıklarda elde ettiğimiz sonuçları toplamak gerekirse diyebiliriz ki Râzî, felsefe ve kelâm birikiminin yazım dilinin ve üslubunun tefsir ilmine girmesine katkı sağlamış, tefsir ilmi geleneğinde bu, bir dönüm noktası teşkil etmiş Eş'ari kelâmın tefsir bağlamında sergilediği 'aklî delillerle Kur'ân'a yaklaşım' ekol haline gelmesine sebep olmuş ve böylece klasik tefsirin ile Suyûtî, İbn Kesir, Taberi, Ebû Hayyan ve İbn Teymiyye gibi temsilcilerin öngördüğü yönteminden belirgin şekilde ayrılmıştır. Bu nedenle klasik tefsir ilmi geleneğinde Râzî'nin bu tavrı aklî ilim ve aklî delillerin ayet tefsirlerinde kullanılması olarak tabir edilmiş ve eleştirilmiştir. Râzî'nin bu yöntemi ve tefsire teorik bakış açısı nedeniyle onun *tefsir-kelâm* ayrımı ile kendine göre ortaya koyduğu kelâmî delilleri kelâm değil de tefsir ilmi içerisinde telakki ettiğini söyleyebiliriz.

F. KUR'ÂN'IN YORUMLANMASI BAKIMINDAN MÜCMEL-MÜBEYYEN ÖRNEĞİ BAĞLAMINDA *EL-MAHSÛL-MEFÂTÎHU'L-GAYB* İLİŞKİSİ

Râzî'nin Kur'ân'a usulcü kimliğiyle olan yaklaşımına mebni olarak ele alacağımız *el-Mahsûl-Mefâtîhu'l-gayb* ilişkisini tek başlıkta ortaya koymak çalışmamızın hem amacı hem sınırlarını oldukça zorlayacağı aşikârdır.⁴²¹ Bu bakımdan çalışmamızın sınırlarını da göz önünde bulundurarak iki eserde Râzî'nin Kur'ân yorumu bağlamındaki lafızların delaleti anlayışının *mücmel-mübeyyen* kavramlarıyla sınırlı kalacağımızı belirtmek isteriz. Bu sınırlılığın gerekliliği sonucunda lafızların delaleti konusunda külli bir bakış açısının elde edilemeyeceği müsellemidir. Ancak buna karşın Râzî'nin lafızların delaletine yönelik uygulamada ortaya koyduğu bazı örneklerle temas etme imkânına sahip olacağız. Asıl amacımız da iki eserin bu yöndeki ilişkisini örneklerle serdetmektir. Onun teorik boyutunu *el-Mahsûl* uygulamadaki örneklerini ise *Mefâtîhu'l-gayb* başlıklı eseri teşkil edecektir. Suyûtî de bazı âlimlerin usul-i fıkhîtan hareketle Kur'ân'a yaklaştığını açıklasa da, bunu Râzî bağlamında atlamakta veya vurgulamamaktadır.⁴²² Dolayısıyla onun ortaya koyduğu eleştiri, Râzî bağlamında ifade ettiği ve onu aklî ilimler kategorisinde yerleştirdiği bu bilgi göz önünde bulundurulduğunda, eksik kalmaktadır.

a. LAFIZLARIN DELALETİ

Râzî'ye göre metinlere olan bağlılık ancak dilin aracılığıyla mümkündür.⁴²³ Bu anlayışa göre de tefsir, dilden hareketle mümkün olur. Onun '*et-tefsîru mumkinun bihasebi'l-lugati*'⁴²⁴ düşüncesi ve tefsir kavramına getirdiği müphemî açık kılma tanımı⁴²⁵ fıkıh usulünün ve lügat ilminin kaidelerinden hareketle Kur'ân'ı tefsire giriştiğine ve lafızların murad ettiği delaletleri, bu ilmin yardımıyla ortaya koyduğuna dayanak teşkil etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân lafızlarının hangi durumlarda umum, husus, mutlak, mukayyed, mücmel ve mübeyyen olduğu lügat ilminin belirli kurallarına bağlanmıştır.

⁴²¹ Hele ki lafızların delaletleri itibariyle iki eser bağlamında birçok yönüyle ele alınacağı ve bu bizim çalışmamızın sınırlarını oldukça zorlayacağı gerçeği göz önünde bulundurulursa, sadece tefsir ilminin ilgi alanına giren bir başlığı ele almayı tercih ediyoruz. *el-Mahsûl-Mefâtîhu'l-gayb* ilişkisi konusu müstakil bir çalışma genişliğindedir.

⁴²² Celaleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 663.

⁴²³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, c. I, s. 167-168.

⁴²⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, c. I, s. 502.

⁴²⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 341.

Bu durumda Râzî'nin Kur'ân yorumunda lügat ilminin önemli bir işleve sahip olduğunu ifade edebiliriz. Onun bu kavrayışının arkasında dinimizin bilgisine ulaşmada kaynak olan Kur'ân'ın ve *ahbârın* veya rivayetlerin Arap dili, onun sarf ve nahviyle varid olduğu düşüncesi yer almaktadır. Dinimizle ilgili bilgiler de bu ilimlere mevkuftur ve vacipler ancak bunlarla tamamlanabilir. Arapların diline -sarf ve nahvine- ulaşmanın yolu da akıl, nakil veya bunların birinden geçer. Aklın bu eşyalarda herhangi bir mecali, vaz'î oldukları için, yoktur. Vaz'î hususlar da salt aklın idrakiyle elde edilemez. Nakil ise tevatür veya ahaddir. Tevatür olan ilim içerirken diğeri sadece zan ifade eder.⁴²⁶ Burada Râzî için naklin sadece tevatür olduğunda katîlik oluşturduğu fikri görülmektedir. Bu da aynı zamanda onun neden yoğun olarak ayetin ayetle tefsirini tercih ettiğini göstermektedir.

Bunun yanı sıra Râzî'nin tefsirinin mukaddimesindeki “medlûlâtü'l-elfâzi”, “turukun ma'rifeti'l-lugati”, “mine'l-lügati mâ belağnâ bi't-tevâtüri” ve “delâletü'l-elfâzi alâ meânihâ zanniyye” başlıkları bize onun Kur'ân yorumunun dil ve usul ağırlıklı bir karaktere sahip olduğunu ayrıca göstermektedir.

Lafızların delaletine gelince, Râzî'ye göre bunlar vaz'îdir ve her kelime de lafız oluşunun gereği bir şeye delalet etme tabiatına sahiptir.⁴²⁷ Böylece vaz'î olan şeyler salt aklın idrakiyle kavranamaz durumda olacaktır. Lafızların delaleti de buna dahildir. Ancak Râzî, naklin temelini akıl olarak gördüğünü ve bunun sonucunda lafzi bir takım delillere bağlılığın da yakîn ifade etmeyeceğini düşünmektedir. Bu konuda sadece akîl deliller yakîn ifade edebilmektedir.⁴²⁸ Bu durumda, akıl naklin temeli olduğundan, lafzın delaleti vaz'î olduğu için ya nakil ya da akıl kullanılacaktır, bu kaçınılmazdır.

Tek başına delalet genel itibariyle kavli ve fiili olmak üzere ikiye ayrılır. Kavli delalet fiili olandan daha kuvvetlidir. Lafzi delalet tıpkı delilleri gibi yakîn ifade etmezken akîl olanlar eder.⁴²⁹ Dolayısıyla lafızların anlamlara delaleti temel olarak zan içerir zira onlar dilin, i'rabın ve sarfın nakline dayanmaktadır. Bu bilgileri içeren rivayetler de ahaddir ve bunlar da zan ifade eder. Ancak bu ahad rivayetlerin yanı sıra dil, i'rab ve sarfa dair bilgiler içeren tevatür derecesine ulaşmış rivayetler de mevcuttur esasen. Buna rağmen çoğunlukla bu

⁴²⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, c. I, s. 203.

⁴²⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. I, s. 35.

⁴²⁸ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 375.

⁴²⁹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. VII, s. 366; Michel Lagarde, *a.g.e.*, s. 28.

rivayetler ahad kategorisindedir. Zira dil rivayetleri, örneğin hadis ilmi bazı şartlar çerçevesinde ravileri inceleyerek rivayetlere değer verdiği gibi buna benzer şartlar uygulanarak değerlendirilmemiştir. Hadis ilmindeki bu şartlar dil rivayetinde bulunan ravilerde aranmıyor.⁴³⁰ Râzî bu düşünceleri tefsirinin mukaddimesinde dile getirmektedir.

Yakîn ifade eden aklî delillere gelince. Bundan önce müfessirin görevi başlığında aktardığımız mütekellimlerin övülecek bir iş olan Kur'ân'ı, aklî deliller ve dil ile i'raba mutabık olarak yorumladığı bilgisini hatırlatmakta fayda var.⁴³¹ Aklî delillerin yakîn ifade ettiği esasen Râzî'nin akıl naklin temeli olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bundan dolayı nakil ile akıl birbirine muarız olduğunda ikisi birlikte ne doğrulanır ne de yalanlanır, nakil – akıl naklin temeli olduğundan- akla tercih de edilemez. Akılda var olan bir ta'n akıl ve naklin birlikte ta'nını gerektirir.⁴³² Bundan hareketle diyebiliriz ki Râzî için akıl kullanılmadan Arap dili ve rivayet sadece nakledilerek Kur'ân'ın yorumlanması mümkün değildir. Bu da esasen Râzî ve Suyûtî'yi birbirinden ayıran bir noktadır.

Genel olarak delalet, lafzi ve aklî deliller hakkında bilgi verdikten sonra lafızların ne şekilde delalet ettiği üzerinde durmakta yarar vardır. Râzî'ye göre lafızlar temelde mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç yönde delalet eder. Lafız, müsemmanın tümüne delalet ettiğinde mutabakattan, bir kısmına delalet ettiğinde tazammundan veya müsemmanın dışında kaldığında ise iltizamdaki bahsedilir. Mutabakat delaleti vaz'î, tazammun ve iltizam delaletleri ise aklîdir. Zira bir lafız bir müsemmaya vaz olduğunda zihin müsemmadan hareketle lazımını akla getirir. Lazımında olan şey müsemmanın içerisinde ise tazammun, dışında ise iltizamdır.⁴³³ Râzî mutabakat, tazammun ve iltizamı esas aldıktan sonra müfred ve mürekkeb lafız hakkında bilgi verir. Müfred lafız müsemmanın bir kısmına yani cüz'üne delalet etmezken, mürekkeb lafızın her bir cüz'ü bir şeye delalet eder. Müfred lafız, cüz'î ve küllî olmak üzere ikiye ayrılır. Râzî bundan sonra küllîlerin mantık ilmindeki kategorilerine değinir.⁴³⁴ Müfred lafız da isim, fiil ve harf olarak üçe ayrılır. Bunlardan harf, anlamı kendi

⁴³⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 41-42.

⁴³¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 177.

⁴³² Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 375; Yine aklın naklin temeli olduğuna dair bir ifade için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XI, s. 272; Ayrıca naklin akla tercihinin muhal ve aklın naklin temeli yönündeki ifadeler için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, c. I, s. 406; Bkz. ayrıca: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 73; Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 444. Râzî bu dipnottaki benzer bilgiyi esasen farklı bağlamlarda dile getirmektedir.

⁴³³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 219.

⁴³⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 221.

başına yani müstakil şekilde bilinemezdir isim ve fiil ise bilinebilir. Fiil muayyen bir zamana göre belirli bir anlama delalet eder. İsim ise belirli bir zamana delalet etmeden anlam ifade eder.⁴³⁵ Bunun dışında Râzî, müfred lafzı delalet ettiği anlama göre de sınıflandırır. Buna göre lafız ve anlam bir, ikiden fazla olur, bir anlama delalet eden birçok lafızdan ibaret olur veya bunun tersi yani birçok anlama delalet eden tek bir lafız olur.⁴³⁶ Râzî daha sonra uzunca müteradiflik ve eşitlik konularına değinir.⁴³⁷ Bunun dışında Râzî'nin anlayışındaki bir diğer lafız tasnifi lafızların, delalet etmeleri yani medlûlleri bakımından olandır.⁴³⁸

Şimdi Râzî'nin iki eseri göz önünde bulundurarak *mücmel-mübeyyen* kavramları üzerinde duralım. Bununla amacımız iki eserin bu yöndeki ilişkisini ve Râzî'nin Kur'ân'ı yorum metodunda Suyûtî'ye nazaran usulcü kimliğiyle ayetlere yaklaştığını serdetmektir. Gayet tabii bu kavramların fıkıh usulü geleneği ve kaynaklarında geniş bir tartışmayı içermesi bunu bir öz halinde sunmanın zorluğunu beraberinde getirmektedir.

b. MÜCMEL-MÜBEYYEN

Elmalılı Hamdi Yazır'ın da ifade ettiği üzere Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri söz konusu olduğunda ilk olarak mücmelin tebyini akla gelmektedir. Nitekim Râzî de tefsiri, mücmel veya müphem kalan bir ifadenin açıklanması yani tebyini şeklinde tarif etmişti.⁴³⁹ Tefsir ilminin doğrudan ilgi alanına giren *mücmel-mübeyyen* esasen Kur'ân lafızlarının delalet ettiği anlamları ortaya koymaya ilgilidir. Lafzın kapalı oluşu ve açık oluşu yine bir isim olan mücmel ve mübeyyen ile karşılanmıştır. Böylece o lafzın delalet ettiği husus mücmel veya mübeyyen olur. Tıpkı isim, fiil, harf, *âmm* ve *hâss* gibi. Bu lafızlar da yine isimdir ve müsemmaları da yine bir lafızdır.⁴⁴⁰ Mücmel ve mübeyyen bu bağlamda esasen kavli delaletin altına girmektedir. Kavli delalet, delaleti bakımından mücmel ya da mübeyyendir.⁴⁴¹ Mücmel lafız esasen müşterek ile yakından ilgilidir. Şöyle ki lafız eğer iki veya daha fazla anlama vaz olunduyorsa, eşit düzeyde o iki anlama delalet edebileceği gibi eşit olmayacak şekilde farklı düzeylerde de delalet etmesi mümkündür. Eğer aynı anda eşit şekilde birçok anlama delalet

⁴³⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 225.

⁴³⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 227.

⁴³⁷ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 228.

⁴³⁸ Bu konu hakkında bilgi için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 235-236.

⁴³⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IV, s. 341.

⁴⁴⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. V, s. 41.

⁴⁴¹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, c. I, s. 167-168.

ederse, eşit düzeyde o anlamlara delalet eden lafızların tümüne müşterek adı verilir. Bu lafızların her birine müstakil olarak ise mücmel adı verilir.⁴⁴² Böylece bir anlamın birden çok lafza başka bir deyişle bir lafız birden çok anlama vaz edildiyse, o lafızların her birine mücmel ismi verilir. Bu mücmelin beyan ile mübeyyen kılınması da fıkıh usulündeki tefsir kavramının uygulanmasını teşkil etmektedir.

Râzî, *mücmel-mübeyyen* konusunu bir mukaddime ve dört kısımdan oluşturur. Konuya giriş yapmadan önce bazı kavramların izahına girişir ve kavramsal bir çerçeve kurar.⁴⁴³ Burada açıkladığı kavramlar şunlardır: beyan, mübeyyen, müfesser, nass, zahir, mücmel ve müevvel (te'vil).⁴⁴⁴ Râzî, mukaddimesinde kurduğu bu kavramsal çerçeve sayesinde esasen bu kavramların hangi anlamda kullanıldığını göstermiş olur.

Beyan sözlükte, tebyinden müştak olan bir ism-i masdardır. Kelime tef'îl vezninden türetilmiştir. Beyanda bulunan kişi bir şeyi ve onu müşkil kılanın arasını ayırır. Bundan dolayı beyanın, delaletten ibaret olduğu söylenir. Buna örnek olarak beyan, 'falanca şu şekilde güzel bir beyanda bulundu' şeklinde kullanılır. Kişi bu beyan hakkında delaleti de belirtmiş ve beyanında aklî delili de kullanmış olur. Fakihlerin ıstılahında beyan, murada delalet eden o şeydir. Delalet eden bu murad, kendi başına murada delalet etmede bağımsız ve yeterli olmayan bir hitapta gerçekleşir. Buna karşın mübeyyenin iki anlamı vardır. Birincisi beyana ihtiyacı olan ve hakkında beyanı gerçekleşendir. Diğer mübeyyen ise, beyandan müstağni olan hitabın başlangıcıdır (*kelâmen mübteda*).

Diğer tarafta mücmel ise fakihlerin örfünde eşyanın cümlesinden bir şey ifade eden lafızdır. Bu ifade edilen anlam aslında kendi başına açıktır ancak lafız bu anlamı muayyen kılmaz. Örneğin 'bir adamı döv' denmesinin anlamsız olduğu gibi. Zira lafız zaten herhangi bir adamı dövmeyi ifade eder. Ancak bu lafız kendi başına açık değildir. Nitekim hangi adamı döversen döv bu anlama uygun düşer. Buna rağmen *kur*' kelimesi böyle değildir. O temizlik veya hayızlık dönemini ifade eder. *Kur*' kelimesinin sadece lafzı açık değildir. Allah'ın

⁴⁴² Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 229-230.

⁴⁴³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 149.

⁴⁴⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 149-154.

namazı kılın emri de açık şekilde fiilin tek başına vücubunu ifade eder ancak lafzı itibariyle açık değildir.⁴⁴⁵

Müfesserin de mübeyyen gibi iki anlamı vardır. Müfesser birinci anlama göre tefsire ihtiyacı olup hakkında tefsiri aktarılandır. İkinci bir anlama göre müfesser, kendisinin açıklanmasına ihtiyacı olmayan başka bir deyişle kendi başına açık sözün başlangıcı (*kelâmen mübteda*) olması hasebiyle tefsirden müstağni olan bir kavramdır.⁴⁴⁶

Bu bağlamda daha önce aktardığımız ve başlığımızın başında hatırlattığımız Râzî'nin tefsir kavramıyla ilgili örneğini önemine binaen yeniden aktarmakta fayda görüyoruz. Râzî, Ali İmran Suresi'nin 91. ayeti tefsirinde tefsirin sözün tam yani eksiksiz hale gelmesi anlamına geldiğini belirtir. Ancak 'bende on tane var' örneğindeki gibi hangi şeyden on tanenin olduğu bilinmediğinde söz, müphem kalmasıyla eksik anlam taşımış olur. Fakat 'bende on tane dirhem var' denildiğinde müphem kalan cümle açıklanmış olur ki bu da tefsirdir.⁴⁴⁷

Bir diğer kavram da nassdır. Nass, ifadesinin manaya tezahür eden ve bundan daha fazlasını içermeyen bir kelâmdır. 'Kelâm' kaydıyla esasen ondan iki hususu dışarıda tutarız. Birincisi aklî ve fiili delillerin nass olarak isimlendirilmediği ve ikincisi de nass kaydı burada başka bir şeyin bitişmediği bir hitaptan ibaret olduğu için, beyan söz dışında ve nass da ancak söz ile olduğundan, beyan edilmiş mücmel bir lafız nass olarak isimlendirilmez. Yine 'ifadesinin manaya tezahürü' kaydı da mücmeli dışarıda bırakır. 'Namazı kılın' emri bir mücmel oluşturduğu iddia edilirse, hâlbuki Allah namazın vacip oluşunu nass ile emretti, buna şu şekilde cevap verilir. Bu ayet esasen vücub ifade etmesi yönüyle nass olur. Yani ayetin vücub ifade eden yönü mücmel sayılmaz.⁴⁴⁸

Zahir lafza gelince, bu ister tek başına ister başka bir lafızla birlikte ifade bulsun, bir anlama delalet etmede başka bir şeye ihtiyacı olmayandır. Dolayısıyla nass, Râzî'nin lügat bölümünde belirttiği üzere, esasen kullanımının bir tek mananın dışında mümkün olmayan bir

⁴⁴⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 153.

⁴⁴⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 149-150.

⁴⁴⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IV, s. 341.

⁴⁴⁸ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikih*, c. III, s. 151.

lafız türüdür. Zahir, yine lügat bölümüne göre, açık anlamın dışında tercih edilecek bir anlam da içerebilir.⁴⁴⁹

Râzî'nin son açıkladığı lafız ise müevvel veya te'vildir. Bu iki lafız ihtimale ulaştırılan bir delil içerir. Burada lafzın zahirine delalet eden bir anlam zannın galip gelmesiyle elde edilir.⁴⁵⁰

Bu kavramsal çerçeveden sonra Râzî, mücmelin kısımlarına değinir. Birinci kısımda şer'i delil bu bağlamda asıl veya asıldan istinbat edilmiş olandır. Asıl da lafız veya fiildir. Bunlardan lafız olan ile genelde hükmedilir. Bu vaz olduğu mana ile olur, bazı vaz olduğu anlamlar ile olur veya bunun ikisiyle de olmaz. Bunlardan birincisinde lafız, birçok manayı ihtimallidir. Bu durumda lafzın geri kalanlardan evla olarak bazısına hamledilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla lafzın bütün mevcut manaların arasında tek bir müşterek manası tercih edilir, bu da *mütevâti*' lafızdır. Ya da lafız, tek bir mana esas alınmayarak anlaşılır. Bu da *kur*' kelimesi gibi *müşterek* olur.

Mücmelin ikinci kısmı lafzın bir cüz'ünün vaz olunduğu hususta kullanılmasıdır ki bu tahsis edilmiş *âmm* bir lafza benzer. Bu durumlarda mücmel bir sıfat, istisna veya ondan ayrı olan meçhul bir delil söz konusu olur.⁴⁵¹

Üçüncü kısım mücmel ise ilk iki kısımda ifade edilen mücmel gibi değildir. Bu mücmel iki örnekte ele alınabilir. Biri şer'i isimler diğeri ise bunun dışındaki isimlerdir. Nasıl ki biz namazın ifası ile emredildiysek ve bu ismin namaz kılma fiiline ait olduğunu bilmiyoruz, işte bu yüzden burada beyana muhtaç durumdayız. Diğer isimlerin de delillerden hareketle hakikatlerine hamledilmesi caiz değildir. Bu isimlerin lafzı itibariyle mecaz durumları da evla değilse, bu durumda beyana ihtiyacımız olur.

Fiillerde ise durum farklıdır. Fiilin mücerret şekilde vuku bulması onun gerçekleştiğine delalet etmez. Ancak eğer o fiilin o an gerçekleştiğine delalet eden bir şey olursa onun beyanından müstağni oluruz. Eğer fiilin gerçekleştiğine delalet eden bir şey

⁴⁴⁹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 152.

⁴⁵⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 153.

⁴⁵¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 155-156.

olmazsa, o fiil mücmeldir. Örneğin peygamberimizi iki secdeye vardığını görürsek, onun bu gerçekleştirdiğinin namazın fiillerinden olduğunu kavrarız.⁴⁵²

Râzî bu birinci meselede mücmelin kısımlarını aktardıktan sonra ikinci meselede Allah'ın Kelâm'ı ve Rasulullah'ın (s.a.v.) sözlerinde mücmelin vürud imkanını ele alır. Bunun delili de okunan ayetlerde mücmelin bilfiil varlığıdır. Buna karşın inkarcılar abesin Allah için caiz olmadığı ve kelâmın anlaşılacak ya da anlaşılmamak için söylendiğinden hareketle mücmelin caiz olmayacağına hükmeder.⁴⁵³ Bunlardan birincisi yani kelâmın anlaşılacak için telaffuz edilmesi, mücmeli beyan eden şeyin onunla birlikte belirtilmesi veya belirtilmemesi söz konusudur. Birincisi faydasız şekilde sözün uzatılışını meydana getirir. Ancak fesahatte bir şeyin nass ile doğrudan yazıya dökülmesi mücmel lafzın belirtilmesi daha sonra bu mücmelin beyanını da başka bir lafız ile gerçekleştirmekten daha kolaydır. Aynı şekilde insanın bu mücmel beyanından önce ulaşması da esasen caizdir. Ancak bu hayret etmesine sebep olur ki bu da caiz değildir. İkincisi yani sözün, anlaşılmaması için ifade edilmesi batıldır. Zira bu, kelâm ile kavrayış murad edildiğinde ancak lafzın buna delalet etmediği ve bununla birlikte murada delalet eden başka bir şeyin bulunmaması durumunda '*teklîfu mâ lâ yutâk*'tır yani gücün yetmediği bir şeyin yüklenmesidir. Bu da caiz değildir. Her ne kadar bu yönde değerlendirmeler yapılsa da, Râzî buna cevap olarak bu sözün kendi görüşüne göre geçersiz olduğunu zira Allah'ın dilediğini yaptığını ve iradesi doğrultusunda istediği gibi hükmettiğini belirtir.⁴⁵⁴ Daha sonra Râzî, etraflıca mücmelden olduğu zannedilen ancak böyle olmayan hususlara değinir.⁴⁵⁵

Mücmelden olmayan hususları saydıktan sonraki bölümde tıpkı mücmelde olduğu gibi mübeyyeniyi ele alır ve kısımlarına değinir. Mübeyyen, bir manaya tezahür etmede kendi kendine yeterli olan bir hitap şeklidir. Bu da dilin vaz'ıyla alakalıdır veya değildir. Birincisine örnek '*Şüphesiz Allah her şeyi bilendir*' ayetidir. Dilin vaz'ına taalluk olmayan husus ise delillendirme (*ta'îl*) yoluyla ya da delillendirmeye gitmeden beyanın gerçekleşmesiyle olur. Beyanın gerçekleştiği kavram mübeyyen olur.⁴⁵⁶ Mübeyyenin kısımlarından sonra beyanın kısımlarına değinen Râzî, mücmelin söz, fiil veya bunların terkiyle beyan edilebileceğini

⁴⁵² Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 157.

⁴⁵³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 158.

⁴⁵⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 159.

⁴⁵⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 161-172.

⁴⁵⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 173.

belirtir ve bunlara dair örnekler sunar.⁴⁵⁷ Fiilin mücmeli beyan işlevi taşımadığını iddia edenlere karşı bunun böyle olmadığını, aksine fiilin de mücmeli beyan edeceğini delilleriyle serdetmekte ve son olarak bu bölümde beyanın mübeyyen gibi olduğu konusunu işlemektedir.⁴⁵⁸

Daha sonra müstakil bir bölümde etraflıca beyanın vaktini⁴⁵⁹ işleyen Râzî, *mücmel-mübeyyen* bağlamında son olarak mübeyyen leh yani hitap için beyan olan şeyleri ele alır.⁴⁶⁰

Râzî'ye göre beyana muhtaç olan hitabın beyanı zorunludur Râzî'ye göre. Zira esasen Allah'ın o hitap ile neyi kastettiğini ve anlamayı murad eden bir kimse için beyan gerekir. Bunun tersi olsaydı Allah'ın hitabındaki kastının anlaşılmasını istemeyecek olurdu.⁴⁶¹ Esasen kelâmcılar için de bundan önce de aktardığımız üzere Allah'ın Kitabı'nda yaratılmışları için anlaşılmasız olan bir şeyin aktarılması caiz değildir. Râzî bu düşünceyi genel itibariyle müteşabihlerden sayılan huruf-ı mukattaa için dile getirmektedir. Onlar bu konuda ayetleri, rivayetleri ve makul şeyleri hüccet getirmektedir.⁴⁶² Görüldüğü üzere burada esasen yine tefsir geleneğinin mütekellim ekolüne ait bir özelliğe işaret edilir, bu da ayetlere ve onda kapalı bulunan şeylere sırasıyla ayetler, rivayetler ve diğer aklen düşünmeye vasıta olan yani makul şeylerle yaklaşıldığıdır.

Râzî'nin bu düşüncesi Kur'ân'daki mücmel konusunda yinelenir. Allah'ın Kitabı'nda bulunan her mücmelin akılda, Kur'ân'da ve Sünnet'te mutlaka bir beyanı bulunur. Böylece ayetlerde var olan Allah'ın muradının beyan ile bilinmeyeceği konusundan ve böylece faydalı olmamasından uzaklaşmış olur.⁴⁶³ Kur'ân'da mücmel ve müteşabihin varlığı Kur'ân'ın *hüda* özelliğini ortadan kaldırmaz. Esasen onun bu özelliğini muhafaza eden nokta Kur'ân değil de aklî delillerin delaletidir. Zira Hz. Ali'den aktardığı bir sözle esasen Kur'ân'da birçok şeye delaletin olduğu, örneğin kader ve cebr anlayışına delalet eden ayetlerin var olduğunu belirtir. Bu durumda bu mücmel ve müteşabihlerde kendilerinden önce gelen bir muradın tayini söz konusu olmadığına, aklın ve sem'in delaletine dair bütün şeyler

⁴⁵⁷ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 175-179.

⁴⁵⁸ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 180-185.

⁴⁵⁹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 187-218.

⁴⁶⁰ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 219-223.

⁴⁶¹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 219.

⁴⁶² Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, c. I, s. 318.

⁴⁶³ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 326.

hüda sayılacaktır.⁴⁶⁴ Dolayısıyla mücmelin Kur'ân'daki varlığı mümkünken, bunların beyanı da aklî ve sem'î delillerle pekâlâ imkân dahilindedir.

Mücmel ile mübeyyenin tanımı, bunların kısımları ve beyanın mahiyeti hakkında bilgi aktardıktan sonra şimdi *Mefâtihu'l-gayb*'den Kur'ân'daki mücmelin anlaşılması ve uygulamadaki beyanına dair örnekler aktaralım.

Bakara Suresi'nin 187. ayetinde geçen 'orucu geceye kadar tamamlayın' ibaresinin mücmel olduğunu belirten Râzî, bu mücmeli varid olan sahih bir hadisin beyan edebileceğini belirtmektedir. Esasen ayetin anlaşılmasını güç kılan husus ayetin 'ilâ' harfî cer ile gelmiş olduğu ve bunun da nihayet bildirdiğidir. Bu ibare ister mücmel olsun ister olmasın Râzî'nin ifadesine göre bu konuda sahih bir hadis vardır. Buna göre oruç tutan kişi güneşin batmasıyla iftar eder.⁴⁶⁵ Bu da Râzî'nin kısımlarında mücmelin bitişik meçhul bir delil ile beyanına bir örnek teşkil etmektedir.⁴⁶⁶

Bir diğer örnekte esasen *el-Mahsûl* ve *Mefâtihu'l-gayb*'de var olan ifade benzerliği de dikkat çekmektedir. Râzî Bakara Suresi'nin 229. ayetindeki '*et-talâku merratân*' ibaresinin kelâmın başlangıcı (*kelâmen mübteda*') olmadığını ifade etmektedir. Nitekim Râzî *el-Mahsûl*'de mücmel konusunu ele alırken de bu kavramı kullanmıştı. Râzî ayetin tefsiri hakkında kelâmın başlangıcı olmayan '*et-talâku merratân*' ibaresi onun öncesindeki ayetle ilişkili olduğunu ifade eder. Bundan önceki ayette kocanın hanımına yaklaşmamaya yemin etmesi durumunda hanımının dört ay beklemesi gerektiğini ancak bu süre içerisinde kocanın hanımına dönme hakkının mahfuz olduğu vurgulanmıştır. Ancak bu hakkın devamlı veya muayyen bir süreye kadar olup olmadığı belirtilmemiştir. Bu esasen bir nebze mübeyyene muhtaç olan mücmel gibidir. Dolayısıyla Allah Teâlâ bundan önce geçen bir ayeti ondan sonra geçen bir ayetle beyan edip mübeyyen kılmıştır. Yani dönme hakkı esasen iki talaka bağlanmıştır. Böylece dönme hakkı muayyen bir vakte kadar değil iki talak kullanılıncaya dek şeklinde açıklanmıştır. İki talaktan sonra üçüncü talakta ise geri dönüş olamaz. Bu ayetin nazmına mutabık olan güzel bir tefsirdir. Bu tefsir bir kaç yönden evla olsa da bu konuda mücmel ile ilgili olan yönü zikretmekte fayda vardır. Kocaların hanımlarına geri dönme hakkına sahip olduğu ifadesi umum olsa tahsis eden bir şeye ihtiyacı olacaktır. Eğer umum

⁴⁶⁴ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. I, s. 338.

⁴⁶⁵ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 121.

⁴⁶⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkah*, c. III, s. 157.

değilse, mücmeldir zira bu ifadenin içerisinde geri dönme hakkının şartı beyan edilmemiştir. Bu sebeple ayet her halükarda beyana muhtaç durumdadır. Ancak bu boşama hakkının iki olduğunu belirten ayet ondan önceki ayetle birlikte düşünüldüğünde, hem *âmm* bir lafzı tahsis eden ayet belirtilmiş veya mücmel bir ayeti beyan eden bir ayet de mevcut olacaktır. Ayetin bu şekilde anlaşılması böyle anlaşılmamaktan daha evladır zira her ne kadar beyanı, hitabın vaktinden geciktirmek yani sonraya bırakmak caiz olsa da, tercih edilen onun geciktirilmemesidir.⁴⁶⁷ Ayetteki ‘*et-talâk*’ kavramı başlangıç cümlesi olsaydı şayet Râzî’nin ifadesine göre bu beyandan müstağni olan bir hitap çeşidi olacaktı.⁴⁶⁸ Fakat böyle olmadığına ve ondan önceki ayetle ilişkisi olduğuna göre beyanın gecikmesi söz konusudur. Râzî de beyanın ihtiyaç olduğu vaktin gecikmesi hakkında *el-Mahsûl*’de mezhebinin beyanın gecikmesini caiz olarak gördüğünü belirtmektedir.⁴⁶⁹

Râzî’nin bir diğer mücmel örneği de Maide Suresi’nin 1. ayetidir. Bazı âlimlere göre ayetin ‘*uhillet lekum behîmetu’l-en’âmi*’ ibaresini istisna eden ‘*illâ mâ yutlâ aleykum*’ ibaresidir. Birinci ibareyi istisna eden ikinci ibare esasen zahiren mücmeldir. Ancak mücmel bir ibarenin mufassal bir ibareden istisna edilmeyen kısmı da mücmel duruma düşürür. Müfessirler bu konuda istisnadan, bu ayetin sonrasında gelecek meyte, kan, domuz eti ve Allah’ın adından başkasına kesilen bir hayvan ve diğer hayvanların haram kılındığını belirten ayetteki ifadelerin murad olduğu yönünde ittifak etmiştir. Dolayısıyla mutlak olarak helal kılındığı ifade edilen hayvanların haram olması belirli şartlar altında istisna edilmiştir. Ayetin bu yönde istisna edilmesi de essen onun beyanıdır.⁴⁷⁰ Râzî bu ayeti aynı şekilde *el-Mahsûl*’de mücmelin kısımlarını aktarırken dile getirmişti. İkinci kısım mücmel hatırladığımız üzere lafzın bir cüz’ünün vaz olduğu hususta kullanılmaktadır. Böyle bir mücmel için bir istisna, sıfat veya ondan ayrı, bilinmeyen bir delil olabilirirdi.⁴⁷¹ Burada görüldüğü üzere mücmelin izahı konusunda ayette bir istisna gerçekleşmiştir.

Hicr Suresi’nin 87. ayetinde ‘*seb’an mine’l-mesâni*’ ibaresi Râzî’ye göre mücmel için örnek teşkil etmektedir. ‘*Âteynâke seb’an*’ ibaresi yedi ayet, yedi sure veya yedi faydaya ihtimallidir. İbarenin lafzı bunların hangisine delalet edeceği konusuna belirlenmiş bir şey

⁴⁶⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, c. III, s. 325-326.

⁴⁶⁸ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikih*, c. III, s. 150.

⁴⁶⁹ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s.188.

⁴⁷⁰ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, c. VI, s. 115.

⁴⁷¹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikih*, c. III, s. 156.

(*ta'yîn*) yoktur. Bundan sonra Râzî '*mesânî*' kelimesinin sözlük anlamına ve Arapçadaki kullanımına değinmektedir. Bu denli küçük bir ifadenin mücmel olması, lafzında anlamını beyana dair bir delilin bulunmayışı onu açık kılmaya gidecek yolun farklı bir delilden geçtiği konusunda şüphe yoktur. Âlimlerin bu konuda farklı görüşleri vardır. '*es-Seb'ul-mesânî'nin*' Fatiha Suresi olduğu müfessirlerin çoğu tarafından kabul görmüştür. Bunun delili de Peygamberimiz'in Fatiha'yı okuduktan sonra *es-Sebu'l-mesânî* budur dediğidir. Fatiha'nın bu şekilde şöhret kazanması yedi ayet içerdiği sebebiyledir. '*Mesânî*' yani tekrarlanan olarak nitelenmesi konusunda da âlimlerin yedi yaklaşımı vardır.⁴⁷² Râzî'nin burada tefsirin tanımında müphem bir şeyin beyanı konusunu gerçekleştirdiği ifade edilebilir. O burada rivayeti beyan konusunda delil kabul etmektedir. 'Yedi tane verdik' dediğinde neyin verildiği açık olmadığı için burası mücmeldir. Onun burada kullandığı '*ta'yîn*' kavramı da *el-Mahsûl*'de kullandığı tabirlerdendir. Yine bundan önce aktardığımız *el-Mahsûl*'deki mücmelin kısımlarından biri mücmel lafzın birçok anlama gelebileceğidir. Bu da burada söz konusudur.⁴⁷³

Râzî bir diğer örnekte Nahl Suresi'nin 44. ayetindeki '*zıkr*' kelimesinin mücmel özelliği taşıdığını belirtmektedir. Ayette ifade edilen zıkrın indirilişindeki sözün zahiri mücmeldir. Bu da Peygamberimiz'in beyanı yani onun mücmelin beyanına muhtaçtır. Nassın zahiri zıkr olan Kur'ân'ın tümünün mücmel olduğu anlamını gerektirmektedir. Ancak zahirin gerektirdiği bu anlam ile esasen haberlerle Kur'ân arasında tearuz gerçekleştiğinde her zaman zorunlu olarak haberin tercihi söz konusu olacaktır. Çünkü bu anlama göre Kur'ân mücmeldir ve buna delil de bu ayettir. Haber de bu ayetin delaleti ile ona '*mübeyyen leh*'⁴⁷⁴ yani açıklayıcı olur. Mübeyyenin de mücmele öncelik hakkı vardır. Râzî buna cevap olarak şunu ifade eder. Kur'ân'ın bir kısmı muhkem diğer bir kısmı da müteşabihtir. Muhkem de esasen mübeyyen olacaktır ve böylece Kur'ân'ın tümünün mücmel olmadığı anlaşılacaktır. Fakat içerisinde mücmel olan şeyler de vardır. '*Litübeyyine li'nnâsi mâ nüzze ileyhim*' ayeti mücmelin var olduğuna hamledilir. Ayrıca ayetin zahiri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de Allah'ın mükelleflere indirdiği bütün şeyleri beyan eden olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁷⁵

⁴⁷² Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. X, s. 190-191.

⁴⁷³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, c. III, s. 155.

⁴⁷⁴ Râzî'nin mübeyyen lehi işlediği bölüm için bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. III, s. 219-223.

⁴⁷⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. X, s. 248.

İsra Suresi'nin 33. ayetindeki '*illâ bi'l-hakki*' ibaresi de Râzî'nin ifadesine göre mücmeldir. Ayetteki bu ibare mücerret olarak mücmeldir. Zira bu hakkın ne olduğu ve nasıl gerçekleşeceği konusunda bir bilgi yoktur. Ancak ayetin devamında kimin mazlum birisini katlederse, onun velisine kısasın ifası konusunda bir 'sultân' verileceğinden bahsedilir. Dolayısıyla ayet böylece mübeyyen, anlamı da ancak kısas söz konusu olduğunda olacaktır. '*ille'l-hakki*' yani hak dışında ibaresi burada öyleyse kısas ile beyan edilmiştir.⁴⁷⁶

Bütün bu örneklerde iki eserde mücmelin kapalı bir lafız olarak ifade bulduğu ve bunun da farklı şekilde Râzî tarafından açıklandığı görülmektedir. Ayrıca o bu sırada gerçekleştirdiği uygulamaya tefsir adını vermektedir. Dolayısıyla kapalılığı giderme böylece fıkıh usulü bağlamında Râzî'nin ayetler üzerinden gerçekleşmektedir. Bu da yer yer onun fıkıh usulünün yöntemi ve onun içerisinde olan dilin imkânıyla ayetlere yaklaştığını göstermektedir. İki eserin birbiriyle ilişkisi tefsir ve fıkıh usulünün ilim olarak birbirlerine yakın olduklarını, kesişim noktaları içerdiği ve iki ilmin de Kur'ân'ı anlamada birbirlerini tamamladığını göstermektedir. *el-Mahsûl* ve *Mefâtihu'l-gayb* için de bunu söyleyebiliriz. Zerkeşî de tefsir tanımında bu kesişim noktaları vurgulamıştı. Buna göre tefsir, sebab-i nüzul, Mekkî-Medenî bilgisinin dışında kavramları ve ayetleri *muhkem-müteşabih*, *nasih-mensuh*, *umum-husus*, *mutlak-mukayyed*, *mücmel-müfesser* yönüyle inceleyen bir disiplindir. Bu da bize tefsirin âlimlerce fıkıh usulüyle birlikte anlaşıldığını göstermektedir. Eleştiri bu bağlamda, yani Suyûtî'nin Râzî'yi aklî ilimlerin kategorisine yerleştirerek ve fıkıh usulü karakterini atlayarak eksik kalmış ve salt klasik tefsirin tarih ağırlıklı bakış açısıyla yöneltilmiştir. Râzî tefsirinde sunduğu bu karakterle eleştiriye hedef olmaktan kurtulmuştur.

Bu incelemeden sonra Râzî'nin tefsirinde de lafızların delaletine yönelik *el-Mahsûl*'den hareketle bir yaklaşım sergilediği ifade edilebilir. Bunu hem *el-Mahsûl*'de ortaya koyduğu mücmeli beyan etme konusundaki düşünceleri hem beyan, mücmel ve mübeyyene dair kullandığı kavram ve terminolojiden hareketle anlıyoruz. Örneğin o her iki eserindeki kelâmın başlangıcı (*kelâmen mübteda'*) ve *ta'yîn* kavramları bunlardandır. Bu başlıkla ayrıca Râzî'nin Kur'ân yorumunu salt klasik tefsirin bakış açısı, konuları ve bilgi dağarcığıyla ve yine onun tanımıyla incelemenin belirli eksikliği beraberinde getireceğini ortaya çıkmıştır. Eleştiri bu yönde bütüncül bir bakış açısı da sunmamaktadır. Her ne kadar Râzî tarafından

⁴⁷⁶ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. X, s. 395-396.

bazı konular özelinde tefsirin sınırlarında bir aşım söz konusu olsa da o tefsire dair usulün bakış açısından sağlam bir uygulama yansıtmaktadır. Bu bakımdan klasik tefsirin konularından faydalansa da, bu bilgileri salt klasik tefsirin ortaya koyduğu tefsir tanımından hareketle incelemek doğru da olmayacaktır. Nitekim Suyûfî Kur'ân'a fıkıh usulünün bakış açısıyla yaklaşanların olduğunu farkındadır. Böylece ikinci bölümde ölçüt kabul ettiğimiz tefsirin tanımına göre Râzî'nin bu lafızların delaleti bağlamında ayetlere tefsirle yaklaşması daha çok fıkıh usulünün lafız bahsiyle ilgili olduğu ortaya çıkmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
SUYÛTÎ'NİN TEFSİR UYGULAMASI

Bu bölümde Suyûtî'nin tefsiri ne şekilde uyguladığını örneklerle incelemeye çalışacağız. Suyûtî'nin sahip olduğu tefsire teorik bakış açısının uygulamaya ne şekilde tezahür ettiği sorusu burada önem kazanacaktır. Zira eleştirinin telaffuz edilmesi Suyûtî'nin tefsirin uygulamaya yansımalarıyla anlam kazanacaktır. Yani Suyûtî, telaffuz ettiği eleştiri karşısında tefsir ve te'vili Kur'ân'ın yorumunda imkân olarak görürken uygulamadaki sınırları ne şekilde tesis ettiği önem kazanmaktadır. Bu çerçevede ele alacağımız dördüncü bölümde ayrıca Suyûtî'nin yöntemsel ayrımına tâbî tuttuğu tefsir ve te'vil de eleştiride ifade edilen tefsir dışında her şeyin varlığı bakımından değerlendirilecektir.

A. SUYÛTÎ'DE TEFSİRİN UYGULAMASINDA MÜFESSİRİN GÖREVİ

Suyûtî'nin anlayışına göre tefsirin uygulamasında müfessirin belirli bir görevi vardır. Tefsirin öznesi olan müfessir, yani ayetlerden Allah'ın muradını ortaya çıkaran ve bunun için başta lafızların delaletini dilsel bir takım kurallar çerçevesinde olmak üzere ayetlerin tarihsel bağlamlarına geri dönen kişi, bu görevinin dışına da çıkmaması gerekmektedir. Suyûtî, müfessirin bu görevine daha önce Râzî'nin içtihat bağlamında ifade ettiği düşüncelere benzer şekilde temas etmektedir. Ona göre müfessir, fûrû-ı fıkha nadir olarak ihtiyaç duymakta ve onunla nadiren meşgul olmaktadır. Dolayısıyla müfessir açısından fetva vermek de bu nedenle tehlikeli bir uygulamadır. Müfessirin ayetlere anlam verme görevi ile fetva vermesi görünür şekilde ayrılması gerekmektedir. Fetva vermedeki mevcut bağlayıcılık ayetlere anlam vermede söz konusu olduğunda ciddi bir problem ile karşı karşıya kalınacaktır. Zira ayetlere yüklenen anlamlar 'normatif' bir değer taşımamaktadır.⁴⁷⁷ Durum böyle olunca müfessirin yegâne görevi ayetlere anlamlar yüklemek olacaktır. Ancak bu anlamların normatif sonuçlar doğurmaması da bu bağlamda önemlidir. Yani müfessirin esas vazifesi fetva vermek değil, ayetlerin indiği andaki kastını ve Allah'ın ayetlerle muradını araştırmaktır.

Suyûtî'nin bu düşüncesi daha önce Râzî'nin aktardığı müfessirin ayetten hüküm çıkarma görevinin bulunmadığı düşüncesine benzerlik göstermektedir. Bu iki husus da

⁴⁷⁷ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 774; Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 138. Paçacı'nın ayetlere anlam vermenin fihri bir uygulama olmadığından hareketle özellikle vurguyu tefsirin normatif bir ilim olmadığına yapmaktadır.

müfessire ait görevin dışındadır. Suyûtî buna rağmen müfessirlerin tefsir geleneğinde Kur'ân'a farklı açılardan yaklaştığını vurgulamaktadır.⁴⁷⁸

Müfessirin ayetlere anlam verme görevi sırasında ayetlerin bağlamına hangi şartlar altında bağlı kalması gerektiği de önemlidir. Suyûtî müfessirin tefsir uygulamasını mahza Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeden aktarılan rivayetlere bağlı olarak gerçekleştirmesi gerektiğini ve uygulamasını sadece bununla sınırlaması gerektiğini ifade etmektedir. Müfessir buna zorunlu olmakla beraber, bu onun için yeterli olacaktır. Dolayısıyla buradan ayrıca tefsirin sınırlarının rivayetler tarafından belirlendiği hususu ön plana çıkmaktadır. Bu doğrultuda müfessirin görevi de bu sınırlara muvafık olup bunlara tâbî olacaktır. Suyûtî'ye göre ehil bir müfessirin rivayetler bağlamında yapabileceği tek şey bunlar arasında tercihtir. Buna rağmen müfessirin rivayetlerin nakli ve tercihi dışında fazlalık sayılacak bir sözü (*kavl-i zâid*) ilave etmesi de yanlış olacaktır. Ayrıca bu tercih sahabeden gelen rivayetler arasında ancak ihtilaf söz konusu olduğunda mümkündür.⁴⁷⁹ Suyûtî'nin bu düşüncesine göre müfessirin görevi sınırlanmış olacak müfessir tefsir uygulamasında rivayet dışında bir bilgi kaynağına yer veremeyecektir. Onun bu teorik düşüncesine *ed-Dürri'l-mensûr*'da şahit oluyoruz. Biz bu eserinde daha sonra sadece ayetlerin tarihsel bağlamına geri götüren rivayetlerin aralarında tercihe gidilmeden ve fazlalık bir söz söylenmeden nakledildiğini göreceğiz.

Müfessir ayetlere bağlamlarına belirli şartlar dahilinde bağlı kalarak anlam verme görevini yerine getirirken belirli bir donanıma sahip olması gerekmektedir. Bu donanım da belirli disiplinleri içerir. Bunlar da ayetlerin tefsirinde vazgeçilmezdir. Suyûtî'nin tefsirde belirli ilimleri şart koşması tefsirin uygulamasında ortaya çıkabilecek özneliği engellemeye mebnidir. Böylece tefsir uygulamasında müfessirin özneliği sınırlanmış olacaktır. Suyûtî'nin saydığı bu ilimler arasında rivayetin de ilim olarak belirtildiği görülmektedir. Bunun sebebi de esasen diğer ilimlerin yanı sıra rivayetlerin tefsire bir çerçeve sağladığıdır.⁴⁸⁰ Bu donanıma göre ayetlere anlam vermek isteyen müfessir dil, nahiv, sarf, iştikak, meani, beyan, bedî,⁴⁸¹ kıraat, usul-i din, usul-i fıkıh, sebab-i nüzul ve kıssalar bilgisi, nesih, fıkıh, mücmel ve müphem lafızları açıklayan hadisler ve son olarak mevhibe ilmine sahip olması

⁴⁷⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 662-666.

⁴⁷⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *Kaţfu'l-eshâr fî keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 91; Mehmet Suat Mertoğlu, *a.g.md.*, *DİA*, c. XXXVIII, s. 198. Gazzâlî'ye göre rivayetleri salt nakleden müfessir duyucu ve nakledici olmaktan kurtulamaz. Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 38.

⁴⁸⁰ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, s. 137.

⁴⁸¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 771.

gerekmektedir.⁴⁸² Suyûtî'nin ifadesine göre bu ilimlerin tümü birer alet menzilesindedir. Müfessir de ancak bu ilimleri tahsil ettikten sonra görevini ifa edebilecek durumda olacaktır. Kim Kur'ân'ın ayetlerini bu ilimlere sahip olmadan tefsire girişirse, ayetleri yasak olan re'ye göre tefsir etmiş olur. Ancak müfessir tarafından bu ilimlerin tahsili söz konusu olduğunda re'y ile tefsirden bahsetmek mümkün olmayacaktır.⁴⁸³ Kur'ân'ı tefsir etmek isteyen bir kişi için bu ilimlerin tahsil şartı ayetlerin salt ehil kişiler tarafından tefsir edilebileceğini teminat altına almakla ilgilidir. Bu da ayetlerdeki anlamların tahrifini engelleyecek ve söz konusu bu donanım ile ölçsüz yorum imkânı da ortadan kalkacaktır.

Suyûtî'nin müfessirin donanımı hakkındaki bu bilgilerin karşısında Râzî'nin Ali İmran Suresi 7. ayeti tefsirinde aktardığı görüşleri tekrar hatırlamakta fayda var. Râzî'ye göre mütekellimler "Kur'ân'ın anlaşılması"nda aklî delilleri kullanır. Bunu gerçekleştiren mütekellimler övülecek bir iş yapar. Onlar Kur'ân'ı ancak bu aklî delillere mutabık, dil ile i'raba uygun şekilde tefsir eder. Mütekellimler bu aklî delilleri Allah'ın zatı, sıfatları ve fiillerinin marifetine vesile bilir. Müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında ise Râzî, usul, lügat ve nahiv bilgilerini saymaktadır. Bunlara sahip bir müfessir, Allah'ın en yüksek dereceye koyduğu kişiler arasında olabilecektir, ancak bunları bilmeyen bir müfessir ise, Allah'a en uzakta olan birisi olacaktır. Bu bilgilere sahip olmayan bir müfessir ise Râzî'ye göre Kur'ân'ı kendi görüşüne göre tefsir eden ve Rasulullah'ın (s.a.v.) ateşle uyardığı müfessirdir.⁴⁸⁴ Suyûtî toplam on beş ilim ve bunların arasında rivayeti de sayarken, Râzî, rivayeti ilim olarak saymaz ve fıkıh usulü başta olmak üzere dil ilmine vurguda bulunur. Dolayısıyla her iki müfessir de Kur'ân-ı Kerim'in sahih tefsiri için belirli ilimlerin tahsilini şart koşmaktadır. Fakat ikisini birbirinden ayıran nokta ise rivayet ve ilimlerin sayısıdır. Râzî ve Suyûtî bu ilimlerden soyutlanmış şekilde tefsiri uygulayan müfessirin ateşle uyarıldığını ifade etmektedir.

⁴⁸² Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 772; Suyûtî *el-İtkân*'da aktardığından farklı olarak *et-Tahbîr*'de müfessirin tahsil etmesi gereken söz konusu bu ilimleri te'vile girişmek için şart koşmaktadır. *El-İtkân*'dan aktardığımız üzere ise Suyûtî, bu ilimlerin tefsiri uygulamak isteyenler tarafından tahsil edilmesi gerektiği yönünde bilgi vermektedir. Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, s. 328-329.

⁴⁸³ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 773; Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, s. 329-330.

⁴⁸⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IV, s. 177.

B. SUYÛTÎ'DE TEFSİRİN UYGULAMADAKİ SINIRLARI

Suyûtî'nin öngördüğü tefsirin sınırlarını hem *et-Tahbîr* başlıklı eserinden hem onun kabul ettiği tefsirin tanımından elde edebiliriz. Suyûtî'nin müfessirin donanımı olarak saymış olduğu bu ilimlerin bazılarının tefsir tanımında mevcut olduğunu hatırlarsak, tanımındaki bu ilimlerin aynı zamanda tefsirin sınırlarını oluşturduğunu ifade edebiliriz. Buna göre müfessir tanımında ifade edilen bu ilimlerden istifade ederek ayetlerin anlamlarını serdedecektir. Tefsirin uygulaması böylece müfessirin insan gücü nispetinde gerçekleşecek ve Kur'an-ı Kerim'in delalet eden muradı ortaya konacaktır.⁴⁸⁵ Böylece tefsirin uygulamadaki sınırları bu ilimler tarafından doğrudan belirlenmektedir.

Ancak Suyûtî'nin tefsir uygulamasında göreceğimiz üzere esasen tefsirin sınırlarını çizen en temel husus rivayettir. Zira rivayet, burada Suyûtî örneğinde ayetleri anlamada ve onların delalet ettiği muradı ortaya koymada ihtiyaç olan klasik tefsirin dil ve tarihsel konularını içeren ve yeterli olan bir kaynak özelliği taşıyacaktır. Dolayısıyla bunun dışında başka bir kaynağa da ihtiyaç olmayacaktır.

Bu sınırlara riayetin sonucunda oluşacak doğru tefsirin yanı sıra bunlara riayetsizliğin sonucunda yanlış tefsir de Suyûtî'ye göre iki farklı şekilde meydana gelecektir. Birincisi belli anlamlara inanan ve bunları kendince ayetin lafızlarına uygun görüp ona yükleyen müfessirin yapmış olduğu tefsir uygulamasıdır. İkinci yanlış tefsir ise müfessirin vahyin muhatabını, indirildiği şahsı, mütekellimin yani Allah'ın muradını göz önünde bulundurmadan mahza Arapça dil bilgisine dayanarak gerçekleştirdiği tefsirdir.⁴⁸⁶ Dolayısıyla müfessirin Kur'an-ı Kerim'i lafızların taşımadığı anlamları ayetlere yükleyerek tefsir etmesi kesinlikle haramdır.⁴⁸⁷ Esasen yanlış tefsir de tefsirin sınırlarının aşımı sonucu meydana gelmektedir. Zira doğru tefsir için tefsirin sınırları içerisinde öngörülen ilimlerden faydalanılmadığında, ortaya yanlış sonuçlar çıkacaktır. Bunu yanlış öncüllerle kurulmuş bir önermenin içerdiği anlamın yanlış ve yersiz olacağıyla karşılaştırabiliriz. Doğru tefsir de tefsirin sınırları dahilinde var olan doğru delillerle ortaya konan anlamlardan elde edilir. Burada delilin

⁴⁸⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, s. 37.

⁴⁸⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 766.

⁴⁸⁷ Suyûtî bu konuda İbn Arabî'yi örnek gösterir ve onu bid'at ihdas eden biri olarak tanıtır. Celâleddîn es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr*, s. 326.

doğruluğu Suyûtî ve İbn Teymiyye’de önemliydi. Eleştiride bu husus da ölçü olarak alınıp Râzî hedef olmuştur.

Rivayete yaptığı vurgunun ve tefsir tanımının dışında Suyûtî, tefsirin sınırlarını *et-Tahbîr* adlı eserinde tefsir, hadis, fıkıh usulü, kıraat, lügat ve belagat ilimleri⁴⁸⁸ hakkında sistematik bilgiler sunarak çizmektedir. Suyûtî’nin kabul ettiği tefsir tanımında da kıraat, lügat, sarf ve belagatin mevcut olduğu düşünüldüğünde, sınırların *et-Tahbîr*’le ortaya konduğu ifade edilebilir. Onun kabul ettiği tefsirin tanımında mevcut ilimlere *et-Tahbîr*’le ilave ettiği konular tefsir, fıkıh usulü ve hadis ilmiyle ilgilidir.⁴⁸⁹ Suyûtî bu ilimlerden tefsirin neveleri olarak bahsetmektedir. Sahabe ve tabiunun Arap dili ilmine doğal olarak vakıftı, sonradan elde ederek değil. Yine onlar esasen Rasulullah’tan (s.a.v.) öğrenip elde ettiği Kur’ân ve Sünnet’e dair diğer ilimlerden istifade etti. Suyûtî bundan dolayı tefsir ilminin araştırma konusunun *et-Tahbîr*’deki konulardan, sahabe ve tabiunun öğrendiği o ilimlere de dayanarak ibaret olduğunu ve bu eserindeki, *et-Tahbîr*’deki nevelerin veya konuların da tefsir ilminde mevcut olduğunu belirtmektedir. Yine bunları dikkatlice öğrenen ve araştıran kişi istediğini elde eder ve bu bilgilerden dolayı başka şeylere de ihtiyacı olmaz.⁴⁹⁰ Biz Suyûtî’nin bu düşüncelerine istinaden onun tefsirin sınırlarını bu eserinde çizdiğini ve tefsirin bir disiplin olarak kapsadığı ilimleri ortaya koyduğunu düşünebiliriz.

Suyûtî’nin *et-Tahbîr* ile tefsirin sınırlarını çizmeyi amaçladığını ortaya koymak her ne kadar iki eserin, *et-Tahbîr* ile *el-İtkân*’ın etraflı bir incelemesini gerektirse de, bu düşüncemizi iki eserin eser isminin taşıdığı ilavelerle de destekleyebiliriz. Örneğin *el-İtkân* eserinin başlığı ‘*ulûmi’l-Kur’ân*’ ilavesini, *et-Tahbîr* de ‘*ilmi’t-tefsîr*’ ilavesini taşımaktadır. Bu da esasen Suyûtî’nin tefsir anlayışındaki bir ayırım olarak karşımızda durmaktadır. *el-İtkân* Kur’ân ilimlerini içeren ansiklopedik bir eser karakterini taşıırken *et-Tahbîr* daha çok tefsirin sınırlarına atıfta bulunur. Ancak bu sınırlar da yine *et-Tahbîr*’de Kur’ân ilimlerinin bazısından faydalanılarak gerçekleştirilir.

⁴⁸⁸ Eserin içeriğine baktığımızda konu başlıkların genel olarak bu ilimlere ait oldukları görülmektedir. Ayrıca eseri tahkik eden Abdulkadir Ferid de içerik olarak bu ilimlere ait bilgilerin var olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre eser, Kur’ân ve Kur’ân ilimleri açısından önemlidir zira çok farklı alanlara dair bilgiler içermektedir. Bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 14-16.

⁴⁸⁹ Suyûtî bu eserinde Kur’ân ilimlerine dair önemli gördüğü bazı bilgileri aktardıktan sonra hadis ilmiyle ilgili bazı konulara yer vermektedir. Bunlar da ona göre esasen tefsir ilminin uhdesinde sayılan bilgiler menzilesindedir. Bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 151-173. Suyûtî bundan sonra kıraat ile ilgili konulara yer vermektedir. Bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 174-197.

⁴⁹⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 330.

Özetle, Râzî'nin ayet tefsirlerinin sonlarında ve ele aldığı konular vesilesiyle değindiği müfessirin görevi ile tefsirin sınırları konularına Suyûtî, sistematik şekilde ve sınırlarını özellikle ön plana çıkarır şekilde serdetmektedir.

C. SUYÛTÎ'NİN TEFSİR UYGULAMASINDA *TEFSİR-TE'VİL* AYRIMI

Suyûtî'nin tefsir anlayışında uygulama düzeyindeki *tefsir-te'vil* ayrımı onun bundan önce birinci bölümde aktardığımız teorik ifadelerine dayanmaktadır. Suyûtî'nin bu konuda ortaya koyduğu yöntemsel *tefsir-te'vil* ayrımına dair iki önemli düşüncesi vardı. Bunun birincisine göre zaten Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabına te'vili bildirmişti ve buna esasen gerek de yoktu. İkinci temel düşüncesine göre Suyûtî, te'vili *ed-Dürri'l-mensûr*'da uygulamamış, burada sadece tefsire dair rivayetler aktarmış, te'vili *el-İklîl* ve *Katfu'l-ezhâr*'a saklamıştır. *el-İklîl* ve *Katfu'l-ezhâr* onun için te'vilin uygulandığı eser mesabesinde olup istinbata yönelik konular içermektedir. Suyûtî bu iki eserini *ed-Dürri'l-mensûr*'dan ayırarak bunlara tamamlayıcı kaynak görevi yüklemiştir. Bu iki kavramın ürünler özelindeki ayrımı eleştiri bağlamında onun zihnini belirleyen tefsir anlayışını şekillendiren, tefsirin neliğini kavramayı sağlayan önemli –belki de en önemlisi- bir faktör, eleştirinin telaffuz imkânını ve meşruiyetini oluşturan öncüllerden bir tanesi konumundadır. Te'vil böylece, Suyûtî'nin tefsir anlayışında ayetler bağlamında muhtelif ilimlerin istinbat işlevini içeren bir uygulama alanı üstlenecek ancak tefsirle karıştırılmadan farklı eserlerde uygulanacaktır. Te'vilin istinbat anlamını taşıdığını da tezimizin ikinci bölümünde aktarmıştık. Nitekim o *el-İtkân*'da “fi'l-ulûm el-mustenbita mine'l-Kur'ân” (“Kur'ân'dan istinbat edilen ilimler hakkında”) başlığında bu gerçekliğe temas etmektedir. Suyûtî de Râzî gibi esasen Kur'ân-ı Kerim'in her şeye şamil olduğuna inanır. Ona göre hiçbir çeşit ilim ve mesele yoktur ki ona Kur'ân'da bir delalet bulunmasın.⁴⁹¹ Onun bu düşüncesi te'vilin istinbat yönüyle imkân ölçüsünü oluşturduğunu düşünmemizi sağlamaktadır.

Biz bundan sonraki başlıklarda Suyûtî'nin bu düşüncelerine mebni olarak *tefsir-te'vil* ayrımı başlığının devamı olarak Suyûtî'nin tefsir uygulamasında Râzî'ye kıyasla ortaya çıkan önemli özellikleri ortaya koyup onun te'vilin uygulamasını içeren eserlerinde te'vilin imkânı ve uygulamadaki sınırlarını ne şekilde tesis ettiğini örneklerle serdetmeye çalışacağız. Bunu gerçekleştirirken de muhtelif alt başlıklarla konumuzu ele alarak ilerlemeyi amaçlıyoruz. Zira

⁴⁹¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 667.

Suyûtî'nin *tefsir-te'vil* ayrımını te'vil ayağıyla ele almak diğer eserleri de farklı başlıklar altında incelemeyi gerektirmektedir.⁴⁹²

D. TEFSİR OLARAK RİVAYET

Suyûtî'nin tefsir uygulamasını doğrudan belirleyen özelliğin rivayet olduğunu daha önce belirtmiştik. Bunun sonucunda Suyûtî'nin ayetlerle ilgili bilgileri serdetmek için rivayetleri kullandığını ifade edebiliriz. Rivayetlerde ayetlerin indiği andaki kastını Kur'ân'ın dil ve tarih özelliği bağlamında ortaya koyan yeterince bilginin mevcut olduğu düşüncesi Suyûtî'nin tefsirdeki uygulama boyutunu doğrudan etkilemektedir. Ancak Suyûtî, rivayetleri nakletse de, rivayetler arası tercihe gitmemektedir. Suyûtî'nin ayetlerin anlamlarını *ed-Dürri'l-mensûr*'da Kur'ân'a muhatap olan Rasulullah'ın (s.a.v.) ona şahit olan ilk neslin ve onları takip edenlerin aktardığı rivayetlere söyletmesinin sonucunda onun zâid söz söyleme hakkı da bulunmamaktadır. Dolayısıyla Suyûtî'nin tefsir uygulamasına rivayetin doğrudan etki ettiği gerçekliğini tefsirin, rivayet olduğu şeklinde bir söyleme dönüştürebiliriz.

Suyûtî bu gerçekliği *ed-Dürri'l-mensûr*'un mukaddimesinde ve *Katfu'l-ehâr fi keşfi'l-esrâr* başlıklı eserinde oldukça açık seçik ifade etmektedir. Tefsirinde sağlam senetlerle ulaşan me'sûr haberler çerçevesinde Kur'ân-ı Kerim'in tefsirini mümkün kılan Allah'a hameden Suyûtî,⁴⁹³ rivayetleri göz ardı ederek yapılan tefsirin doğru olmayacağını, yine rivayetlerden soyutlanmış şekilde daha isabetli ve doğru görüş beyan edeceğini zannedenlerin yanılacağını belirtmektedir. Bu kişiler dinleri konusunda itham altında kalacak ve aklen aldanmış olacaklardır.⁴⁹⁴ Yukarıda belirttiğimiz söyleme imkân tanıyan bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Suyûtî, tefsirin uygulamasını rivayetle gerçekleştirme zorunluluğunu dini bir gereklilik olarak tanıtmaktadır. Aksi halde, bunu yapmayan kişi dini konusunda suçlu durumuna düşecektir. Dolayısıyla tefsir tanımını da göz önünde bulundurarak tefsir, rivayet midir sorusunu Suyûtî bağlamında evetlememiz gerekecektir.

Bu durumda tefsir uygulamasında da göreceğimiz üzere Suyûtî, rivayetleri nakletmenin dışında kendi şahsına ait ve yine sadece kendi şahsını ilgilendirecek veya

⁴⁹² Bir görüşe göre tefsir ve te'vil kavramının birbirinden belirgin şekilde ayrılması önemlidir. Böylece bu iki kavramı kategorik düzeyde aynı görme riski de ortadan kalkmış olur. Bu görüş için bkz.: Mustafa Öztürk, *a.g.m.*, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 286.

⁴⁹³ Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, c. I, s. 3.

⁴⁹⁴ Celâleddin es-Suyûtî, *Katfu'l-ehâr fi keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 91.

bağlayacak sözler söylemeden ayetleri anlayabilmek için rivayetleri konuşturur ve ayetin indiği ana geri dönmeyi amaçlar. Şimdi *ed-Dürri'l-mensûr*'daki ayet tefsirleri bağlamında tefsirin rivayetle tezahürüne incelemeye çalışalım.

a. RİVAYET KAYNAĞI VE *ED-DÜRRU'L-MENSÛR*

Tedvin dönemi olarak bilinen ve Taberi'nin tefsirinin telifiyle birlikte başlayan dönemden önce genel itibariyle sahabe ve tabiun neslinden müfessirlerin yaşadığı dönemde ayetlerin tefsirini içeren rivayetler eserlerde derlenmiştir. Tedvin dönemiyle birlikte tefsir geleneğini ciddi şekilde belirleyen tefsir de Taberi'nin eseri olmuştur.

Suyûtî bu gerçekliğe atfen en değerli, dikkat çekici ve önemli tefsirin Taberi'nin *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* başlıklı eseri olduğunu belirtmektedir.⁴⁹⁵ Tedvin dönemi tefsir ürünlerinin en güzel şekilde temsilini sağlayan Taberi, o dönemin müstakil tefsir yazımında bir dönüm noktası olduğunu da göstermektedir. Suyûtî esasen Taberi'nin tefsirini en değerli ve önemli tefsir olarak telaffuz ederken bir yandan da eleştiri yönelttiği bütün müfessirlerin karşısına Taberi'yi yerleştirmektedir. Böylece eleştiriye maruz kalan bütün müfessirler Taberi'yi de örnek almak zorunda olacaktır. Ancak bu söz konusu olmadığı için Suyûtî, kendisinin ortaya koyduğu *tefsir-te'vilin* yöntemsel ayrımı ve bunun ürünlerine yansıtmasıyla tefsir ilmi geleneğinde tekrar yeni bir dönem başlatmayı arzuladığını düşünebiliriz. Bunu da te'vilin tefsirden ayrılarak tedvin dönemi tefsir anlayışına dönüş olarak niteleyebiliriz.

Suyûtî'nin Taberi için ifade ettiği bu sözler Taberi'nin tefsirinin onun döneminde de kaynaklık teşkil ettiğini ve örnek alındığını göstermektedir. *Câmiu'l-beyân* aynı zamanda Müslümanların ilk kapsamlı yani Kur'ân'ın baştan sona tefsir edildiği eserdir. Esasen Suyûtî için tefsirin rivayet oluşu onun anlayışındaki nesnelliği yansıtırken muhtelif ilimlerin etkisiyle Kur'ân'ın tefsirini uygulayan kimseler ise ayetlerin muradını elde etmede nesnelliği yitirmektedir. Tefsirin tanımı bu ilimleri içermediğinden bunlar, Allah'ın muradını ortaya koymada faydalı olamazlar ve bunlar ancak fazlalık kabilindedir.

⁴⁹⁵ Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 787-788.

Suyûtî'nin *ed-Dürri'l-mensûr*'daki rivayet kaynağına değindikten sonra bir sonraki başlık çerçevesinde Suyûtî'nin tefsir uygulamasındaki temel söylemi incelemeye çalışacağız.

Bir müfessirin tefsirinde faydalandığı kaynaklar onun tefsir anlayışını yansıtmaktadır. Ayrıca onun tefsir anlayışı onun belirli eserleri başucu kaynak olarak kullanmasına, vazgeçilmez olarak görmesine ve onları çok sık veya nadiren kullanmasına da etki etmektedir. Örneğin rivayet olgusundan ayrılmak istemeyen Suyûtî'nin bu arzusu kullandığı kaynaklara da yansımıştır. Onun yöntemini belirleyen rivayetleri en başta Hz.Peygamber (s.a.v.) ve sahabenin önde gelen müfessirlerinde aramak doğal iken daha sonra hadis eserlerinden elde edilecektir. Abdullah b. Abbas bu konuda Suyûtî'nin vazgeçilmez kaynağı arasında yer almaktadır. Ayrıca İbn Ebî Hâtim'in tefsir eseri ve diğer hadis eserleri de Suyûtî'nin rivayetlere ulaştığı kaynaklar arasındadır.

ed-Dürri'l-mensûr'un en büyük özelliği elimizde bulunmayan eserlerden ayetlerin tefsiri ile ilgili rivayetler içerdiğidir. Tefsir, büyük kısmı günümüze kadar ulaşmamış yüzün üzerinde kaynak içerir ve bu yönüyle bulunmaz bir kaynaklık oluşturur. Nitekim eser, âlimler tarafından rivayet konusunda bir başvuru kaynağı ola gelmiştir. Suyûtî'nin kullandığı kaynaklar arasında tanınmış ve aynı zamanda günümüze ulaşmamış hadis eserleri vardır. Müfessir bu hadis eserlerinden tefsirindeki rivayetleri nakletmektedir. Ancak onun neden rivayetler arası tercihte bulunmadığını net bir bilgiye dayanarak değerlendiremiyoruz.⁴⁹⁶ Görünen o ki sadece ehil kişilerin rivayetler arası tercihte bulunmasının uygun olduğunu düşünen Suyûtî, tercihte bulunmamasıyla kendini esasen Taberi'den daha ehil görmemektedir. Dolayısıyla Suyûtî, Taberi'yi örnek alması sebebiyle onun geçilemez bir tefsir çeşidi ortaya koyduğunu düşünmektedir.

Suyûtî, tefsirinde Abdullah b. Abbas'tan yoğun olarak nakilde bulunur. O genel itibariyle İbn Abbas'ı, rivayetleri doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işiten birisi olarak kaynak olarak gösterir. Abdullah b. Abbas'ın kaynaklığı hem sahabenin "*muksirûn*" diye tabir ettiğimiz en çok hadis rivayet edenlerinden hem rivayet ettiği bilgileri de doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından işiten olduğunu hatırladığımızda, daha iyi anlaşılabilir olur. Toplam bin altı yüz altmış adet hadis rivayet eden İbn Abbas'a meşhur ve büyük hadis

⁴⁹⁶ Bir görüşe göre Suyûtî'nin yaşadığı dönem yeni şeylerin ortaya konduğu değil daha ziyade o zamana kada yapılan ilmi faaliyetlere ait bilgilerin derlenip muhafaza edildiği bir zamandı. Dolayısıyla eserin bu bağlamda ulaşabilecek tüm rivayetleri içermesi de buna bağlanabilir. Regula Forster, *a.g.e.*, s. 111.

âlimleri itimat etmiştir.⁴⁹⁷ Bunun yanı sıra İbn Abbas'a 'tercümanu'l-Kur'ân' lakabı layık görülmüş, o Kur'ân-ı Kerim'i anlamaya yönelik Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bizzat özel dua elde etmiş ve övgüye mazhar olmuştur. Onun tefsir ilmindeki yüksek konumu⁴⁹⁸ ilk dönemlerden beri neredeyse herkes tarafından kabul görmüştür. Kendisi ayetlerin iniş sebepleri bilgisine ve Arap dili edebiyatına oldukça hakimdi. Farklı sıhhat dereceleri olmakla beraber İbn Abbas'ın her ayet hakkında bir veya daha fazla rivayeti vardır. Ondan rivayet edilen tarikler tek tek inceleme konusu olmuş, böylece ortaya toplam dokuz tane incelenmiş rivayet tariki çıkarılmıştır.⁴⁹⁹

İbn Abbas'ın yanı sıra Suyûtî'nin tefsirinde yoğun şekilde kullandığı önemli kaynaklardan bir tanesi olan İbn Ebî Hâtim, tefsirinde ciddi ve vazgeçilmez bir rivayet kaynağı teşkil etmektedir. İbn Ebî Hâtim daha çok rivayetlerin senetlerinde yer alır. Suyûtî onu neredeyse eserinin her ikinci sayfasında kaynak olarak gösterir.⁵⁰⁰

b. ZÂİD SÖZDEN KAÇINMANIN UYGULAMAYA YANSIMASI: RİVAYETE BAĞLILIK

Suyûtî'nin tefsir uygulamasını en belirgin şekilde etkileyen bizim de esas alacağımız temel karakteristik onun rivayete bağlılıkla nesneliliği sağlama amacı ve bundan taviz vermediğidir. O böylece nesneliliği sağladığı gibi gereksiz olan zâid sözden kaçınarak da rivayetlerin mevcut olmadığı ayet ibarelerinde boşlukların oluşmasına yani bu ibarelerin tefsir edilmemesine sebep olmaktadır. Tefsir uygulamasını incelemede merkeze koyacağımız rivayete bağlılık özelliği ve doğurduğu sonucun esasen onu diğer müfessirlerden ve bu çalışma özelinde Râzî'den ayıran hususlardan birisidir. Yani Râzî, fıkıh usulünün verdiği imkânlar çerçevesinde Kur'ân'a yaklaşırken, Suyûtî ayetlerin tarihsel özelliklerine yönelik bilgiler içeren rivayetleri aktararak ayetleri tefsir eder. Suyûtî'nin rivayetin olmadığı yerde ayet ibarelerini tefsir etmemesi Râzî'de farklı şekilde ortaya çıkmaktadır. O iktisap ettiği bütün ilimlere ait bilgileri kullanarak ayetteki lafzın içerdiği anlamları ortaya çıkarır.

⁴⁹⁷ İsmail Lütfi Çakan-Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib", *DİA*, c. I, s. 77.

⁴⁹⁸ Onun tefsir ilmindeki bu üstün mertebesini oluşturan amiller için bkz.: Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2008, MÜİF Vakfı Yayınları, Dördüncü Baskı, s. 84.

⁴⁹⁹ İsmail Lütfi Çakan-Muhammed Eroğlu, *a.g.md.*, *DİA*, c. I, s. 78.

⁵⁰⁰ Mehmet Akif Koç, *a.g.m.*, s. 3.

Örneğin Râzî özelinde ru'yetullah bağlamında aktardığımız En'am Suresi'nin 103. ayeti tefsiri Suyûtî'nin uygulamasında rivayetleri aktaran sade bir üslup yansıtmakta ve bir kaç sayfayı geçmeyen uzunlukta yer almaktadır. Suyûtî ru'yetullah konusuna kelâmî boyutuyla değinmemekte ve rivayetleri naklederek ibarelere açıklamalar ve lafızlara da anlamlar yüklemeyi tercih etmektedir. Bu da Suyûtî'nin en temel tefsir uygulamasıdır. Müfessir burada doğrudan kelâmî bir konu olan Allah'ın görülebilmesi hakkında bilgi aktarmasa da, sahabenin bu konuda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sorduğu soruları içeren rivayetler nakletmektedir. Burada göze çarpan bir diğer husus ise onun '*lâ tûdrikuhu'l-
ebsâr*'dan sonra ayetteki ikinci ibare olan '*ve huve yûdriku'l-
ebsâr*' hakkında rivayet nakletmediğidir.

Ayetlerin bazı ibarelerinde rivayetlerin mevcut olmadığı düşünüldüğünde, Suyûtî'ye göre gayet tabii bu ibarelerin tefsiri de mümkün olmayacaktır. Tersini ifade etmek gerekirse, tefsir rivayettir ve rivayetin olmadığı yerde tefsir de uygulanamaz durumda olacaktır. Ancak Râzî ile karşılaştırıldığında bu bir eksiklik olarak karşımızda durmaktadır. Bu nedenle Suyûtî, daha önce aktardığımız üzere *ed-Dürü'l-mensûr*'u *el-İklîl* ile tamamladığını ifade etmektedir. Nitekim Suyûtî'nin *ed-Dürü'l-mensûr*'da boş bıraktığı ayetlerin ibarelerinden Râzî, lafzın ilgi alanı ölçüsünde kelâm, fıkıh ve diğer ilimlerden bilgiler aktarmaktadır.

En'am Suresi'nin 103. ayeti tefsirine ve içerdiği rivayetlere geri dönmek gerekirse. Birinci rivayete göre şeytan, insanlar, cinler ve melekler bir olsa da, Allah'ı ihata edemez. Bu rivayetin isnadı zayıftır. İbn Abbas'tan gelen bir rivayette ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah Teâlâ'yı gördüğü ifade edilmektedir. İkrime (ö. 105/723), İbn Abbas'a En'am Suresi'nin 103. ayetinin ilk ibaresini okuyarak gözler Allah'ı idrak edemez ancak o gözleri idrak edip etmediğini sorar. İbn Abbas ise ayetteki kastın Allah'ın nuru olduğu şeklinde cevap verir. Allah nuruyla tecelli ettiğinde hiç bir şey onu idrak edemez. Yine İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Allah'ın hiçbir göz tarafından ihata edilemeyeceği belirtilmektedir. Bir diğer rivayete göre En'am Suresi'nin 103. ayeti tefsirinde ifade edilen gözlerin onu göremeyeceği sadece bu dünya için geçerli bir husustur. Ancak cennet ehli Allah'ı cennette görecek ve Kıyame Suresi'nin 23. ayeti tefsirinde geçtiği üzere Allah'ın yüzüne bakacaktır. Bunun yanı sıra Suyûtî hiç kimsenin onu göremeyeceği ancak Allah'ın yaratılmışları görebileceği, görme durumunun sadece dünyada mümkün olamayacağı, '*el-
ebsâr*' kavramından kastın '*el-ukûl*'

olduğu yönünde bilgiler içeren rivayetler nakletmektedir.⁵⁰¹ Suyûtî'nin En'am Suresi'nin 103. ayeti tefsirinde Râzî'ye olan farkı rivayetlerden bilgileri bir kelâmî tartışma mahiyetinde ve onun terminolojisiyle nakletmediğidir.

Bir diğer tefsir örneğinde Suyûtî'nin Nur Suresi'nin 35. ayeti tefsirinde 'göklerin ve yerin nurunun sahibi Allah', 'nûr' ibarelerini içeren dua rivayetlerini naklettiği göze çarpmaktadır. Esasen Suyûtî'nin naklettiği rivayetlerde genel itibariyle ayetlerin ibareleri ve lafızları açıklanmaktadır. Bunlar da eşanlamlı kavramlar ile karşılanmaktadır. Bunun dışında kıraat bilgileri de Suyûtî'nin tefsir uygulaması çerçevesinde aktardığı bilgilerdendir. Kıraatlerin bazılarına göre ayetin belirli ilavelerle okunması gerekmektedir.

Bazı rivayetlerde aynı şekilde Suyûtî'nin de kendi eleştirisine hedef olduğunu düşündüren bilgiler de mevcuttur. Örneğin Nûr Suresi'nin 35. ayetindeki rivayetlerde göze çarpan bir diğer husus da ayetteki bir ibarenin ayeti yazan katip tarafından hatalı kaydedildiği yönündedir. 'Meselu nûrihi' aslında buna göre 'meselu nûrihi'l mu'min' olması gerekmektedir. Zira Allah'ın nûru mişkattan daha büyüktür ve bu ancak müminin nûru olabilir. Genel itibariyle rivayetlerde ayette geçen nûr lafzı ve diğer lafızlar Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilişkilendirilerek anlam verilmekte ve rivayetler çoğu zaman kendini tekrar etmektedir. Bir diğer rivayette göze çarpan husus ise zeytinyağının yenilmesi gerektiği yönündeki bilgidir. Bu rivayetin ayetin anlaşılmasına bir katkıda bulunduğunu ifade etmek güçtür. Ayrıca ayette zikredilen ağacın nerede olacağı yönünde ve özelliği örneğin cömert ağaçlardan olması konusunda bilgiler sunulması da oldukça şaşırtıcıdır. Zira bu bilgi de ayetin anlaşılmasına katkı sağlayan kabilden değildir.⁵⁰²

Esasen Suyûtî'nin ayette belirtilen ağacın nerede olduğu ve özelliği gibi bilgileri tefsirine dahil ederek kendi tefsir tanımına uymayan bir açıklama yaptığını ifade edebiliriz. Eleştiri bağlamında düşündüğümüzde zeytinyağının yenilmesi gerektiği yönündeki rivayet ayeti bağlamından uzaklaştırmaktadır. Bu da esasen rivayeti bağlılığın ortaya çıkardığı bir sonuçtur.

⁵⁰¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, c. VI, s. 162-164. Ayrıca Kıyame Suresi'nin 23. ayeti tefsiri kapsamında Suyûtî, sahabenin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Allah'ı kıyamet gününde görecek miyiz sorusunu yönelttiklerini ve onun da cevaben evet dediğini nakletmektedir. Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. XV, s. 130.

⁵⁰² Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. XI, s. 57-72.

Bu ayet tefsirleri esasen Suyûtî'nin rivayete, anlamı akla uygun olsun olmasın, bağlılığını yansıtırken onun ayet tefsirlerinde rivayet nakletmediği özelliği de bu bağlılığı desteklemektedir. Ahzab Suresi'nin 63. ayeti hakkında mevcut rivayetleri aktardıktan sonra Suyûtî, daha sonra 67. ayetle tefsir uygulamasına devam etmekte ve 64., 65. ve 66. ayet hakkında rivayet nakletmemektedir.⁵⁰³ Buna benzer diğer bir örneği Sebe' Suresi'nin 23. ayeti tefsirinden sonra elde ediyoruz. Suyûtî 23. ile 26. ayetler hakkındaki rivayetleri aktardıktan sonra 27. ayetine dair rivayet sunmadan 28. ayetin tefsiriyle devam etmektedir.⁵⁰⁴ Zaman zaman Suyûtî bu gibi durumlarda ayetin sadece bir kısmını zikretmekte ve hakkında mevcut rivayetleri iktibas etmektedir. Buna Meryem Suresi'nin 13. ayeti tefsirinden⁵⁰⁵ sonra 14. ve 15. ayetleri örnek verilebilir. Dolayısıyla Suyûtî, 13. ayetle ilgili rivayetleri aktardıktan sonra bu ayetlere değinmeden 16. ayeti tefsir eden rivayetleri⁵⁰⁶ nakletmesi buna güzel bir örnek oluşturmaktadır. Bu da Suyûtî'nin ayetleri kendi şahsi ifadesiyle tefsir etmekten imtina ettiğinin en açık göstergesi olmakla beraber rivayete bağlılığın da bir yansımasıdır.⁵⁰⁷ Bu boşluklar rivayete bağlılığın bir ifadesi olmasının yanı sıra rivayetleri naklederken tercihte bulunmamayı da yansıtmaktadır.⁵⁰⁸

Her ne kadar Suyûtî yer yer ayetin bağlamından uzaklaştıran rivayetleri aktarmayla hata yapmış olsa da, onun genel itibariyle sure tefsirlerine Mekkî-Medenî bilgisiyle giriş yapması önemlidir. Böylece ayet tefsirlerine sistematik bir giriş sağlanmaktadır. Maide ve İsra Suresi'nde Suyûtî bunu gerçekleştirmektedir. Bu bilgiye göre Maide Suresi Medenî⁵⁰⁹ İsra Suresi ise Mekkî'dir.⁵¹⁰ Böylece Suyûtî'nin sunduğu bu bilgi sayesinde okuyucuların

⁵⁰³ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. XII, s. 148-149.

⁵⁰⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. XII, s. 205-217.

⁵⁰⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. X, s. 23-38.

⁵⁰⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. X, s. 39.

⁵⁰⁷ Suyûtî'nin zâid bir söz söylemekten imtina ettiğini ifade etsek de bir bakış açısına göre eser, ayetlerin tefsiri ile ilgili hadis ve rivayetleri derleyen bir çalışmadır. Böyle olduğu için eser, yorum yöntemi içeren ya da ayetler hususunda aklı yorumlar sunan bir çalışma değildir. Regula Forster, *a.g.e.*, s. 116. Yine Forster'e göre Suyûtî'nin bu eserinde tefsirin bir metodundan bahsetmek doğru olmaz. Onun bu eseri daha ziyade bir derlemeden ibarettir. Örneğin Necm Suresi'nin ilk on sekiz ayeti toplam 121 rivayet içermektedir. Suyûtî bu rivayetleri muhtelif kaynaklardan toplamıştır. Bunu Suyûtî, Taberi gibi rivayetler arası bir seçim ve kendi görüşünü belirtmeden yapmaktadır. Regula Forster, *a.g.e.*, s. 112.

⁵⁰⁸ Bu konuda diğer örnekler için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, c. X, s. 25-26; Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. XV, s. 806-809; Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. XV, s. 685; Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. XIII, s. 619; Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. X, s. 158; Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. VII, s. 637.

⁵⁰⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. V, s. 156.

⁵¹⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. IX, s. 138.

zihninde surenin nasıl özellikler içereceği de canlanmış ve surenin sadece Mekke veya Medine dönemindeki inişine göre özellikler taşıyacağı da kesinleşmiş olacaktır.

Mekkî-Medenî bilgisinin dışında Suyûtî *ed-Dürru'l-mensûr*'da ayetlerin iniş sebepleri hakkında da bilgi vermektedir. Bu konuda birçok örnek olmakla beraber bunlardan bir tanesi Bakara Suresi'nin 14. ayetidir. Müfessir, İbn Abbas'tan naklettiği üzere bu ayet Abdullah b. Übey ve arkadaşları hakkına nazil olmuştur.⁵¹¹ Yine bu konuda bir diğer örnek ise Bakara Suresi'nin 44. ayetidir. İbn Abbas'tan gelen bir bilgiye göre ayet Medine'nin Yahudileri hakkında indirilmiştir.⁵¹² Ayetlerin tefsirlerinde hemen hemen ilk bilgilerden bir tanesi olan sebab-i nüzul bilgisi ile Suyûtî böylece okuyucuyu ayetin indiği ortama geri götürür ve eserinde klasik tefsir ilminin Kur'ân ilimlerine dair önemli bir konusundan faydalanır. Böylece Suyûtî'nin tanımında mevcut sebab-i nüzul bilgilerini tefsir uygulamasına yansıttığı da görülmüş olmaktadır.

Bunun dışında ayetlerdeki kıraat bilgileri de Suyûtî'nin tefsir uygulamasında var olan bir diğer karakteristiktir. Suyûtî'nin tefsiri bu konuda oldukça zengin bilgiler içerdiği ve ayetlerdeki lafızların farklı okunuş şekillerine temas ettiği görülmektedir. Bu örneklerden bir tanesi de Suyûtî'nin Muminun Suresi'nin 20. ayetindeki '*tûri seynâ*' (sînâ dağı) ve '*tenbutu*' fiilinin İmam Asım'a dayanan farklı okuyuşur.⁵¹³ Bu da Suyûtî'nin yine kelimelerin telaffuzuna yönelik klasik ilminin amacını da gerçekleştirdiğini göstermektedir.

Suyûtî'nin tefsir uygulaması bu şekilde özetlenebilmekteyken, onun *ed-Dürru'l-mensûr*'daki te'vil uygulamasında ise durum farklıdır. Suyûtî, tefsir ve te'vili sahabenin Rasulullah'tan (s.a.v.) aldığına inanmaktadır. Suyûtî bu anlayışın bir yansıması olarak tefsir kavramını genel itibariyle Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabe ile ilişkili şekilde kullanmakta ve onlara hasretmektedir. Dolayısıyla müfessirin dile getirdiği tefsirin kaynakları ve sahabenin tefsirdeki konumu uygulamasına da yansımaktadır.⁵¹⁴ Bunu destekleyen bir diğer örnek de Suyûtî'nin sahabenin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ayetlerin tefsirleri hakkında soru sorduğu ve

⁵¹¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 164.

⁵¹² Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 342.

⁵¹³ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. X, s. 584.

⁵¹⁴ Müfessir burada sahabe üzerinden bir ayete dair Hz. Peygamber'in (s.a.v.) konu hakkında tefsirini içeren bir rivayet naklettikten sonra 'işte bu, bu ayetin tefsiridir' yönünde bir ifade kullanmaktadır. Bunun için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. V, s. 357; Sahabelere örnek için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. VII, s. 438. Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 323-324.

onun da buna cevap verdiğini rivayetler üzerinden serdetmiştir. Bu konu da bize tefsirin Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabe arasında gerçekleştiğini göstermektedir.⁵¹⁵ Dolayısıyla ayetlerin tefsirine dair bilinmeyen ve öğrenilmek istenen bilgiler vahyin indiği dönemde sahabe tarafından sorulmuştur. Nitekim Suyûtî, tefsirinin mukaddimesinde *ed-Dürrü'l-mensûr*'dan önce *Tercumânu'l-Kur'ân* başlıklı bir tefsir telif ettiğini bunun da Rasulullah (s.a.v.) ve ashabına isnad edilen (müsned) bir tefsir eseri olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁶ Yine bundan önce ifade ettiğimiz anlayışa göre te'vile dair uygulamalar Suyûtî'nin tefsir eserinde yer almamaktadır. Ancak o nadir de olsa bazı yerlerde örneğin sahabenin te'vil ile ilgili ifadelerine yer vermektedir. Suyûtî bu konuda Abdullah b. Mes'ud'un Maide Suresi'in 105. ayeti (*hüzi'l-afve ve'mur bi'l-urfî*) tefsirinde bu ayetin te'vilinin şimdiye kadar ulaşmadığı, Kur'ân-ı Kerim'in inen ayetlerinin bir kısmı ondan önce inenleri ile te'vil edildiği, bir kısım ayetler de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zamanında te'vil edilmiş olduğu ifadelerine yer vermektedir.⁵¹⁷ Araf Suresi'nin 199. ayeti tefsirinde ise Suyûtî bu ayet indiğinde te'vilini Hz. Peygamber (s.a.v.) Cebrail'e (a.s.): "*mâ te'vilu hâzihil ayet*" şeklinde sorduğunu dile getirmektedir. Bunun üzerine Cebrail (a.s.) ayetin anlamını öğrendikten sonra Allah sana zulmedeniyi affetmeni, senden iyiliği esirgeyene iyilik etmeni ve akrabalık bağlarını koparmanı da ziyaret etmeni emretti şeklinde cevap verdiğini belirtmektedir.⁵¹⁸

Suyûtî'nin bu gibi nakilleri dışında *ed-Dürrü'l-mensûr*'da önemli te'vil uygulamalarının mevcut olduğu söylenemez. Dolayısıyla o, her ne kadar teorik düzeyde te'vilin tanımını ve onun karakteristiğini aktarmış ise de, te'vili tefsir eserinde uygulamaktan uzak durmuştur. Bu da onu Râzî'den farklı kılan bir husustur.

Ölçü aldığımız tefsir tanımının ve bütün tefsir tanımların ortak özelliği olan rivayet olgusundan ayrılmayan Suyûtî, eleştirisinde bu gerçekliğe atıfta bulunarak Râzî'nin rivayeti kullanmadığını kastetmiştir. Ancak ne var ki bu durum tam da doğru değildir. Zira Râzî, daha önce gördüğümüz üzere ayet tefsirlerinde fıkıh usulünün *ahbâr* kategorisine istinaden rivayetlere yer vermektedir.

⁵¹⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. XII, s. 687-689.

⁵¹⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 3.

⁵¹⁷ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. V, s. 567.

⁵¹⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. VI, s. 708.

E. TEFSİR OLARAK DİL

Lügat ilminin sunduğu imkânların önemi Kur'ân'ın tefsiri konusunda yadsınamaz. Bu ister sarf, nahiv, iştikak, morfoloji, ir'ab, belagat, kıraat, ister fıkıh usulündeki dil kaideleri olsun değişmez. Lafzın delalet ettiği anlam bu ilimlerin uygulamasıyla ortaya konur. Suyûfî'nin Arap dilinin imkânlarını kullanarak ortaya koyduğu tefsir *el-Celâleyn*'dir. Suyûfî *Celâleyn*'in Bakara ve İsrâ Suresi arasındaki kısmı tefsir etmiş diğer surelerin tefsirini ise hocası Celâleddîn Mahallî (ö. 864/459) yazmıştır.⁵¹⁹

a. *EL-CELÂLEYN* BAĞLAMINDA TEFSİRİN DİL KAYNAĞI

Suyûfî, şimdiye kadar gördüğümüz üzere rivayet özelinde yalın bir tefsir yazım dilini tercih etmektedir. O ayetlerin salt tarihine ilişkin rivayetler nakletmekte, onların sunduğu çerçeveden çıkmamakta ve aralarında tercihe de gitmemektedir. Zira ona göre, vahye şahit olmayan bir kişi tefsiri ancak rivayetleri esas alarak yaptığında doğru yapmış olacaktır. Arap dili ise Suyûfî için rivayetten sonra gelen tefsirin kaynakları arasında yer alan bir kaynaktır.

Suyûfî böylece *ed-Dürü'l-mensûr*'da ayetlerin tefsiriyle ilgili ulaşabildiği bütün rivayetleri aktarırken, *Celâleyn*'de ayetleri daha çok Arap dilinin imkânlarından faydalanarak tefsir etmektedir. Dolayısıyla Suyûfî'nin *el-Celâleyn*'deki tefsir uygulaması dilin imkânları çerçevesinde seyrederken eser bir kelime izahlı meal izlenimi uyandırmaktadır. Nitekim ayetlere dair mevcut kısa açıklamalar da bunu doğrulamaktadır. Müfessir faydalı gördüğü ayetlerin nahiv kurallarına değinmeyi önemsemekte ve ayetlerin izahında bir kaç kelimeyi geçmeyen açıklamalarda bulunmaktadır.

Bu minvalde birçok örnek olmakla beraber Bakara Suresi'nin 2. ayeti tefsiri örnek verilebilir. Müfessir burada '*rayb*' kavramını eşanlamlı bir kavram olan '*şek*' ile karşılar ki bunu daha önce Râzî de gerçekleştirmişti.⁵²⁰ İsrâ Suresi'nin 1. ayetinde göze çarpan bir diğer

⁵¹⁹ Esasen Suyûfî'nin hocasının yarım bıraktığı ve Suyûfî'nin tamamladığı bir diğer tefsir ürünü de *Tefsîru'l-Celâleyn* adlı eserdir. Bu eser Suyûfî'nin hocası olan Celâleddîn el-Mahallî tarafından kaleme alınmaya başlanmış fakat vefatı nedeniyle tamamlanamamıştır. Suyûfî ise hocasının vefatından sonra tefsirin geri kalan kısmını bitirme şerefine nail olmuştur. Kaynaklarda kimin hangi kısmı yazdığı hususunda muhtelif bilgiler mevcuttur ancak Suyûfî mukaddimede hocasının Kehf Suresi'nden Nas Suresi'ne kadar tefsiri bitirdiğini ardından Fatiha Suresi'ni tefsir ettikten sonra vefat ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Suyûfî de Bakara Suresi'nden itibaren İsrâ Suresi de dahil olmak üzere Kehf Suresi'ne kadar tefsiri tamamlamıştır. Detaylı bilgi için bkz.: Ali Akpınar, "Tefsîrü'l-Celâleyn", *DİA*, c. XL, s. 294.

⁵²⁰ Sâvî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Kahire t.y., Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Birinci Baskı, c. I, s. 6.

tefsir uygulaması da Suyûtî'nin kavramların nahiv kaidelerine ve nahivdeki hükmüne de değinmesidir. Örneğin ayette geçen '*leylen*' kelimesi müfessire göre geçtiği yer itibariyle zarf olduğundan üstün harekesini almıştır.⁵²¹ Suyûtî'nin tefsirinde ayetlerin kastettiği muradı kısa ibarelerle dile getirdiği diğer örnekler de şunlardır. Bakara Suresi'nin 42. ayetinin '*ve lâ telbisû*' ibaresini Suyûtî '*tehlitû*' yani karıştırmayın şeklinde açıklamaktadır. Bakara Suresi'nin 44. ayetinde ise '*birr*' yani iyilik kelimesini 'Hz. Muhammed'e iman' şeklinde izah etmektedir. Ayette geçen bir kelimeyi muayyen olarak başka bir kelimeyle tefsir etmesinin bu tefsirinde yoğun olarak ortaya koyan Suyûtî'nin bu uygulamasına bir diğer örnek de Bakara Suresi'nin 48. ayetinde geçen '*ve'ttekû*' kelimesinin '*hâfû*' yani korkun yönündeki açıklamasıdır. Nadiren Suyûtî ayetlerin izahına yönelik daha uzun bilgiler sunmaktadır. Örneğin o böyle durumlarda ayete yönelik bir hadis veya sebab-i nüzul bilgisini aktarmaktadır.⁵²²

Suyûtî, *Celâleyn*'deki tefsir uygulamasında faydalandığı bir diğer lügat ilmi konusu da kıraattir. Bakara Suresi'nin 48. ayeti geçen '*ve lâ yukbel*' ibaresi ifadesine göre hem yâ hem de tâ harfiyle okunabilmektedir.⁵²³ Kıraat bilgisine dair bir diğer örnek de Bakara Suresi'nin 51. ayetidir. O burada '*ve iz vâadnâ*' ibaresinin vâv harfini uzatan elifle ve elif olmadan da okunabileceğini belirtir.⁵²⁴ Keza yine Bakara Suresi'nin 58. ayetindeki '*neğfir*' kelimesinin Suyûtî, yâ ve tâ harfleriyle ve i'rabın da buna göre mef'ule mebni olarak da okunabileceğini belirtmektedir.⁵²⁵ Nahivle ilgili konular da Suyûtî'nin tefsirin uygulamasında lügat ilmi bağlamında faydalandığı bir konudur. Bakara Suresi'nin 65. ayetinde Suyûtî, '*velekad*' kelimesinin başındaki lâmin yemin lâmı olduğunu vurgulamaktadır.⁵²⁶

Suyûtî iki tefsir eserinde, *ed-Dürri'l-mensûr* ve *Celâleyn*'de genel itibariyle tefsir tanımının içerdiği klasik tefsirin konularından faydalanmakta ve tefsir tanımının sınırlarını göz önünde bulundurarak hareket etmektedir. Bunun istisnasını En'am Suresi'nin 103. ayeti tefsirinde Suyûtî'nin kelâma dair bir konuya değinmesinde görüyoruz. Müfessirin ayeti müminlerin Allah'ı ahirette görebileceği yönünde tefsir etmesi burada ru'yetullah meselesine zimnen atıfta bulunduğunu göstermektedir. Ayette ifade edilen görememe Suyûtî'ye göre

⁵²¹ Sâvî, *a.g.e.*, c. II, s. 281.

⁵²² Sâvî, *a.g.e.*, c. I, s. 24-25.

⁵²³ Sâvî, *a.g.e.*, c. I, s. 26.

⁵²⁴ Sâvî, *a.g.e.*, c. I, s. 27.

⁵²⁵ Sâvî, *a.g.e.*, c. I, s. 29.

⁵²⁶ Sâvî, *a.g.e.*, c. I, s. 32.

onun ihata edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Her halükarda Suyûtî, Kıyame Suresi'nin 22. ve 23. ayetlerinden En'am Suresi'nin 103. ayeti tefsirinde faydalanarak Allah'ı görmenin mümkün olacağını ifade etmektedir.⁵²⁷ Aslında Suyûtî'nin ayetlerin tefsirinde Râzî gibi kelami tartışmalara yer verdiğini ifade etmemiz mümkün değildir.

Suyûtî *ed-Dürri'l-mensûr*'da olduğu gibi *Celâleyn*'de de yalın bir tefsir dili kullanmaktadır. O bunu tefsirin mukaddimesinde farklı şekilde dile getirmektedir. Eserin yazımıyla Allah'ın Kelâmı'ndan anlaşılana zikretmeyi, tercih edilen görüşlere (*akvâl*) itimat etmeyi, ihtiyaç olan yerlerde i'raba yer vermeyi, ayetlerdeki ihtilaf edilen meşhur kıraatleri hatırlatıp bu konuya dikkat çekmeyi, bütün bunlara sözü uzatıp ayrıntıya yer vermeden aksine bunu terk edip sağlıklı olup yeterli olmayan görüşleri ve yerleri almadan Arapça kitaplarında olan i'rabları da zikrederek, latif bir yönde, veciz veya özlü bir ifade biçimiyle aktarmayı amaçlamaktadır.⁵²⁸ Suyûtî'nin tefsiriyle amacının Murâd-ı İlâhî'ye ulaşmada dağınık, yersiz, gereksiz bir takım konu ve bilgileri aktarmadan en kestirme yoldan ulaşmak olduğu göz önünde bulundurulursa, eleştirinin bu nokta-ı nazardan haklı olduğu düşünülebilir. Yani Suyûtî'ye göre Râzî okuyucuyu Allah'ın muradına ulaştırmak yerine ayetlerin bağlamlarında kaybolacak bilgiler aktararak okuyucunun adeta Allah'ın bu ayetle muradı nedir sorusunu sorup bu konuda cevapsız kalmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla tefsir uygulaması dendiğinde Suyûtî'de ayetlerin Murâd-ı İlâhî'nin ayrıntılı bilgiler içerisinde kaybolmayacak kısalıkta ve anlaşılır bir dilde tefsiri söz konusudur. Nitekim bunu mukaddimesinde vurguladığı bilgilerden anlıyoruz. Böylece Suyûtî'nin Râzî'ye aynı zamanda onun *Celâleyn*'in mukaddimesinde dile getirdikleriyle anlamamız doğru olacaktır.

Böylece Suyûtî'nin klasik tefsirin tanımıyla Kur'ân'a yaklaştığı ve tanımdaki sınırları azami ölçüde esas aldığı ifade edilebilir. Sebeb-i nüzul Râzî ve Suyûtî için yorumlamada bir araç iken Râzî bu delile fıkıh usulünün *ahbâr* kategorisinde yer verir, Suyûtî daha çok Kur'ân ilimlerinde yer bulan bir konu ve delillendirme imkânı olarak görür.

⁵²⁷ Sâvî, *a.g.e.*, c. II, s. 32.

⁵²⁸ Sâvî, *a.g.e.*, c. I, s. 5.

F. SUYÛTÎ'DE TE'VİLİN UYGULAMADAKİ İMKAN ÖLÇÜSÜ BAKIMINDAN *EL-İKLİL VE KATFU'L-EZHÂR*

Bundan önce Suyûtî'nin yöntemsel ayrımını içeren *tefsir-te'vil* konusundaki düşüncelerine yer verip tefsirin uygulamasını ele almıştık. Te'vilin uygulamadaki işlevi Suyûtî'ye göre bir istinbat görevi görmektedir. Şimdi Suyûtî'nin *el-İklil* ve *Katfu'l-ezhâr* bağlamında ayetlerde aktardığı konular özelinde te'vilin imkân ölçüsünü örneklerle serdedelim.

Suyûtî kronolojik olarak önce *el-İtkân*'ı, sonra *el-İklil*'i ve daha sonra da *Katfu'l-ezhâr*'ı telif etmiştir.⁵²⁹ *el-İklil fî istinbâti't-tenzil*'in önemi hakkında Suyûtî *el-İtkân*'da şunu ifade etmektedir: “Ben, *el-İklil fî istinbâti't-tenzil* adını koyduğum bir kitap telif ettim. Bunun içerisinde fıkha, usule ve itikada dair istinbat edilebilecek olan her meseleyi ve bazen de bunların dışında kalanları belirttim. Bunlarda birçok fayda ve bol kazanç vardır. Kim bu konularda belirli bir vukufiyete erişmeyi arzularsa, bu esere başvursun.”⁵³⁰

Suyûtî eserin telif amacını mukaddimesinde benzer şekilde ancak bazı farklılıklarla dile getirmektedir. Suyûtî *el-İklil*'de fıkıh, usul, itikad ve bunun dışında sahabe ve tabiunun sözlerine dayanıp ayetlerin tefsirine bağlı kalarak ve ayetlerin istinbatını anlamaya yönelik üzerinde durarak farklı konuları da aktardığını belirtmektedir. Bunu gerçekleştirirken Suyûtî, kendi ifadesine göre muteber âlimlerin ortaya koyduğu nakil eserlerinin dışına çıkmıştır.⁵³¹ Buradan anladığımız üzere Suyûtî, esasen nakle neredeyse yer vermeden ayetlerden çıkarılabilecek konuları aktarmayı amaçlamıştır. Biz buna aynı zamanda te'vil de diyebiliriz zira Suyûtî bu eserinde, fıkıh, usul ve kelâma yönelik bilgiler sunmayı tefsirden öncelemekte ve tefsirin karşısına bu bilgileri içeren bir uygulama alanı ikame etmektedir. Nitekim o nakle yer vermediğini de belirtmektedir. Dolayısıyla bu düşüncelerine istinaden *el-İklil*'in içerisindeki konuların te'vil kategorisinde telakki edebiliriz.

Eserin telif amacını bu şekilde belirten Suyûtî için te'vil, tefsirin uygulamasını içeren üründen görünür şekilde ayrılması gereken bir uygulamadır. O tefsir ve te'vili aynı eserde

⁵²⁹ Suyûtî'nin bu konu hakkında verdiği bilgiler için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu'l-ezhâr fî keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 95-98.

⁵³⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, s. 668.

⁵³¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İklil fî istinbâti't-tenzil*, s. 11.

uygulayan Râzî'den bu konuda ayrılmaktadır. Suyûtî'nin bu yüzden de Râzî'ye ve eserine tefsirin dışında her şey var eleştirisini yönelttiği düşünülebilir. Zira Râzî'de te'vil, daha önce ele aldığımız üzere geniş bir yelpazeye sahip olarak özellikle kelâm ve diğer ilimlerden bilgiler içeren bir uygulamaydı. Bir başka deyişle müfessirlerin tefsir eserlerinde farklı açılardan aktardığı yukarıda sayılan ilimleri o esasen tefsir eseri olan *ed-Dürri'l-mensûr*'a dahil etmemekte bunları diğer eserlerine saklamakta ve böylece ayetlerin tarihsel bağlamına ilişkin Allah'ın muradını veya kastını ortaya koymayı içeren tefsiri bu tarz ilimlerin istinbatından yöntemsel olarak ayırmaktadır. Ona Râzî'yi eleştirmedeki esas meşruiyeti sağlayan da bu düşünceleridir. Daha sonra göreceğimiz üzere bunun uygulamaya da yansımış oluşu ona eleştiri hakkını sağlamaktadır. Burada Suyûtî özelinde sağlam bir uygulama görüyoruz.

Muhtevasını te'vil olarak nitelendirebileceğimiz *el-İklîl* başlıklı bu eserinde yeri geldiğinde eleştirdiği Râzî'den alıntılarda bulunan ve bunu da özellikle kelâma dair konularda gerçekleştiren Suyûtî'nin,⁵³² ayetler üzerinden daha çok serbest yani istinbata yönelik bir yorum şekli öngörmektedir. O bu eserindeki uygulamayla diğer ilimlerle ilgili konuların ayetler üzerinden ele alınmasına tamamen karşı olmadığını göstermektedir. Suyûtî'nin bundan önce *el-İklîl* ve *Katfu'l-ehzâr* adlı eserlerinden ilimlerin alan ayrımı ve tefsirin sınırları hakkında aktardığımız düşünceleri ve bu eserlerinde yer verdiği konuların tefsir eseri olan *ed-Dürri'l-mensûr*'da olmayışı onun tefsire teorik bakış açısı içerisindeki tutarlılığını yansıtmaktadır. Nitekim o bu eleştiri ile Râzî'nin görüşlerine değil -zira Suyûtî ondan alıntıda bulunur- bu bilgilerle tefsiri yansıtma şekline karşı durmakta ve te'vili tefsirle birlikte kavradığına karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla Suyûtî'nin bu düşüncesi eleştiriyle birlikte anlaşılması gerekmektedir.

Suyûtî ahkâm ağırlıklı olan *el-İklîl*'in muhtevasına değinirken şunları dile getirmektedir. Suyûtî Kur'ân'ın ahkâmına dair eserlerin telif edildiğini ve burada özellikle bazı âlimlerin çok fazla ayrıntıya yer vermeden gerekli olan bilgileri muhtasar şekilde aktararak ahkâm eserleri telif ettiğini belirtmektedir. Kadı İsmail, Bekir b. Alâ', Ebûbekir er-Râzî, Kiyâ el-Herâsî, Ebûbekir b. Arabî, Abdül Mün'im b. Feras ve diğer âlimler bu konuda örnektir. Onların her biri çok iyi şekilde mütehasıs olarak bunu yerine getirip bu konuda

⁵³² Bunun bir örneği için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 15.

sivrilmış ve telif ettikleri Kur'ân'ın ahkâmına dair eserlerinde gereksiz konular ile muhaliflerin görüş ve delillerini içeren istitrat bahislerine tafsilatıyla yer vermeden bunu gerçekleştirmiştir. Keza yine onlar gizli çıkarımlarla delillendirilmiş istinbatlara da yer veremeyerek bunları gözden kaçırmıştır. Suyûtî ise bu maksatları yani ayetlerden çıkarılabilecek, istidlal ve istinbat edilebilecek fıkhi, itikadi, usule dair ve diğer ilimlerin konularını kapsayacak bir eser oluşturmayı azmettiğini dile getirmektedir.⁵³³ Öyle görünüyor ki Suyûtî ayetler bağlamında muhaliflerin görüş ve delillerini uzun uzadıya zikretmeyen bu âlimleri övmekte ve onların iyi bir iş çıkarıp bu konuda ve ahkâm eserleri yazma konusunda sivriildiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla Râzî'ye olan eleştiri yine bu bağlamda bize farklı bir husus hatırlatmaktadır. Suyûtî aynı zamanda bu düşüncelerden hareketle Râzî'deki filozof gibi muhaliflerin veya özellikle muhtelif kelâmî mezheplerin ki bunların arasında Mu'tezile en yaygın olanı görünüyor, delillerini ve görüşlerini belirtmesini eleştirmektedir. Ancak ne var ki Suyûtî, *el-İklil*'de geçen kelâm ilmiyle ilgili konuların yanı sıra Mu'tezile, Kaderiyye, Cebriyye, Rafiziyye gibi kelâmî fırkaların görüşlerine değinmekte ve ayetlerin bu görüşlerine cevap verdiğini belirtmektedir.

Suyûtî, *el-İklil*'in bu yönde bilgiler ihtiva edeceğini Kur'ân'ın her şeyi ve ilimlerin her meselesini içerdiği düşüncesine dayandırmaktadır. Suyûtî *el-İklil*'in birinci mukaddimesinde Kur'ân'ın her şeye şamil olduğu görüşüne dair bilgiler vermektedir. O bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe, tabiun ve bazı selef âlimlerinin genel itibariyle Kur'ân'ın ilimlerle ilişkisini ele alan sözlerini aktarmaktadır. Örneğin Abdullah b. Mes'ud'un sözüne göre Kur'ân'da bütün ilimler indirilmiş, içerisindeki her şey bize beyan edilmiş ancak biz Kur'ân'da bu indirilen şeyler hakkında sadece sınırlı bilgi elde edebiliyoruz. Suyûtî, birinci mukaddimesinin hamdelesinden sonra ilk cümlede daha sonraki görüşlerine temel olması bakımından Nahl Suresi'nin 89. ayeti ve En'am Suresi'nin 38. ayetini aktarmaktadır. Nahl Suresi'nin 89. ayetinde peygamberimize hitaben ona her şeyi açıklayıcı veya beyan edici bir kitabın indirildiğinden bahsedilir. En'am Suresi'nin 38. ayetinde ise hiçbir şeyin Kur'ân'da eksik bırakılmadığı belirtilir.⁵³⁴ Suyûtî özetle Kur'ân'ın her şeyi kapsadığını ilimlerden hiçbir meseleye ve bölüme dair Kur'ân'da delalet eden bir hususun eksik olmadığı şeklinde vurgulamaktadır. Bu isterse yaratılmışlar, alem, yaratılışın başlangıcıyla ilgili konular olsun ister peygamberlerin ve meleklerin isimleri veya kıssalar ile değişik ümmet ve milletlerle

⁵³³ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 11.

⁵³⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 5-7.

ilgili haberler olsun.⁵³⁵ Bunun dışında Suyûtî eleştiriyi tanıttığımız çalışmamızın birinci bölümünde *el-İtkân*'dan aktardığımız müfessirlerin Kur'ân'a muhtelif ilimlerin bakış açısıyla yaklaştığı bilgisini mukaddimesinde de olduğu gibi aktarmaktadır. İlimlerin gelişimiyle birlikte zamanla ilim ehli insanlar sahip olduğu bilgi birikiminden hareketle Kur'ân'ı yorumlamaya yeltenmiş ve o ilimleri Kur'ân üzerinden analiz etmeyi amaçlamıştır.⁵³⁶ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu bilgi Suyûtî'nin müfessirlerin kategorileri bölümünde tanıttığı müfessirler ve sahip oldukları ilmi gelenekleriyle ilgili düşünceye oldukça yakındır. Nitekim Suyûtî Râzî'yi o bölümde eleştirirken aklî ilim sahipleri yönünde bir niteleme seçmişti.

Şimdi *el-İklîl*'de belirttiği ilimlerle ilgili konulara örnekleriyle yer vermek istiyoruz. Böylece onun tefsir ve te'vili birbirinden ayırırken te'vil için öngördüğü imkân ölçüsünü de örneklerden hareketle görmüş olacağız.

Suyûtî Fatiha Suresi'yle başlamadan önce eserin ikinci mukaddimesinde ahkâm ayetleriyle ilgili bilgiler sunmaktadır. Ahkâm ayetlerinin sayısı âlimler tarafından beş yüze kadar çıkarıldığı gibi yüz elliye kadar düşürenler de olmuştur. Suyûtî bu eserinde ayetlerde ahkâmla ilgili konular üzerinde durmakta ve genel itibariyle ahkâmın tahakkuk ettiği şekilleri örneğin fiillerin siğalarını, Allah'ın ahkâma dair bir muradı ifade ederken bunu farklı yollarla yapacağını dile getirmektedir.⁵³⁷

Suyûtî mukaddimesindeki ahkâma dair düşünce ve alıntılarında sonra Fatiha Suresi'nde kelâm ile ilgili muhtelif konulara yer vermektedir. Burada özellikle Suyûtî'nin sıkça Râzî'den nakilde bulunduğu görülür. Fatiha Suresi'nin 1. ayeti buna güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Suyûtî, 'hamd ancak alemlerin rabbi Allah'a mahsustur' ibaresinin bir yaratıcının ve alemin hudusunun ispatı, Fatiha'nın 2. ayetinin ise Allah'ın zâtî sıfatlarının ispatı konusu olduğunu '*mâliki yevmi'd-dîn*' yönündeki 3. ayetin de meâdı ispatladığını belirtir. Suyûtî daha sonra Fatiha Suresi'nin 4. ayeti olan '*ıyyâke na'budu ve ıyyâ keneste'in*' hakkında Ebû Tâlib es-Se'lebî'nin görüşünü aktarmaktadır. Buna göre bu ayetin tefsirinde cebr ve kader anlayışını nakzeden düşünceler mevcuttur. Zira Allah burada kullarından

⁵³⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 9.

⁵³⁶ Birinci bölümde genişçe yer verdiğimiz bu bilgileri yeniden burada aktarmıyoruz. Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 6-9.

⁵³⁷ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 12-13.

kudreti nefyetmiştir. Bu da tıpkı Enfal Suresi'nin 17. ayetine benzemektedir. Bu ayette bu yüzden fiillerin yaratılmasının nefyi ve kulun fiillerinin kendileri tarafından kesbinin ispatı vardır. Hatta surelerin diğer ayetleri de Mu'tezile'nin prensiplerini nakzettirmektedir⁵³⁸ Suyûtî'nin kelâma yönelik Râzî'den alıntılacağı bir diğer husus da esasen imanın tam ne olduğu konusudur. İman, itikad olmadan salt ikrar değildir zira Allah inandık diyen insanların ikrarından bahsetmekte ancak bunu onlardan nefyetmektedir.⁵³⁹ Bakara Suresi'nin 163. ayeti Allah'ın zatı ve sıfatlarındaki vahdaniyetin ispatını içermekle beraber bu ayet delil ve hüccetlerle istidlalin de delilidir.⁵⁴⁰ Bakara Suresi'nin ayeti ise Suyûtî'nin ifadesine göre Allah'ı mekandan tenzih etmektedir.⁵⁴¹ Mu'tezile'nin görüşlerini nakzettiği düşüncesi dolayısıyla olmalıdır Suyûtî daha sonra ru'yetullah konusuna da değinmektedir.

Ru'yetullah konusuna Suyûtî En'am Suresi'nin 103. ayetinde tıpkı Râzî'de gördüğümüz üzere ancak çok kısa şekilde değinmektedir. 'Gözler onu idrak edemez' ibaresini Mu'tezile, Allah'ın ahirette görülemeyeceği görüşünü temellendirmek için delil getirmektedir.⁵⁴² Bu konuya ayrıca Araf Suresi'nin 143. ayetinde değinmektedir. Bu ayet de Mu'tezile'nin Allah'ın ahirette görülemeyeceğine dair delil getirdiği bir ayettir. Mu'tezile te'kid nefyinin bir şeyi ifade etmediğine inanır ki bu doğru değildir.⁵⁴³ Bunun karşısında Kıyame Suresi'nin 23. ayeti de Mu'tezile'nin ru'yetullahı inkar etmesini açıkça reddetmektedir.⁵⁴⁴

Mu'tezile'nin ru'yetullah konusuna ayetler üzerinden bu şekilde cevap veren Suyûtî, Ali İmran Suresi'nin 192. ayetinde Mu'tezile'nin *mürtekibe-i kebîre* (büyük günah) konusuna değinmektedir. Mu'tezile bu ayeti büyük günah işleyenin mümin olamayacağına delil getirmektedir. Çünkü büyük günah işleyen, mevcut *ahbârın* delaletine göre cehenneme girecektir. Cehenneme giren de bu ayete göre rezil olacaktır. Mümin de esasen Tahrim Suresi'nin 8. ayetine (*yevme lâ yuhzillâhu'n-nebiyye ve'l-lezîne meah*) göre rezil olamaz. Suyûtî de ayette geçen '*idhâl*' yani giriş kelimesini '*hulûd*' kelimesine hamletmek gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim ayet hakkında var olan bir rivayette kim ateşte ebedi kalırsa o rezil

⁵³⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 14.

⁵³⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 15.

⁵⁴⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 21.

⁵⁴¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 26.

⁵⁴² Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 99.

⁵⁴³ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 109.

⁵⁴⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 218.

olur yönünde bir ifade kullanılmıştır.⁵⁴⁵ Mu'tezile'nin bu görüşünü nakzeden bir diğer ayet de Nisa Suresi'nin 116. ayetidir. Suyûfî'nin belirttiğine göre bu ayet büyük günahların bağışlanmayacağını iddia eden Mu'tezile'nin görüşünü reddetmektedir. Mürcie'nin de ayetin 'limen yeşâ' ibaresine dayanarak Müslümanların büyük günahları cezalandırılmayacağı görüşü de bu ayet ile iptal edilmiştir.⁵⁴⁶

Suyûfî'ye göre Mu'tezile'nin bir diğer görüşü ise En'am Suresi'nin 20. ayetiyle ilgilidir. Mu'tezile bu ayeti meleklerin insanlardan daha faziletli olduğuna delil getirmiştir. Ehl-i Sünnet ise bu ayeti te'vil etmektedir. Ancak Suyûfî ise bu ayeti delil getirenleri sürekli şaşkınlıkla karşıladığını vurgulamaktadır. Zira bu ayetteki kelâmı Allah Teâlâ iblisin sözüne karşın ona, onun kandırmacaları, yalanları, gururu ve günahı dolayısıyla nida etme üslubuyla ifade bulmuştur.⁵⁴⁷

Suyûfî'nin Mu'tezile hakkında aktardığı bu görüşlerin yanı sıra Hud Suresi'nin 6. ayeti bağlamında yine Mu'tezile'nin bir görüşüne temas etmektedir. Ayet, Mu'tezile'nin haramın rızık olmadığı yönündeki görüşünün reddini içermektedir. Zira bu görüş esasen bir kişi hayatı boyunca haram ile meşgul olsa da, Allah'ın onu rızıklandırmamasını gerektirecektir ki bu da bu ayette geçen bilgiye göre terstir.⁵⁴⁸ Bununla birlikte Suyûfî, Hud Suresi'nin 107. ayetinin Mu'tezile'nin Allah'ın şerri istemediği görüşüne cevap olduğunu,⁵⁴⁹ Mu'tezile'nin Nahl Suresi'nin 40. ayetini yok olanın 'şey' olarak isimlendirildiğine delil getirdiği,⁵⁵⁰ Mu'tezile'nin günahkarlara işlediği günahların isimleriyle hitap etmek gerektiği görüşünü reddettiği,⁵⁵¹ Mu'tezile'nin Zariyat Suresi'nin 35. ayetini İslam'ın iman olduğuna delil getirdiğini zira ayette Müslümanların müminlerden istisna edildiğini⁵⁵² ve Tarık Suresi'nin 16. ayetinin de Mu'tezile'yi reddettiğini⁵⁵³ belirtmektedir.

Suyûfî'nin Mu'tezile'nin dışında ayetler bağlamında değindiği diğer kelâmî firkalara gelince. Kaderiyye bu konuda onun yoğun olarak atıfta bulunduğu bir firkadır. Onun

⁵⁴⁵ Celâleddîn es-Suyûfî, *a.g.e.*, s. 58.

⁵⁴⁶ Celâleddîn es-Suyûfî, *a.g.e.*, s. 75.

⁵⁴⁷ Celâleddîn es-Suyûfî, *a.g.e.*, s. 105.

⁵⁴⁸ Celâleddîn es-Suyûfî, *a.g.e.*, s. 127.

⁵⁴⁹ Celâleddîn es-Suyûfî, *a.g.e.*, s. 129.

⁵⁵⁰ Celâleddîn es-Suyûfî, *a.g.e.*, s. 139.

⁵⁵¹ Celâleddîn es-Suyûfî, *a.g.e.*, s. 197.

⁵⁵² Celâleddîn es-Suyûfî, *a.g.e.*, s. 200.

⁵⁵³ Celâleddîn es-Suyûfî, *a.g.e.*, s. 221.

Kaderiyye hakkında genel itibariyle değindiği konular şunlardır: her şeyin Allah'tan geldiğini bildiren Nisa Suresi'nin 78. ayeti Kaderiyye'ye bir red içermektedir. Yine Kaderiyye Nisa Suresi'nin 79. ayetini kulun şer için yaratıldığı görüşü için dayanak almakta ki bu geçersizdir. Zira ayetten murad 'sen kendi yaptığını yükledin' yönündedir.⁵⁵⁴ Yine Suyûtî'nin belirttiğine göre Nisa Suresi'nin 88. ayeti,⁵⁵⁵ En'am Suresi'nin 39. ayeti,⁵⁵⁶ 107. ayeti⁵⁵⁷ ve 111. ayeti⁵⁵⁸, Araf Suresi'nin 178. ayeti,⁵⁵⁹ Enfal Suresi'nin 24. ayeti,⁵⁶⁰ Tevbe Suresi'nin 51. ayeti,⁵⁶¹ Yunus Suresi'nin 99. ve sonrasındaki ayetler,⁵⁶² Hud Suresi'nin 118. ayeti,⁵⁶³ Nahl Suresi'nin 36. ayeti,⁵⁶⁴ Hadid Suresi'nin 22. ayeti,⁵⁶⁵ Tegabun Suresi'nin 11. ayeti⁵⁶⁶ ve İnsan Suresi'nin 30. ayeti⁵⁶⁷ de Kaderiyye'ye red içermektedir.

Mu'tezile ve Kaderiyye'nin yanı sıra Suyûtî, ayetler üzerinden Cebriyye ve Rafiziyye'ye de değinmektedir.⁵⁶⁸

Suyûtî ayetlerin firkaların görüşlerini reddettiğini belirttikten sonra yeri geldiğinde ayetin doğru tefsirini bildiren rivayetlere atıfta bulunmaktadır ki bu da esasen bize Suyûtî'nin tefsiri rivayet olarak algıladığını göstermektedir. Suyûtî böylece yanlış istidlalin karşısına doğru tefsiri yerleştirmektedir. Ancak o bunu sıkça yapmaz. Zira yine tersinden düşündüğümüzde onun bu eseri aynı zamanda bir tefsir eseri de değildir. Böylece bu eser rivayet ihtiva etmemesi gerekecektir.

Öyle görünüyor ki Suyûtî asgari düzeyde kelâmî firkaların ayet üzerinden gerçekleştirdiği istidlallere karşı kendi görüşünü belirtmekte ve böylece esasen Râzî'deki bir yöntemi de uygulamaktadır ancak bunu tefsir eserinin dışında gerçekleştirmektedir. Diğer tarafta o Râzî'de olduğu gibi bir te'vil uygulamasına yer vermemektedir. Zira ona göre Allah

⁵⁵⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 76-77.

⁵⁵⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 78.

⁵⁵⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 97.

⁵⁵⁷ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 99.

⁵⁵⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 100.

⁵⁵⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 110.

⁵⁶⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 113.

⁵⁶¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 118.

⁵⁶² Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 126.

⁵⁶³ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 129.

⁵⁶⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 138.

⁵⁶⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 205.

⁵⁶⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 211.

⁵⁶⁷ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 219.

⁵⁶⁸ Bunun için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 16, 77, 220, 223.

Teâlâ Ali İmran Suresi'nin 7. ayetinde müteşabih ayetlerin te'viline girişenleri zemmetmiş ve kalplerinde eğrilik olduğunu belirtmiştir.⁵⁶⁹

Suyûtî böylece ayetler üzerinden değindiği bu konuların doğrudan veya dolaylı şekilde ayetlerle ilgili olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Aynı şekilde o bazı ayetlerin yine bu firkalara veya kişilere indirildiğini vurgulamaktadır. Örneğin En'am Suresi'nin 1. ayeti Allah'ın zulmet ve hiçbir kötü şey indirmedeğinin iddia eden Zenadika için indirilmiştir.⁵⁷⁰ Bu konuda bir diğer örnek Ali İmran Suresi'nin 154. ayetidir. Bu ayet doktorlar için indirilmiştir ve korkunun uykuyu engellediğine delildir. Yine Ali İmran Suresi'nin 168. ve Kamer Suresi'nin 49. ayeti Kaderiyye hakkında indirilmiştir Suyûtî'ye göre.⁵⁷¹ Görüldüğü üzere esasen Allah'ın burada doğrudan bu kelâmî mezheplere konuştuğunu iddia eden Suyûtî, yine Râzî'nin ayetlerin filozoflara konuşabileceğini iddiasına da oldukça benzemektedir.

Bu kelâmî konuların dışında Suyûtî'nin bazı fıkhi konularda da yine Râzî'den nakilde bulunduğu görülmektedir. Bakara Suresi'nin 3. ayetinde Râzî'nin bu ayetin namaz ve zekatı tazammun ettiği görüşünü aktarmaktadır. Bakara Suresi'nin 29. ayetinde ise Suyûtî eşyada asıl olan mübahlıktır kaidesini aktarmakta ve eşyanın ancak şer'i olarak varid bir nass ile haram kılınacağını belirtmektedir. Suyûtî'nin ayetler bağlamında değindiği usule ve lügat ilmine dair konular ise dilin tevkîfî olduğu,⁵⁷² *umum-husus*,⁵⁷³ Hz. Musa kıssasındaki hükümlere,⁵⁷⁴ Bakara Suresi'nin 106. ayetinde nesihtir.⁵⁷⁵

Dolayısıyla Suyûtî böylece ayetler üzerinden kelâm, fıkıh gibi ilmin konularını ele almada bir uygunsuzluğun ve sakıncanın olmadığını göstermiş, ayetler üzerinden işlenen bu ilimlerin konuları tefsir eserinde ve tefsirin uygulamasında yer verilmediği sürece onun için bu bir eleştiri sebebi olmayacaktır. Yine tıpkı bundan önce olduğu gibi Suyûtî'nin ayetlerde konulara temas etmesi çok kısa ve öz şekilde gerçekleşmektedir.

Suyûtî'nin te'vili tefsirden ayırarak te'vile uygulama imkânı vermesi eleştirinin telaffuz edilmesi konusundaki haklılığını ortaya koymaktadır. Onun aklî ilimlerin muhtelif

⁵⁶⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 51.

⁵⁷⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 97.

⁵⁷¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 57, 203.

⁵⁷² Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 15.

⁵⁷³ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 16.

⁵⁷⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 16-17.

⁵⁷⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 18, 24.

konularını tefsirin araştırma alanı içerisinde uygulayan Râzî'ye yönelttiği eleştiri böylece bu ayrımla güçlenmiş olacaktır. Mutlaka Suyûtî, ayetlerden farklı ilimlerin çıkarılabileceğini ancak tefsirle bu ilimlerin ayrılması gerektiğine inanmaktadır. Nitekim o yoğun şekilde Mu'tezile'nin reddini içeren ayetleri zikretmektedir. *el-İklîl*'i kelâmî konularda te'vil için bir imkân olarak görme imkânına sahip olsak da, bu eser daha çok ahkâm ayetleri işlemektedir. Ancak ne var ki Râzî'nin te'vil başlığı altında bu gibi konulara temas etmesi de te'vili burada doğru çıkarmaktadır.

Diğer tarafta Suyûtî'nin yine te'vilin uygulamaya dönük tarafını oluşturan *Katfu'l-ezhâr fi keşfi'l-esrâr* başlıklı eseri de bu yönde farklı konular içermektedir. O *el-İklîl*'den sonra bu eserin telif amacını genel itibariyle eksik olan bazı hususlara bu eserin ilavesi ve bunların bu eserinde intizamlı şekilde düzenlenip sunulması olarak ifade etmişti.⁵⁷⁶

Katfu'l-ezhâr da tıpkı *el-İklîl* gibi Râzî'den alıntılar içermektedir. Suyûtî, Râzî'den bütün Kur'ân'dan maksut olanın esas itibariyle ilahiyat, mead, nübüvvet ve kaza ile kaderin ispatı yönünde dört konunun temellendirilmesidir. Buna göre Fatiha Suresi'nin birinci ayeti ilahiyata, üçüncü ayeti meada, dördüncü ayeti cebrin nefyi ve her şeyin Allah'ın kazası ve kaderiyle oluştuğunun ve surenin geri kalan kısmının da Allah'ın kazasının ve nübüvvetin ispatına delalet ettiği yönündeki Râzî'nin görüşünü nakletmektedir. İşte Râzî'ye göre Fatiha Suresi bu dört temel konuyu kapsamaktadır. Bunlar Kur'ân'ın en büyük ve önemli maksatlarıdır.⁵⁷⁷ Suyûtî devamında Fatiha Suresi'nin anlaşılması ve Kur'ân'ın maksatları konusunda âlimlerin sözlerini aktarmaktadır. Örneğin Kur'ân'ın Gazzâlî'ye göre Fatiha Suresi'nin altı tane maksadı bulunur, bunun üçü önemli üçü de tamamlayıcıdır.⁵⁷⁸ Yine Fatiha Suresi üç tane hukuk içermektedir, bunlar Allah'ın kullarına, kulların Allah'a ve kulların da kullara olan hukukudur.⁵⁷⁹ Burada Suyûtî alışlagelmiş olduğumuz rivayetlerle veya dilin imkânlarıyla Kur'ân tefsiri yerine daha serbest ve Kur'ân'ın anlaşılmasında farklı boyutlara götürecek sözlere ve düşüncelere yer vermektedir.

Bu serbest yorum şeklini her ne kadar te'vil olarak adlandırmak doğrudan isabetli olmasa da te'vilin ayetlerdeki muhtemel anlamları serdetme işlevi taşıdığı göz önünde

⁵⁷⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *Katfu'l-ezhâr fi keşfi'l-esrâr*, c. I, s. 7.

⁵⁷⁷ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 102.

⁵⁷⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 104.

⁵⁷⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 105.

bulundurulduğunda, *Katfu'l-ehâr*'ın da bu kategoride telakki edilebileceğini haklı çıkarabilir. Zira Fatiha'nın anlaşılması konusunda ayetlerin içerdiği derin hakikatlere temas eden Suyûtî, te'vilin bu yöndeki özelliğini yansıtmış olmaktadır. Fatiha Suresi'nde buna göre hem dünya hem ahirete yönelik hamd olmakla beraber 'alemlerin rabbi' ibaresi yaratılışın nimeti 'din gününün sahibi' ibaresi ise meadın nimetine işaret etmektedir.⁵⁸⁰ Buradaki işaret kelimesi de te'vili bu yönde doğrulamaktadır.

Eserin içeriğine baktığımızda Suyûtî için salt kelâm ve fikhın ayetlerden elde edilmesi te'vil kategorisinde değildir. Zira hatırladığımız üzere Suyûtî *ed-Dürü'l-mensûr*'da i'rab, ince sırlar, bedî' nüktelere yer vermediğini belirtmişti. O bunun üzerine bu gibi istidlalleri bu eserine ayırmıştır. Suyûtî bunu Fatiha'nın sonunda dile getirmektedir. Onun ifadesine göre o bu surede aktardığı ince sırları, bedî' nükteleri düşündüğünde Kur'ân'ın bu sure ile başladığını, Kur'ân'ın anası veya özü olduğunu, onun en önemli ve büyük, faziletli suresi olduğunu, anlamaktadır. Ancak surenin kapsadığı konuların çoğunu zihinlerimiz idrak edemiyor. Dolayısıyla bu sure tıpkı denizdeki bir nokta gibidir.⁵⁸¹ Suyûtî'nin buradaki düşüncesi Râzî'nin on bin mesele içerdiği söylemine benzerlik göstermektedir.

Benzer şekilde *Katfu'l-ehâr*'da da Suyûtî kelâmî konulara değinmektedir. Örneğin Allah Teâlâ Bakara Suresi'nin 23. ayetinde vahdaniyetini kat'î burhanlarla ispatladıktan sonra rasulünün nübüvvet iddiasının ve bununla birlikte getirdiği Kur'ân'ın doğruluğunu ispat etmektedir. Bakara Suresi bundan dolayı Kur'ân'ın hak olduğuna şehadetle başlamış ve Kur'ân'dan şüpheyi de nefyetmiştir. Bu sure Kur'ân'ın en uzun suresi olmakla beraber içerisinde usul, delil ve ahkâma dair konular tafsilatlı şekilde anlatılmıştır.⁵⁸² Yine Allah'ın vahdaniyetinin delili onun yaratıp canlıların canını alması ve yeri ile gökleri yaratmasıdır.⁵⁸³ Suyûtî'nin ifadesine göre Allah'ın yerde ve gökteki olanların ona ait olduğunu belirtmesi vahdaniyetini tasrih için gelmiştir.⁵⁸⁴ Allah'ın tevhidi de esasen Suyûtî'ye göre onun zatında, sıfatlarında ve fiillerinde şerikin ve benzerinin olmadığı yönünde anlaşılmalıdır.⁵⁸⁵ Allah ayrıca onun için imkânsız olan sıfat ve durumların takdis ve tenzih edilmesi

⁵⁸⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 116.

⁵⁸¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 150.

⁵⁸² Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 210.

⁵⁸³ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 224.

⁵⁸⁴ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. II, s. 854. Allah'ın vahdaniyeti ile ilgili bir bilgi için yine bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. II, s. 1070. Yine tevhid için bkz.: Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 501.

⁵⁸⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 358.

gerekmektedir.⁵⁸⁶ Ayetler üzerinden özellikle bu gibi yani tevhid, nübüvvet ve meada dair konular istidlal edenler üç gruba ayrılır. Birinci grupta olanlar bu konuları aktarıırken sanki bunlara müşahit olmuş gibi davranır, bunlar aynı zamanda ‘*ayne’l-yakîn*’ ehlidir. Onlar için Kur’ân, derin görüşleri ve bilgileri içermektedir. İkinci grupta olanlar istidlal etme derecesine ulaşanlardır. Bunlar ‘*ilme’l-yakîn*’ ehlidir ki onlar için Kur’ân hidayet kaynağıdır. Üçüncü grupta olanlar ise istidlal edenlerin mertebesine ulaşmasa da, emin şekilde şüphesi olmayan itikada inanır. Bunlar müminlerin genelidir ve Kur’ân onlar için rahmettir.⁵⁸⁷

Allah’ın vahdaniyeti, nübüvvet ve mead hakkındaki konuların yanı sıra Suyûtî nadir de olsa te’vil kavramı ile ilgili sınırlı değerlendirmelerde bulunmaktadır. En’am Suresi’nin 120. ayetindeki ‘günahın açığını da gizlisini de bırakın’ ibaresinde Matüridi’nin konu hakkındaki te’vilini aktaran Suyûtî, ardından bu te’vilin hoş bir te’vil olduğu görüşünü belirtmektedir. Matüridi’ye göre ‘*ism*’ kavramını meyenin yenilmesine hamletmek gerekmektedir. Gizli günah ise Allah’ın isminin zikredilmediği bütün hayvanlardır. Suyûtî’nin ifade ettiğine göre bütün açık ve gizli olan günahları birbiriyle ilişkilendirerek te’vil etmek münasiptir ve birbiriyle çelişmemektedir. Kur’ân üslubu ise her daim umumun kastedildiği lafızlar içermektedir. Ancak gayet tabii bu umumun içerisinde belirli fertler de olabilir.⁵⁸⁸ Yine Araf Suresi’nin 37. ayetindeki ‘*câe*’ fiili hakkında Suyûtî, ‘*câenin*’ te’vili ‘*karube mecîih*’ yani gelişinin yaklaşması anlamı taşıdığını belirtmektedir.⁵⁸⁹

Suyûtî rivayetlerle ayetlerden elde edilen Murâd-ı İlâhî ile böyle olmayan yani ayetler üzerinden geliştirilen muhtelif yorum imkânlarını birbirinden görünür şekilde ayırmayı amaçlamıştır. Onun bu iki eserinde yaptığı husus Kur’ân’ın potansiyel olarak içerebileceği bütün konulara temas etmektir. Nitekim o *el-İklîl*’de örneğin nakil eserlerinden rivayetlere yer vermediğini belirtmişti.⁵⁹⁰ Rivayet de Suyûtî’ye göre tefsir olduğuna göre onun dışında ele aldığı konular da te’vil kategorisinde olacaktır. Suyûtî’nin bu iki eserindeki üslubu ayetler bağlamında muhtelif âlimlerden görüşleri aktarmak ve ardından nadiren kendi görüşünü belirtmektir. Ayrıca onun bu eserinde ağırlıklı olarak i’raba dair açıklamalara yer verdiği görülmektedir.

⁵⁸⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. I, s. 501.

⁵⁸⁷ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. II, s. 1081-1082.

⁵⁸⁸ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. II, s. 933.

⁵⁸⁹ Celâleddîn es-Suyûtî, *a.g.e.*, c. II, s. 996-997.

⁵⁹⁰ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İklîl fi istinbâti’t-tenzil*, s. 11.

Sonuçta diyebiliriz ki Suyûfî özelinde ortaya koyduğumuz tefsir yani rivayet ve diğer ilimlerin özellikle kelâmın veya te'vilin birbirinden ayrımı konusu onun esasen yöntemsel bir tutarlılığını göstermekte ve eleştirideki haklılığını yansıtmaktadır. Ayrıca onun yine *el-İklîl* ve *Katfu'l-ezhâr*'da ayetlere getirdiği açıklamaların tıpkı *Celâleyn*'de olduğu üzere kısa ve öz olduğu görülmektedir.

Tefsirin tanımında yer almayan kelâm ve fıkıh gibi ilimlerin konuları Suyûfî tarafından tefsirin ürünlerinde işlenmemesi de onun eleştirideki tutarlılığı güçlendirmektedir. Tanım göz önünde bulundurulduğunda, bu bilgiler onun sınırları dışında yer almakta idi. Böylece Allah'ın muradına götürecek olan bilgilerin dağınık şekilde sunulmadan özetle ayetin neyi kastettiği bilgisi amaca en yakın yol olacaktır. Allah'ın muradına ulaştıran bilgiler içerisinde de tefsirin sınırlarına girmeyen konular olmaması gerekecektir.

SONUÇ

Tezimizde incelediğimiz farklı âlimlerin birbirine dikkat çeken benzerlikte yönelmiş olduğu eleştirinin taşıdığı tarihsel arka plan tefsir ilmi ve onun çalışmaları konusunda belirli bir gelişimi yansıtmaktadır. Bu gelişim ile Kur'ân'a olan yaklaşım değişikliğe uğramış bu da Kur'ân vahyine muhatap olan ilk neslin ve onları takip eden tabiun ve tebe-i tabiundan sonra esasen zamanla İslam dünyasındaki ilimlerin de gelişmesi ve âlimlerin her biri de farklı ilimlerin etkisi altında kalmasıyla meydana gelmiştir. Bundan dolayı müfessirler bu ilimleri tefsir uygulamasında yansıtmış ve tefsir artık diğer ilimleri de içeren bir disiplin haline gelmiştir. Tefsirin yazım dili de bu ilimlerle ciddi şekilde özgünlüğünü kaybederek bu dönüşüm ve gelişimi yansıtmıştır. Bu da Suyûfî'nin ve diğer âlimlerin yönelttiği eleştiriye göre önlenmesi gereken bir durumdur. Zira tefsir bir disiplin olarak tanımının kapsadığı konularla insanları en kısa yoldan Murâd-ı İlâhî'ye ulaştırmayı amaçlar. Bunun dışında yer alan her konu bir alan aşımı olarak kabul görecektir ve eleştirilecektir.

İslam ilimleri tarihinde yaşanan bu ilmi gelişimin ulaştığı hicri 6. ve 7. yüzyıldaki duruma gelindiğinde ise özellikle Gazzâlî sonrası Râzî'nin konumu önem kazanmıştır. İslam düşüncesinin dönüşüm çağı olarak kabul görmüş bu yüzyıllarda Antik Yunan gibi yabancı medeniyetlerden İslam bilim medeniyetine giren belirli bir ilmi muhteva miras alınıp kabul görmüş, farklı kelâmî fırkalar kendine İslam'ın akaidi bağlamında meşruiyet zemini sağlamayı amaçlamış ve bunun için ayetleri kendine delil kabul etmiştir. İslam düşünce geleneğinde aklî ilimlerin bir temsilcisi olarak tanınan Râzî'nin bu döneminde bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğuna, tefsir esasen disiplinler arası bir karakter kazanmış ve kelâmın İslam akaidini koruma ve bu yabancı medeniyetlerden alınan bilgilerin oluşturduğu şüpheleri bertaraf etme görevi ayetler üzerinde uygulanarak tefsirin bir parçası haline getirilmeye çalışılmıştır. Râzî'de özellikle Mu'tezile, Müşebbihe, Haşeviyye ve diğer kelâmî fırkaların ve filozofların ayetlerde var olan yanlış düşüncelerini izale düşüncesi kendini göstermektedir. Çağın ilmi yönden dönüşümü konusunda nasibini alan tefsir ilmi böylece Râzî özelinde farklı bir hale bürünecektir.

Selef ve tecdid geleneğinin etkisi altında kalmış olabileceği ihtimal dahilinde olan Suyûfî'nin yaşadığı döneme gelindiğinde ise yeniden bir öze dönüş ve teceddüdün vurgusu yapılmış ve bu kendine bazı eserlerde yer edinmiştir. Zira saf ve özgün olan İslam düşünce ile

ilim geleneğine ve medeniyetine yabancı unsurlar girmişti. Bunların da tefsir ilminin ürünlerinde varlığı bir tenkit noktası oluşturmuştur. Ayrıca bu döneme kadar tedvin dönemi tefsir eserlerin neredeyse azalmış etkisi yeniden tazelenmeye çalışılmış ve bunun sonucunda Suyûtî, Taberi'nin tefsirini en mükemmel tefsir olarak örnek göstermiştir. Onun yaşamında özellikle mantık ilmine mesafeli tutumu bu bilgilerin mevcut olduğu Kur'ân yorum geleneğini eleştirmesine ve aklî ilimlere mesafe almasına sebep olmuştur. Nitekim o aklî ilimlerin temsilcisi olarak Râzî'nin te'vil uygulamasını da tefsirinde uygulamasını doğru bulmadığını yöntemsel ayrımıyla göstermiştir. Gayet tabii sadece Suyûtî'nin İslam düşüncesindeki yeri bu eleştiriye yöneltmesine etken olmamıştır. Aynı zamanda onun tefsire teorik bakış açısı eleştirinin zeminini oluşturmuş ve bunun bir o kadar sağlam şekilde uygulanması ona Râzî'yi eleştirmesine imkân tanımıştır. Dolayısıyla İslam tefsir geleneği ve kaynaklarında yer alan bu eleştirinin temel tenkit noktaları onun bu anlayışına mebnidir.

Öyleyse eleştirinin içerdiği İslam düşünce geleneğindeki ilimlerin tarihsel gelişimi ve ortaya çıkardığı tefsirin neliği sorunsal çerçevesinde belirli yönlerden incelediğimiz Râzî'nin tefsiri, *Mefâtihu'l-gayb* ve içerisindeki Kur'ân'a yaklaşımı ile Suyûtî'nin tefsir eseri, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* ve uygulamasının ikinci bölümde ölçüt kabul ettiğimiz tefsir tanımının neresinde durduğunu şu şekilde cevaplayabiliriz.

Râzî'nin Kur'ân'a yaklaşımı fıkıh usulünün *tefsir-müfesser* kavramların ayetler ve onlardaki mücmelin beyanı bağlamındaki uygulamasını yansıtırken onun bu ilmin bakış açısından hareketle klasik tefsirin konularından sayılan konulara yer verdiğini ancak fıkıh usulündeki aklî değerlendirmelere başvurduğunu vurgulayabiliriz. Nitekim neredeyse 'nakil teorisi' olarak adlandırabileceğimiz bir anlayışla rivayetlere yaklaşan ve tümüne yer vermek yerine Kur'ân'ın *hüda* vasfını ön plana çıkaracak olanları seçen Râzî, bu yönüyle klasik tefsirin rivayeti adeta tefsirin uygulaması için kat'î olarak bağlı kalmaktan ayrılmaktadır. Râzî'nin Kur'ân'a yaklaşımı böylece ölçüt kabul ettiğimiz tefsirin tanımından farklılık göstermekte ve tanımın içeriğini doğrudan yansıtmamaktadır.

Suyûtî tefsir uygulamasında kendisine rivayetle kat'î şekilde çizmiş olduğu tefsirin sınırlarına uymakta o kadar ki te'vili bile tefsirle birlikte aynı eserde uygulanmaması gerektiğini yöntemsel bir ayırım ile göstermektedir. Dolayısıyla *ed-Dürri'l-mensûr*'da rivayete bağlılığın bir örneğini sunan Suyûtî'nin esasen te'vili de farklı eserlerinde

uyguladığını gördük. Tanımın dışarıda bıraktığı konulara tefsir uygulamasında yer vermeyen Suyûtî bu gibi kelâm ve fıkha dair konuları *el-İklil* gibi eserlerine ayırmaktadır. O böylece tefsirin tanımında var olan konuları rivayetler aracılığıyla ayetlerin muradına ulaşmada kullanmaktadır. Bu yönüyle onun tefsir uygulaması klasik tefsirin yansımasını sunmaktadır. Bu bakımdan eleştiri bağlamında düşündüğümüzde onun eleştirisiyle bir gerçekliğe temas ettiği ve kendi tefsir anlayışında bunu doğru şekilde yansıttığını söyleyebiliriz.

Esasen Râzî'nin Kur'ân anlayışı da eleştiri bağlamında Suyûtî'nin anlayışından farklılık göstermektedir. Râzî'ye göre Kur'ân-ı Kerim, vahiy olarak indiği tarih vasatından bağımsızlaşmış bir metin olarak iki elimizin arasındadır. Râzî'ye göre Kur'ân, bir metin olduğundan onun açıklanması, anlaşılması ve yorumlanmasına da her bilgi potansiyel olarak yardımcı konumunda olabilecek ve bu bilgi yorum değeri taşıyıp delil sayılabilecektir. Ancak Suyûtî ise Kur'ân-ı Kerim'in tarihin bir döneminde Kureyş lehçesiyle indirilmiş Arapça bir vahiy ve söz olduğuna inanmaktadır. Bu durumda onu en iyi açıklayan ve tefsir eden de o vahye şahit olan sahabe nesli ve vahyin kendisine indirildiği Hz. Peygamber'dir (s.a.v.). Ona göre ayetleri de ancak onların sözleri açıklayabilecektir, filozofların görüşleri ve diğer ilimlerden aktarılan bilgiler değil.

Suyûtî'nin ve diğer âlimlerin yönelttiği eleştirinin tefsir uygulaması bağlamında ne derece gerçeği yansıttığını şu şekilde özetleyebiliriz. Râzî'de filozofların görüşlerini, te'vil çerçevesinde kelâmla ilgili konulara, fıkıhla ilgili konulara ve diğer ilimlerin konularına yer verdiğini görüyoruz. Bu da esasen eleştiride dile getirilmişti. Bu yönüyle eleştirinin isabetli olduğunu düşünebiliriz. Ancak buna rağmen onun tefsirinde tefsirin dışında her şeyin var olduğu doğru bir değerlendirme değildir. Buna rağmen eleştirinin tefsirin amacı, yöntemi ve kaynaklarına dair bundan önce ikinci bölümde aktardığımız konulardaki tenkit noktalarında isabet etmediği de söylenemez. Zira Râzî tefsirin gereğini yerine getirecek bilgilerin dışında bilgilere yer vererek tefsirin amacı, yöntemi ve kaynaklarının dışına çıkmıştır. Dolayısıyla eleştirinin tanım çerçevesinde özellikle tefsirin sınırlarına atıfta bulunduğundan bu yönüyle doğru olduğu ifade edilebilir.

Son olarak tezimizin konusu çerçevesinde yapılabilecek muhtemel diğer çalışmalar şunlar olabilir. Daha geniş bir içerik incelemesiyle *Mefâtihu'l-gayb*'in içerisinde mevcut felsefe ve kelâm ile ilgili bilgiler çıkarılarak eserin tefsir özelliğini koruyup korumayacağı,

bunların ne kadar yekûn tuttuğu incelenebilir. Ayrıca bu eleştiri bağlamında Ebû Hayyan, İbn Teymiyye ve Suyûtî'nin teoride ve uygulamadaki tefsir anlayışlarını inceleyerek ortak nokta, benzerlik ve farklılıkları ortaya koyarak bu âlimlerin eleştiryi hangi tefsire teorik bakış aasıyla yönelttiği ortaya konabilir. Böylece eleştiryi yönelten bu âlimler arası bir ağ kurulmuş olacaktır. Bir diğer araştırma konusu da “*el-Mahsûl-Mefâtihu'l-gayb* İlişkisi” bağlamında yapılacak etraflı bir araştırma Râzî'nin Kur'ân'ı yorum metodunda ve anlayışında sahip olduğu fıkıh usulü karakteri konusunda daha bütüncül ve tutarlı sonuçlar ortaya çıkaracak fıkıh usulü ile tefsirin kesişim noktaları ve birbirine geçirgenliği bilfiil görülmüş olacaktır. Nitekim yakın geçmişte Râzî'nin bu iki eseri bağlamında buna benzer bir çalışmanın telif edilmemiş oluşu onun tefsiri hakkında yüzeysel değerlendirmelerin yapılmasına sebep olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Akpınar, Ali, “Tefsîrû'l-Celâleyn”, *DİA*, c. XL, s. 294-295.

Ali, Mufti, “A Statistical Portrait of the Resistance to Logic by Sunni Muslim Scholars Based on the Works of Jalâl al-Dîn al-Suyûtî”, *Islamic Law and Society*, 2008, c. 15, sy. 2, s. 250-267.

_____, *Muslim Opposition to Logic and Theology in the Light of the Works Jalâl al-Dîn al-Suyûtî*, Leiden Üniversitesi, Leiden 2008 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Altaş, Eşref, “Fahredden er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul 2013, İSAM Yayınları, Birinci Baskı.

Aruçi, Muhammed, “Levâmiu'l-Beyyinât”, *DİA*, c. XXVII, s. 144-145.

Bağdâdi, Abdüllatif, *Kavlun li Abdi'l-Latîf b. Yusuf alâ hâli İbn Hatîb er-Rey fî tefsîrihi sûrati'l-ihlâs*, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, No: 823-3. v. 34-52.

Bennâ, Hasan, *Nazarât fî Kitâbillah*, Kahire 2002, Dâru't-Tevzî ve'n-Neşru'l-İslamiyye.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 2008, Ravza Yayınları, II Cilt.

Boyalık, Taha, *Molla Fenari'nin Aynu'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Heyet, İstanbul 2001, Kitabevi Yayınları, Üçüncü Baskı.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 2010, Fecr Yayınları, Beşinci Baskı.

Ceylan, Yasin, “Fahredden Râzî'nin Mefâtihu'l-Ğayb Tefsiri Üzerine Bazı Mulâhazalar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1987, sy. 3, s. 47-55.

Çakan, İsmail Lütfi-Eroğlu, Muhammed, “Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib”, *DİA*, c. I, s. 76-79.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2008, MÜİF Vakfı Yayınları, Dördüncü Baskı.

Dhanani, Alnoor, “Suyuti”, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, New York 2007, Springer, s. 1112-1113.

Doru, Nesim, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup”, *DÜİF Dergisi*, 2002, c. 4, sy. 1, s. 99-105.

Ebû Habib, Sadi, *Hayâtu Celâleddîn es-Suyûtî meâ'l ilmi mine'l-mehdi ile'l-lehdi*, Dimeşk 1993, Dâru'l-Menâhil, Birinci Baskı.

Ebû Hayyan, Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed–Ali Meavad, Beyrut 1993, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, VIII Cilt.

Ebu'l-Fidâ, İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Sellâme, y.y. 1999, Dâru Taybe, c. VIII.

Ferhat, Hani Numan, *Mesâilu'l-hilâf beyne Fahreddîn er-Râzî ve Nasiruddîn et-Tûsî*, Beyrut 1997, el-Ğadir, Birinci Baskı.

Forster, Regula, *Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ânexegese am Beispiel Q 53, 1 – 18*, Berlin 2001, Klaus Schwarz Verlag.

Gazzâlî, Ebû Hamid, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşâd Rıza el-Kabbânî, Beyrut 1986, Dâru İhyâi'l-Ulûm, İkinci Baskı.

Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, İstanbul 2010, İz Yayıncılık.

Goldziher, Ignaz, “Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Razi”, *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph Desomogyi, Hildesheim 1970, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, c. V, s. 213-271.

_____, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, E.J. Brill.

_____, *Stellung der alten Islamischen Orthodoxy zu den antiken Wissenschaften*, Berlin 1916, Verlag der Königlich Akademien der Wissenschaften.

Griffel, Frank, “On Fakhr Al-Dîn Al Râzî's Life And The Patronage He Received”, *Journal of Islamic Studies*, 2007, c. 18, sy. 3, s. 313-344.

Hamûde, Tahir Süleyman, *Celâleddîn es-Suyûtî asruhû ve hayatuhû ve âsâruhû ve cuhûduhû fi'd-dersi'l-lugavî*, Beyrut 1989, el-Mektebetu'l-İslâmî, Birinci Baskı.

Han, Sıddık Hasan, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, el-Mektebetu'l-Asriyye, XV Cilt.

Hantur, Mahmud Muhammed, *en-Nesh inde'l-Fahri'r-Râzî*, Kahire 2002, Mektebetu'l-Âdâb, Birinci Baskı.

Hernandez, Rebecca Skreslet, *Framing The Jurist: The Legal Persona of Jalal al-Din al-Suyuti*, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, Washington D.C. 2012 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Horten, Max, *Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi*, ed. Fuat Sezgin, Bonn 1910, Verlag von Peter Hanstein.

_____, *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Razi*, ed. Fuat Sezgin, Leipzig 1912, Otto Harrassowitz Verlag.

İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, Yedinci Baskı, II Cilt.

İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1972, Dâru Sâdır, VIII Cilt.

İbnu'l-Kıftî, *İhbaru'l-ulemâ bi ihbâri'l-hukemâ*, Mısır 1908, Matbaatu's-Saâde, Birinci Baskı.

İkbal, Ahmed Şerkâvî, *Mektebetu'l-Celâl es-Suyûtî*, Rabat 1977, Dâru'l-Mağrib.

İmamoğlu, İbrahim Hakkı, *Celâleddîn es-Suyûtî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri (el-İtkân Örneği)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

İsfahânî, Rağib, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut t.y., Dâru'l-Marife.

İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Adnân Zarzûr, y.y. 1972, İkinci Baskı.

Jaffer, Tariq, *Râzî Master of Qur'an's Interpretation and Theological Reasoning*, Oxford 2015, Oxford University Press, Birinci Baskı.

Karahan, Abdülkadir, "Süyûtî", *İA*, c. XI, s. 258-263.

Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn*, thk. Şerafeddin Yalıtıkaya, Beyrut t.y., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, II Cilt.

Kattân, Menna Halil, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 2000, Mektebetu Vehbe, Onbirinci Baskı.

Kılavuz, Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2011, Ensar Yayınları, Onaltıncı Baskı.

Kırca, Celal, "Abdüllatif Bağdadi'nin Fahreddîn er-Razi'yi Tenkidi", Abdüllatif Bağdadi, ed. Ahmet Hulûsi Köker, Kayseri 1993, Erciyes Üniversitesi Matbaası, s. 49-55.

Koç, Mehmet Akif, "A Contribution to the Discussion on the Beginning Period and the Sources of Tafsîr", *AÜİF Dergisi*, 2009, c. L, sy. 2, s. 1-12.

Kramers, Johannes Hendrik, "Râzî", *İA*, c. IX, s. 645-646.

Lagarde, Michel, *Index du Grand Commentaire de Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden 1996, E. J. Brill.

Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2009, Klasik Yayınları, Birinci Baskı.

Matüridi, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü ehli's-sunne*, thk. Fatimetu Yusuf, Beyrut 2004, Muessesetu'r-Risâle, Birinci Baskı, V Cilt.

Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır 1946, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Birinci Baskı, XXX Cilt.

Mertoğlu, Mehmet Suat, "Süyûtî", *DİA*, c. XXXVIII, s. 198-201.

Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccac, *Sahih-i Müslim (el-Câmiu's-Sahih)*, y.y. t.y., V Cilt, Dâru İhyâi'l-Kutub'il-Arabiyye.

Nagel, Tilman, *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, C. H. Beck Verlag.

Özkan, Halit, "Süyûtî", *DİA*, c. XXXVIII, s. 188-198.

Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul 2013, İSAM Yayınları, Birinci Baskı.

Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008, Klasik Yayınları, Birinci Baskı.

_____, *Kur'an'a Giriş*, İstanbul 2010, İSAM Yayınları, Dördüncü Baskı.

_____, "Çağdaşlık Sonrasında Tefsiri Yeniden Düşünmek", *Derleme Dergisi*, 2009, c. 2, sy. 1, s. 81-90.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî Sekâ, Kahire 1986, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye.

_____, *el-İ'tikâdât firaku'l-muslimîn ve'l-muşrikîn*, Kahire 1938, Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye.

_____, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, thk. Câbir Feyyaz Alvânî, Beyrut 1992, Muessesetu'r-Risâle, VI Cilt.

_____, *Mefâtihu'l-gayb*, thk. Seyyid Umrân, Kahire 2012, Dâru'l-Hadîs, XVI Cilt.

_____, *Münâzarâtu Fahreddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâunnehir*, Beyrut t.y, Dâru'l-Meşrik.

_____, *Nihâyetu'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut 2004, Dâru Sader, Birinci Baskı.

Safedî, Salâhuddîn, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa, Beyrut 2000, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Birinci Baskı, XXIX Cilt.

Saleh, Marlis, "Al-Suyûtî and His Works: Their Place in İslamic Scholarship from Mamluk Times to the Present", *Mamluk Studies Review*, 2001, c. 5, s. 73-88.

Sancar, Faruk, "Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodolojik Eleştiriler", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul 2013, İSAM Yayınları, Birinci Baskı.

Sartain, Elisabeth Mary, *Jalâl al-Dîn al-Suyûtî Biography and Background*, Cambridge 1975, Cambridge University Press, Birinci Baskı, I Cilt.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Kahire t.y., Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Birinci Baskı, IV Cilt.

Seâlibî, *Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ali Meavad – Âdil Abdulmevcûd, Beyrut 1997, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Birinci Baskı, V Cilt.

Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2005, c. 15, s. 141-179.

_____, *The Theological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî*, ed. H. Daiber-D. Pingree, Leiden 2006, E. J. Brill.

Siddiquî, İqtidar Husain, "Gurlular", *DİA*, c. XIV, s. 207-211.

Sübkî, Tâceddîn, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abulfettah el-Hulû, Kahire 1964, Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, X Cilt.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abullah b. Abulmuhsin et-Türkî, Kahire 2003, Birinci Baskı, XVII Cilt.

_____, *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl*, thk. Abdullah Muhammed es-Sadîk, Beyrut t.y, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

_____, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 2008, Muessesetu'r-Risâle, Birinci Baskı.

_____, *Katfu'l-ezhâr fî keşfi'l-esrâr*, thk. Muhammed el-Hammâdî, Katar 1994, Birinci Baskı, II Cilt.

_____, *el-Kavlü'l-muşrig fî tahrîmi'l-mantık*, thk. Seyyid Muhammed Seyyid Abulvehhab, Kahire 2008, Dâru'l-Hadîs.

_____, *Kitâbu't-tahaddus bi ni'metillah*, thk. E. M. Sartain, y.y. t.y., el-Matbaatu'l-Arabiyyeti'l-Hadîse.

_____, *Savnu 'l-mantık ve 'l-keîâm an fenni 'l-mantık ve 'l-keîâm*, thk. Ali Sami en-Naşir, y.y. t.y., II Cilt.

_____, *Tabakâtu 'l-mufessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, y.y. 1976, Mektebetu Vehbe, Birinci Baskı.

_____, *et-Tahbîr fî usûli 't-tefsîr*, thk. Fethi Abdulkadir Ferid, Riyad 1982, Dâru'l-Ulûm, Birinci Baskı.

_____, Mahallî, Celâleddîn, *Tefsîru 'l-Celâleyn*, y.y. t.y., Dâru İbn Kesîr.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru 'l-menâr*, Kahire 1947, Dâru'l-Menâr, İkinci Baskı, XII Cilt.

Tabba, İyad Hâlid, *el-İmâmu 'l-Hâfiz Celâluddîn es-Suyûtî ma'lemetu 'l-ulûmi 'l-İslâmiyye*, Dimeşk 1996, Dâru'l-Kalem, Birinci Baskı.

Tasseron, Ella Landau, "The Cyclical Reform: a study of the mujaddid tradition", *Studia Islamica*, 1989, sy. 70, s. 79-117.

Taşköprüzade, *Miftâhu 's-saâde ve misbâhu 's-siyâde fî mevzûâti 'l-ulûm*, Beyrut 1985, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, III Cilt.

Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî Hayatı Fikirleri Eserleri*, Ankara 1991, Kültür Bakanlığı Yayınları, Birinci Baskı.

Yavuz, Salih Sabri, "Süyûtî", *DİA*, c. XXXVIII, s. 202-204.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahredden er-Râzî", *DİA*, c. XII, s. 89-95.

Wassouf, Hassan, *Existenz bei Fahr ad-Dîn ar-Râzî*, Philosophische Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen 2005 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Zarzûr, Adnan Muhammed, *Medhal ilâ tefsîri 'l-Kur'ân ve ulûmih*, Dimeşk-Beyrut 1998, Dâru'l-Kalem-Daru'ş-Şâmiye, İkinci Baskı.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve 'l-mufessirûn*, Kahire 2000, Mektebetu Vehbe, Yedinci Baskı, III Cilt.

Zerkân, Muhammed Salih, *Fahrüddîn er-Râzî ve ârâuhu 'l-keîamiyye ve 'l-felsefiyye*, Kahire 1963, Dâru'l-Fikr.

Zerkânî, *Menâhilu 'l-irfân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed, Beyrut 1995, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Birinci Baskı, II Cilt.

Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1984, Mektebetu Dâru't-Turâs, Üçüncü Baskı, IV Cilt.