Sosyal Bilimler Enstitüsü

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR PROGRAMI

MÜTEAHHİRÛN DÖNEMİ TEFSİR YAZICILIĞI: NİZÂMEDDİN EN-NÎSÂBÛRÎ'NİN GARÂİBÜ'L-KUR'ÂN VE REGÂİBÜ'L-FURKÂN'I ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Doktora Tezi

BİLAL ERCAN

İstanbul, 2025

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR PROGRAMI

MÜTEAHHİRÛN DÖNEMİ TEFSİR YAZICILIĞI: NİZÂMEDDİN EN-NÎSÂBÛRÎ'NİN GARÂİBÜ'L-KUR'ÂN VE REGÂİBÜ'L-FURKÂN'I ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Doktora Tezi

BİLAL ERCAN

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı : Doç. Dr. Muhammed Coşkun
2. Üye : Doç. Dr. Ercan Alkan
3. Üye : Doç. Dr. Harun Abacı
4. Üye : Prof. Dr. Ömer Çelik
5. Üye : Prof. Dr. Yunus Emre Gördük

İstanbul, 2025

ÖZET

Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, Müteahhirûn Dönemi'nde yaşamış çok yönlü bir ilim adamıdır. Bu yeni dönemde tümel disiplinlerin arasındaki yakınlaşma tefsirde muhteva dönüşümüne yol açmıştır. En azından metafizik düşünceyle ilgilenen müfessirlerin eserlerinde bu olgu açık biçimde gözlemlenebilir. Bu çalışma, İslâm ilimler geleneğinin ikinci klasiklerinin yazıldığı döneme tekabül eden süreçte tefsir yazıcılığının değişen özelliklerini Nîsâbûrî'nin *Garâibü'l-Kur'ân'*ı özelinde incelemektedir. Söz konusu tefsir, dönemin önde gelen iki tefsiri kabul edilen Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhü'l-gayb'*ı merkeze alınarak yazılmıştır ve dönem ilmiyesinin entelektüel ilgilerini yansıtacak zenginlikte bir muhtevaya sahiptir. Araştırmanın amacı tefsirde mesail dönüşümünün izini Nîsâbûrî'nin katkılarını da izleyerek tespit etmektir. Bir giriş ve üç bölüm olarak planlanan araştırmanın birinci bölümü müfessirin Kur'ân ve tefsir tasavvurunu, ikinci bölümü dilbilim ve rivayet malzemesini kullanımı örnekliğinde tefsir uygulamalarını ve üçüncü bölümü müfessirin Allah, âlem ve insan tasavvurlarını da dikkate alarak felsefi ve tasavvufi ahlâk teorilerini tefsire taşımasını konu edindi. Tefsirde mesele dönüşümünün izini sürebilmek ve müfessirin konuya katkısını ortaya koyabilmek için mukayeseli okumalara ihtiyaç vardı. Araştırmada tefsirin temel kaynakları ve tefsir literatürünün yanı sıra farklı disiplinlere ait eserler de sıkça kullanıldı. Özellikle de yeni dönemin karakteristik yönlerini yansıtma potansiyeli daha yüksek konularda. Elde edilen bulgulara göre müfessir dönemin hâkim düşünce yöntemi olan tahkik tavrını yansıtacak şekilde kaynaklarındaki bilgileri teyit etmiş, ifadeleri daha anlaşılır kılmaya gayret göstermiş, yer yer kaynaklarında olmayan bilgileri eklemiş ve bazen de kaynak metinlerdeki aktarımların mantıki tutarlılığını sorgulamıştır. Nîsâbûrî insanın yetkinliği meselesinde tümel disiplinlerin kavram ve teorilerini yoğun şekilde kullanmıştır. Onun düşüncesinde metafizik tasavvuf, İşrâkîlik ve İbn Sînâ Meşşâiliğinin belirgin izleri vardır. Kelâmi tavrı açısından Eş'arîliğe yakın dursa da her meselede bu ekolün hassasiyetlerini paylaşmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, Garâibü'l-Kur'ân, Müteahhirûn Dönem, Mesail Dönüşümü, Tefsir, Ahlâk Teorileri.

ABSTRACT

Nizâmeddin al-Nîsâbûrî was a versatile scholar who lived during the Late Period (Müteahhirûn) of Islamic thought. In this new era, the convergence of various disciplines led to a transformation in the content of Qur'anic exegesis (tafsir). This phenomenon is particularly observable in the works of mufassirs (Qur'anic exegetes) concerned with metaphysical thought. This study examines the changing characteristics of tafsir writing in the period corresponding to the emergence of the second generation of classical Islamic sciences, with a focus on al-Nîsâbûrî's Gharâib al-Qur'ân. This tafsir, written with reference to two seminal works of the period, al-Zemakhsharî's "al-Kashshāf" and Fakhr al-Dīn al-Rāzī's "Mafātīḥ al-Ghayb", embodies the intellectual interests of the era and presents a rich content reflecting the scholarly landscape of the time. The aim of this research is to trace the transformation of issues (masā'il) in tafsir and identify al-Nîsâbûrî's contributions to this change. The study consist of an introduction and three chapters. The first chapter explores the mufassir's views on the Qur'an and tafsir, the second examines the use of linguistic and narrative materials in tafsir practice, and the third investigates how the mufassir brings philosophical and Sufi ethical theories into tafsir by considering his conceptions of God, the universe, and humanity. To track the transformation of issues in tafsir and to highlight the mufassir's contributions to the field, comparative readings were necessary. In this research, not only the core sources of tafsir and tafsir literature were utilized, but works from other disciplines were also frequently consulted, especially in topics with a higher potential to reflect the specific characteristics of the new period. The findings suggest that the mufassir, in line with the dominant method of inquiry of the era, tahkīq (critical verification), confirmed the information in his sources, strived to make the expressions clearer, occasionally added information not found in the sources, and sometimes questioned the logical coherence of the transmissions in the source texts. In his treatment of the issue of human perfection (kāmāl), al-Nîsâbûrî heavily relied on the concepts and theories of various disciplines. His thought shows clear traces of metaphysical Sufism, Illuminationism (Ishrāqī), and Avicennian (Ibn Sīnā's) Peripateticism. While his theological stance is closer to Ashʿarism, he did not always align with the sensitivities of this school on every issue.

Keywords: Nizâmeddin al-Nîsâbûrî, Gharâib al-Qur'ân, Late Period (Müteakhkhirûn), Transformation of Issues (Masā'il), Tafsir, Ethical Theories.

ÖNSÖZ

Nihayetsiz hamd, bilmediklerini insana öğretip onu cehaletin karanlığından ilmin aydınlığına çıkaran Allah Teâlâya; salât ve selâm, hidayet ve saadet yolunun insan olarak nasıl yürünmesi gerektiğini en kâmil seviyede ve tüm ayrıntısıyla bizatihi yaşayarak gösteren Hz. Muhammed Aleyhisselâma; şükran, onun bu örnekliğini bütün insanlığa kusursuz aktaran sahabe efendilerimizedir.

Konu seçiminden tezin nihayete ermesine kadar bütün süreçte bilgi ve tecrübesini paylaşan, gerektiği her durumda kıymetli vaktinden bolca ayıran danışmanım muhterem Doç. Dr. Muhammed Coşkun Hocam'a samimane teşekkür ederim. Tez izleme jürisinde yer alan ama katkıları tez izlemelerle sınırlı kalmayan, araştırmanın her aşamasında desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Ercan Alkan ve Doç. Dr. Harun Abacı hocalarıma müteşekkirim. Savunma jürisine katılarak kıymetli görüşlerini paylaşan Prof. Dr. Ömer Çelik ve Prof. Dr. Yunus Emre Gördük hocalarıma da teşekkürü bir borç bilirim. Araştırma sürecinde istifade ettiğim İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) kütüphanesi ile Sebahattin Zaim Üniversitesi (İZÜ) kütüphanesi yönetim ve personeline de teşekkür ederim. Tezin son okumasında yardımlarını esirgemeyen Muhammed Furkan Ercan, Yusuf Ercan, Musab Ercan ve Erdinç Yılmaz'la tezin bazı bölümlerinin muhtevasına dönük kıymetli katkılarından ötürü Dr. Öğr. Üy. Abdullah Karaca ile Fatih Akta'ya da müteşekkirim.

Bu yaşa gelmemde maddi manevi emek ve katkısı olan muhterem anne ve babam başta olmak üzere bütün hocalarımı ve büyüklerimi şükranla anıyorum. Zaman zaman açığa çıkan zaruretler dolayısıyla kendileriyle ilgilenemediğimde gösterdikleri anlayışla doğrusu çocuklarım da teşekkürü hak ediyor. Son olarak bu süreçte beni her açıdan destekleyen, sürçmeler yaşadığımda manevi desteklerini bir an olsun eksik etmeyerek toparlanmama vesile olan kıymetli eşime minnettarım.

Tevfik Hüdâ'dandır. Cenâb-ı Hak bize, zürriyetlerimize ve tüm ilim taliplerine tevfîkât-ı subhâniyesini refik eylesin.

Bilal Ercan

Beykoz / 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET I

ABSTRACT II

ÖNSÖZ III

İÇİNDEKİLER IV

GİRİŞ 1

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı 1

2. Araştırmanın Kapsam ve Yöntemi 3

3. Kaynakların Değerlendirilmesi 7

4. Nîsâbûrî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsiri 10

4.1. Hayatı 10

4.2. Eserleri 20

4.3. Tefsiri 22

5. Tefsirde Dönemlendirme Sorunu 27

5.1. Mütekaddimûn-Müteahhirûn Ayrımı: Arka plan 28

5.2. Yeni Dönemde Tahkik Tavrı 32

5.3. Tefsirin Yeni Dönemi 34

BİRİNCİ BÖLÜM: KUR'ÂN VE TEFSİR TASAVVURU 42

1. Kur'ân Tasavvuru 43

1.1. İnzâlin Keyfiyeti: Kur'ân'ın Hudûs yahut Sübûtu 43

1.2. Kur'ân'ın Mahiyeti ve Korunmuşluğu 48

1.3. İ'câzü'l-Kur'ân 56

1.4. Yedi Harf ve Kıraatler 66

2. Tefsir Tasavvuru 80

2.1. Muhkem-Müteşâbih Ayrımı 80

2.2. Tefsir-Te'vil Anlayışı 101
2.2.1. Müfessirin Bilmesi Gerekli İlimler 104
2.2.2. İstiâze Örneğinde Müfessirin Tefsir Algısı 106
2.3. Nesih 120
2.4. Müşkilü'l-Kur'ân 127
2.5. Münasebet 130
İKİNCİ BÖLÜM: TEFSİR UYGULAMALARI 134
1. Tefsirin Dil ve Belâgat Yönü 135
1.1. Sözlük-Tefsir İlişkisi 136
1.1.1. Dilin Vaz'ı Meselesi: 136
1.1.1.2. Lügavi Vaz' 138
1.1.1.3. Şer'î Vaz' 141
1.1.1.4. Örfi Vaz' 143
1.2. Sarf ve İştikak 145
1.3. Nahiv 149
1.4. Belâgat 167
1.4.1. Belâgi Yorumların Kelâmi Kabullerle İlişkisi: 169
1.4.2. İşkâli Gidermede Belâgatin Rolü: 173
1.4.3. Meânî 175
1.4.4. Beyân 179
1.4.5. Bedî' 187
2. Tefsirin Rivayet Yönü 189
2.1. Nüzûl Sebeplerine Dair Rivayetler 190
2.2. Mekkî-Medenî Bilgisine Dair Rivayetler 195
2.3. Tefsir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi 198
2.3.1. Çelişkili Rivayetlerin Birlikte Değerlendirilmesi 200
2.3.2. Rivayet Eleştirileri 203

2.4. Lügavi İhtimaller ve Rivayet 204
2.5. Siyere Dair Rivayetler 208
2.6. Peygamberler Tarihi ve İsrailiyat 209
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: AHLÂK TEORİLERİNİN TEFSİRE TAŞINMASI 212
1. Felsefi Ahlâk Teorisinin Tefsire Yansıması 213
1.1. Ahlâkın Genel Çerçevesi 214
1.2. Ahlâkın Göreliliği Problemi 217
1.3. Nefsin Mahiyeti, Güçleri ve Bedenle İlişkisi 221
1.3.1. Ahlâkta Mizaç Teorisinin Yeri 233
1.3.2. İtidal Teorisinin Tefsire Taşınması 237
1.4. İnsanın İyi'ye Ulaşma Çabası 244
1.5. Nîsâbûrî'de Ahlâki Yetkinliğin İmkânı 249
2. Tasavvufi Ahlâkın Varlık Zemini: Allah-Âlem-İnsan Tasavvurları 257
2.1. Allah Tasavvuru 258
2.1.1. Allah Teâlânın İradesi ile İnsanın İyiliği Arasındaki İlişki: Salah-Aslah 271
2.1.2. Ezeli Bilgi Karşısında Kulların Tercihleri: Kader 275
2.2. Âlem Tasavvuru 277
2.3. İnsan Tasavvuru 283
3. Sûfî Bilgi Tasavvuru 288
3.1. Kur'ân'ı Anlamının Dil Ötesi İmkânları 288
3.2. İdrak Güçlerinin Çeşitliliği: Sadr, Kalp, Fuâd, Lübb 293
4. Sûfî Ahlâk Teorisinin Tefsire Yansıması 299
4.1. Nefs ile Münasebetler 305
4.2. Ahlâki Eylemin Gayesi: Mârifetullah 312
4.3. Tasavvufi Düşüncede İlahî İsimlerin İnsan Ahlâkıyla Bütünleşmesi 320
4.4. Muhabbet ve Mârifet: Allah'a Sevginin Bilgiyle İlişkisi 322
4.5. Rıza: İçsel Barışın Kaynağı 325

4.6. Hz. Peygamber'in Ahlâki Mirası 328

SONUÇ 331

KAYNAKÇA 338

KISALTMALAR

age. : Adı geçen eser

a. mlf. : Aynı müellif

b. : Bin, ibn

bk/Bk. : Bakınız

c. : Cilt

ed. : Editör

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DİB. : Diyanet İşleri Başkanlığı

DR. : Doktora Tezi

İFAV. : Marmara Üniversitesi İlâhiyat Vakfı Yayınları

İSAM. : İslâm Araştırmaları Merkezi

İSAR. : İstanbul Araştırma ve Eğitim Merkezi

KURAMER. : Kur'ân Araştırmaları Merkezi

krş. : Karşılaştırınız

ktp. : Kütüphanesi

nr. : Numara

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

sy. : Sayı

trc. : Tercüme eden

Ü. : Üniversitesi

vb. : Ve benzeri

vr. : Varak

yay. : Yayınları

y.y. : Yer yok

t.y. : Tarih Yok

TYEKB. : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin yaşadığı zaman aralığı, İslâm ilimler geleneğindeki disiplinlerin kendi sınırlarını belirginleştirmekte eskisine göre daha fazla zorlandığı bir dönemdir. "Müteahhirûn Dönemi", "İkinci Klasikler Dönemi" ve "Yenilenme Dönemi" olarak da isimlendirilen bu dönem; tümel disiplinlerin kullandığı yöntemlerin sınandığı, farklı disiplinlerde tartışılan ortak mesele sayısı ve kavram transferinin hayli arttığı ve buna bağlı olarak, ilimlerin sınırlarının yeniden belirlendiği bir süreç olarak öne çıkar. Bu gelişmelerle de irtibatlı olarak dönemin âlim profilini kelâmdan belâgate, fıkıhtan tasavvufa hemen her disiplinde behre sahibi çok yönlü âlimler oluşturur. Bu dönemde hayat sürmüş bir âlim olarak Nîsâbûrî de tefsir dışında fıkıh, belâgat, dilbilimleri, matematik, astronomi gibi farklı alanlarda telif yapmıştır.

Müteahhirûn Dönem'de tefsir disiplini birkaç önemli gelişme ile öncesinden farklılık gösterir: İlk gelişme hicrî IV. asrın henüz başlarında İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/922), Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 3221934), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi müfessirlerin, Kur'ân'ın tamamını ele alan, her açıdan kapsayıcı tefsirler yazmalarının üzerinden yaklaşık bir buçuk asır sonra Abdülkâhir Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *Esrârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz* adlı eserleriyle belâgatin ama özellikle de meânî kısmının[1] teorisini kurmasıdır.[2] Onun bu noktadaki çabasının Kur'ân'a sistematik tatbiki içinse yaklaşık yarım asır daha beklemek gerekecektir. Nitekim Zemahşerî (ö. 538/1144), Cürcânî'nin *meânî* alanındaki birikimini, dile dair keskin zekasıyla birleştirerek Kur'ân-ı Kerîm'e bütüncül şekilde tatbik etmeyi denemiştir. Gelenekte, *el-Keşşâf*'ın, çağdaş araştırmacıların "Keşşâf literatürü" olarak adlandırmalarına sebep olacak yoğunlukta bir ilgiye mazhar olması, bu denemenin başarısı olarak okunabilir. Tefsir tarihi açısından diğer önemli gelişme Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhü'l-Gayb* adlı tefsirini telif etmesidir.

Müteahhirûn Dönem'de felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi nazarî disiplinlerin arasındaki yakınlaşmanın, özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin katkılarıyla tefsire önemli bir mesele çeşitliliği kazandırdığı görülür. Onun tefsirinin, metafizik disiplinlerle belki de daha önceki bir tefsirde görmenin mümkün olmayacağı yoğunlukta bir irtibatı vardır. Yazdığı tefsir, gelenekte üretilen ilimlerin manzumesi olacak genişliktedir.

---

1 Abdülkâhir Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*'da beyân, *Delâilü'l-i'câz*'da meânî konularını ele almıştır.

2 Abdülkâhir Cürcânî'nin nazım teorisine dair bk. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Daha önce farklı ilimlerin sınırları içerisinde tartışılan pek çok mesele ve kavram doğrudan tefsire taşınmıştır. Tefsirde dönemlendirme sorunu bu iki gelişmeyle irtibatlı olarak incelenebilir. Bu gelişmelerin aktörlerinden birisinin öne çıkarılması, o ismin tefsirde yeni döneminin kendisiyle başladığı isim olarak tayin edilmesi anlamına gelecektir. Fakat bu konudaki kabulün araştırmanın sonuçlarına doğrudan bir etkisi yoktur. Zira hangi isim tercih edilirse edilsin Nîsâbûrî tefsirin yeni döneminde yaşamış bir müfessirdir.

Garâibü'l-Kur'ân'ı bir tefsir olarak önemli kılan, yukarıda bahsedilen gelişmelerin çıktılarını takibe elverişli bir metin olmasıdır. Zira Nîsâbûrî'nin en temel kaynağı Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhü'l-gayb*'ı, ikinci olarak da Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ıdır. Bu metinlerin ilkinin, *Garâib*'e felsefe ve kelâm gibi nazari bahislerde, ikincisinin ise dilbilim ama özellikle de belâgat alanında kaynaklık ettiği söylenebilir. Nîsâbûrî'nin, tefsir tarihi açısından hayli önemi haiz bu iki metni merkeze alması onun tefsirini araştırma konusu seçmenin haklı gerekçesini sunar. Bu tez, anılan metinlerin telifiyle tefsir yazıcılığının artık öncesinden belirgin hatlarla ayrıştığı bir uğrakta yazılan *Garâibü'l-Kur'ân*'ı araştırma konusu seçecektir. Nîsâbûrî'nin, yazdığı tefsirde Râzî sonrası mesail dönüşümünü hangi yoğunlukta ve ne tür katkılarla alımladığını tespit etmek araştırmanın amacını teşkil eder.

Bir sonraki başlıkta işaret edileceği ve gerekçelendirileceği üzere araştırma, Müteahhirûn Dönemi'nde tefsirde yaşanan mesail dönüşümünü ahlâk teorilerinin tefsire taşınması özelinde inceleyecektir. Bu bakımdan tezin temel sorusu, Râzî sonrası -hatta onun üzerine kaleme alınmış bir metin olarak- *Garâibü'l-Kur'ân*'ın mesail dönüşümünü takibe ne ölçüde elverişli olduğudur. Bu soruyla irtibatlı olarak araştırmanın peşine düşeceği sorular şu başlıklarda toplanabilir: (i) Tefsirin ahlâk meseleleri zaviyesinden felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi metafizik geleneklerle irtibat noktaları, (ii) Anılan tümel disiplinlerin kavramlarının ve meselelerinin tefsire hangi yoğunlukta taşındığı, (iii) Bu aktarım sırasında hem alan hem de *Mefâtîh* başta olmak üzere diğer kaynaklarıyla ne türden bir ilişki içerisinde olduğu. Öte yandan bu bir tefsir tezi olduğu için, Nîsâbûrî'nin dil ve rivayet malzemesini tefsirine hangi tasarruflarla aktardığı tespit edilmeyecek ve onun Kur'ân ve tefsir tasavvurunun genel çerçevesi ortaya konulmayacak olsa araştırma eksik kalabilir. Bu sebeple, anılan konularda müfessirin tavrının belirginleştirilmesi gerekir. Nîsâbûrî, aynı zamanda, Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı ile İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) medreselerde yoğun şekilde okutulan *eş-Şâfiye* adlı sarf kitabı üzerine şerh yazmış bir dilbilimcidir. Bu sebeple, onun dil meselelerinde temel kaynakları olan *el-Keşşâf* ve *Mefâtîh* metinleri ile alan literatürü ve dilbilim sahasında telif edilen eserlerle ne türden bir ilişki içerisinde olduğunu açığa çıkarmak özellikle önemlidir.

2. Araştırmanın Kapsam ve Yöntemi

Araştırmanın amacına sağlıklı bir metotla ulaşabilmesi için bazı hususların göz ardı edilmemesi gerekir. Konu sınırlandırması bu hususların başında gelir. Nitekim *Garâibü'l-Kur'ân*'ın kaynaklarıyla ilişkisini ve bu dönemdeki mesele çeşitliliğini ne ölçüde yansıttığını ortaya çıkarırken konu sınırlamasında hassas davranmak icap eder. Zira, Râzî'nin tefsire taşıdığı mesele çeşitliliği neredeyse çağına kadarki insanlığın entelektüel ilgisine denktir. Bu geniş muhtevanın Nîsâbûrî özelinde incelenmesi, müfessirin üzerinde konuştuğu meselelerin bir dökümünü sunulabilirdi ama bu durumda, her araştırmanın taşıdığı sınırlılıklar gereği, bu meselelerin olgunlaştırıldığı tarihsel metinleri ve bu metinlerdeki tartışmaları görme imkânı olmazdı. Söz konusu arka plan bilinmediğinde ise müfessirin, görüş beyan ettiği meselelerde, kaynakları karşısındaki pozisyonu ve literatüre katkısı ıskalanmış olurdu. Oysa yenilenme döneminde yaşamış bir ilim adamı olarak Nîsâbûrî, dönemin yaygın düşünce/telif tarzı olan tahkik tavrını yansıtması beklenen bir müfessir olarak öne çıkar. Bu tavır ise kaynaklarıyla kurduğu irtibatı ve ele aldığı meselelere hangi seviyede katkı sağladığını tespit etmekle açığa çıkacak bir mahiyet arz eder. Tefsirde mesail dönüşümünün, *Garâibü'l-Kur'ân*'daki izlerini bütün yönleriyle açığa çıkarmak, bütün tefsiri dilbilim, belâgat, fıkıh usulü, fıkıh, felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi disiplinler zaviyesinden ayrı ayrı ele almayı gerektireceği için doktora seviyesinde bir araştırmanın sınırlarını aşar. Bu sebeple, çalışmanın üçüncü bölümü, tezin amacına uygun olarak, ahlâk teorilerinin tefsire taşınmasını konu edinecektir. Konunun ahlâk bahisleriyle sınırlandırılmasının bizce bazı gerekçeleri vardı. Bunların başında, ahlâkın metafizik geleneklerin ortak konularından birisi olması gelir. Çünkü anılan tümel disiplinlerin tartışmaya katkısını görmek için ortak bir mesele bulmak gerekiyordu. Bu noktada metafizik yahut bilgi bahisleri de ortak konu seçilebilirdi fakat ahlâk bu konularla da olan yakın ilişkisi ve ilgili pek çok âyetin yorumuna dönük pratik teklifleriyle tefsir tezi olmaya daha yakın göründü. İlk iki bölüm ise araştırmanın bir tefsir tezi olması hususiyetiyle araştırmaya dahil edilmeliydi. İlk bölüm müfessirin Kur'ân ve tefsir tasavvurunu, ikinci bölüm ise müfessirin dilbilim ve rivayet malzemesini tefsirine taşıma biçimini ele alacaktır. Tezin araştırma sınırlarını ve yöntemini görmek için bu kısımda biraz ayrıntıya girmek gerekebilir. Fakat öncesinde, söz araştırmanın kapsamına gelmişken şu hususu da belirtmekte fayda var: Bu tür sınırlılıkları dolayısıyla tez, Nîsâbûrî tefsirine dönük söylenecekleri tükettiği iddiasından uzaktır. Nîsâbûrî'nin tefsiri çeşitli açılardan farklı seviyelerde araştırmalara konu olmaya açıktır.

Çalışma, giriş ve üç bölüm olarak planlanmaktadır. Giriş bölümünde, araştırma konusu seçilen müfessirin hayatı ve eserleri üzerinde kısaca durulacak; tefsirin temel kaynakları, temel yazım yöntemi ve etki alanıyla ilgili ana hatlarıyla bilgi verilecektir. Hatırlanacağı üzere araştırmanın üst başlığında "Müteahhirûn Dönemi Tefsir Yazıcılığı" ifadesi yer almaktadır. Bu ifadenin neye tekabül ettiği de giriş

bölümünde ele incelenecek hususlar arasındadır. Zira tefsirde dönemlendirme sorunu, İslâm düşünce geleneğinin seyrindeki birtakım gelişmeler göz önünde bulundurulmaksızın açıklanamazdı. Kısaca felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi tümel disiplinlerin arasındaki yakınlaşma sonucu, bir yandan nazar ve müşâhede yöntemlerinin imkânlarının yetkinlik sınırlarının ciddi şekilde sorgulanarak derinleştirildiği öbür yandan artık ortak konu ve meselelere sahip olan nazarî disiplinlerin teorilerinin tahkik yöntemiyle sınandığı bir süreç yaşandığından bahsedilebilir. Bu gelişmelerin, Fahreddîn er-Râzî eliyle tefsir yazıcılığına taşınan sonuçları olmuştu. Öte yandan yukarıda kısaca atıf yapıldığı üzere Abdülkâhir el-Cürcânî eliyle belâgat disiplininin teşekkülü büyük ölçüde gerçekleşmiş ve bu birikim Zemahşerî eliyle tefsire taşınmıştı. Bu iki gelişmenin serencamı ana hatlarıyla da olsa ortaya konmadan ve bunların tefsir yazıcılığında ne tür imkânlar açığa çıkardığı üzerinde konuşulmadan tefsirin müteahhirûn ve mütekaddimûn ayrımının neyi kerteriz alacağı üzerinde konuşmak mümkün olmayacaktı. Bu sebeple giriş bölümünde önce, İslâm ilimler geleneği açısından mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımında hangi gelişmelerin etkili olduğuna temas edilecek, sonra bu yeni dönemde bir düşünce/telif tarzı olarak *tahkik tavrı*nın mahiyeti üzerinde ana hatlarıyla bir perspektif çizilecek, ardından tefsirde dönemlendirme sorunu ele alınacaktır.

Birinci bölümde Nîsâbûrî'nin Kur'ân ve tefsir tasavvurunun genel çerçevesini ortaya koymak hedeflendi. Müfessirin inzâlin keyfiyeti, Kur'ân'ın mahiyeti, korunmuşluğu ve i'câzı ile yedi harf meselesine bakışı "Kur'ân tasavvuru" adlı başlık altında; muhkem-müteşâbih, nesih, müşkilü'l-Kur'ân ve münasebet konusuna bakışı tefsir tasavvuru adlı başlık altında çalışılacaktır. Bu başlık altında, müfessirin tefsire bakışını derli toplu görme imkânı vermesi bakımından *istiâze* özelinde müfessirin ne tür meselelere temas ettiği üzerinde durulacaktır. Aslında buna dair örnekler tezin farklı başlıkları altında ele alınacaksa da müfessirin mukaddimede tefsir yöntemini göstermek üzere kaleme aldığı bu bölüm onun tefsire bakışını bütüncül şekilde görme imkânı vermesi bakımından çalışmaya dahil edilecektir. Bu başlık bütün olarak aynı zamanda tefsir disiplininin mahiyeti, tefsir-te'vil ayrımı ve tefsirin sınırları bağlamında diğer ilimlerle olan irtibat noktalarının müfessir zaviyesinden nasıl görüldüğünün bir tespiti olacaktır. Kur'ân ilimleri kapsamında değerlendirilen konu başlıklarının inceleneceği bu bölümde her bir konuya, kelime anlamları kadim sözlüklerden, ıstılahî anlam ise ıstılah sözlüklerinden ve alan literatüründen derlenmek suretiyle genel bir giriş yapılacaktır. Bu konular tezin odak araştırma alanını teşkil etmediğinden her bir konunun temel tartışma alanları özet şekilde, klasik tefsir ve alan literatüründen hareketle ortaya konulacaktır. Bu bölümde müfessirin katkısını görmek hedefleneceği için onun konuyla ilgili özel bir tercih ve görüşü varsa bunun tespitine gayret gösterilecektir.

İkinci bölüm Nîsâbûrî'nin dilbilim ve rivayet malzemesini tefsire taşıma biçimini konu edinecek; birinci ana başlık tefsirin dilbilim ve belâgat yönüne, ikincisi ise rivayet yönüne eğilecektir. Dilbilim ve belâgat disiplinlerinin *Garâibü'l-Kur'ân*'daki yerine eğilecek ilk alt başlıkta, müfessirin bu sahalardaki

veriyi tefsire taşıma biçimi konu edilecektir. Sözlükbilim, sarf, nahiv ve belâgat alanlarında olgunlaştırılan verilerin Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasına sunduğu katkıyı *Garâib* özelinde tespit etmeyi hedefleyen bu başlıkta araştırma bu tefsirle sınırlı tutulmayacaktır. Çünkü müfessirin bazen bir iki cümleyle ifade ettiği bir olgunun ardında dilbilim geleneği boyunca uzayan bir tartışma durabilmektedir. O, bu tartışmaya kısa bir açıklamasıyla dahil olmuş görünmektedir ama aslında bu bir cümlelik açıklamasıyla müfessir belli bir tercihte bulunmakta, literatürdeki bir tartışmaya taraf olmaktadır. Böylesi yerlerde araştırma *Garâib* metni ile sınırlı tutulacak olsa, belki yine müfessirin falan konudaki görüşü tespit edilebilir ama onun literatüre katkısı ıskalanır. Çünkü bazen bir mesele kadim dil bilginleri ve dil okullarının dahil olduğu bir tartışmanın merkezinde durur. Bu tür meselelerde söz konusu arka plana vâkıf olunmadığında, ortaya konan görüşün meseleye katkısı bilinemez. Bu da görüş beyan ettiği meselede müfessirin tercih, yorum, katkı ve eleştirilerinin belirsiz kalması anlamına geleceği için onun kaynaklarıyla ve literatürle ilişkisini görmeyi problemli hâle getirir. Araştırmayı bu zaaftan kurtarmak için dilbilim meselelerinde, tartışmaların, gerektikçe, dikey ve yatay cihette hem tefsir, şerh ve haşiye literatüründe hem de dilbilim ve belâgat alanında yazılan eserlerde izi sürülmeye çalışılacaktır. Sonra, işin içerisinde böyle bir tercih olmasa bile müfessirin görüş beyan ettiği herhangi bir meselede kendine dayanak aldığı dilbilim geleneğinin kabaca bile olsa bir tasvirini görmek, onun hangi imkânları arkasına alarak konuştuğunu, "basit" bir söylemin arkasında ne türden bir fikri mesai olduğunu görme fırsatı verecektir. Öte yandan sınırlı birkaç örnek üzerinden bile olsa metinler ve disiplinler arasındaki bu organik bağı görmek, bunun incelenebilecek diğer örneklerde de benzeri bir durumun vukuuna dönük oluşturduğu güçlü kanaatle, İslâm ilimler geleneğinde üretilen bilginin bir şekilde tefsire hizmet ettiğini göstermesi bakımından ayrıca dikkate değer olacaktır. Bu konudaki her ayrıntı, bir tefsirin yazımına dilbilimsel gelişmelerin ne ölçüde hizmet ettiğini görmek anlamına da gelecektir. *Garâibü'l-Kur'ân* özelinde müfessirin dilbilim geleneği karşısındaki pozisyonu da ancak böyle bir okumayla netlik kazanacaktır. Bu zaviyeden bakıldığında görüş beyan ettiği her bir meselede müfessirin durduğu yeri tayin etmek tefsirin *el-Keşşâf* ve *Mefâtîh* gibi temel kaynakları başta olmak üzere, klasik tefsirler,[3] şerh ve haşiye literatürü[4] ile dilbilim ve belâgat sahasının temel bazı eserleri arasında çapraz okumalar yapmadan mümkün olmayacağı için söz konusu literatür de gerektiğinde araştırmanın bir parçası hâline gelmek zorundadır. Müfessirin rivayet malzemesini kullanma biçimi ikinci bölümün diğer ana başlığı olacaktır. Bu başlık altında, nüzûl sebebi ve sûrelerin Mekkî-Medenîliğine dair olanlar başta olmak üzere müfessirin rivayet malzemesini kullanma biçimi açığa çıkarılacaktır; ama daha yoğunluklu olarak

[3] Klasik tefsirlerden kasıt, Garâib'in temel kaynakları olan Zemahşerî ve Râzî tefsirlerine ilaveten bu araştırmada başvurulma sıklığı diğer tefsirlere göre daha yoğun olan Taberî, Zeccâc, Mâverdî, Sa'lebî, Vâhidî, Begavî, Kurtubî, Beyzâvî, Ebû Hayyân ve daha geç dönemden Âlûsî'nin tefsirleridir.

[4] Söz konusu araştırma, gerektiğinde, *el-Keşşâf* üzerine Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir gibi şârihlerle Envârü't-tenzîl üzerine, Hafacî, Konevî ve Şeyhzade gibi temsil gücü yüksek isimlerin hâşiyeleriyle sınırlı tutuldu.

müfessirin rivayet malzemesi karşısındaki etkin pozisyonu, söz gelimi tercihleri, eleştirileri ve yorumları tespit edilecektir.

Üçüncü bölüm ahlâk teorilerinin tefsire taşınmasını konu edinecektir. Ahlâk konusunun *Garâib*'e alımlanışı kelâm, felsefe ve özellikle de tasavvuf gibi tümel disiplinlerle irtibat noktaları belirginleştirilerek incelenecektir. Hatırlanacağı üzere metafizik disiplinlerin yakınlaşması, felsefede tartışılan meselelerin doğrudan kelâm ve tasavvuf gibi İslâm ilimlerinde de tartışılmasını sonuç vermişti. Bu gelişmenin tefsire dönük çıktısı, felsefi pek çok kavram ve meselenin doğrudan tefsir metinlerine taşınması olmuştu. Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyet bir şekilde ahlâk meseleleriyle ilişkili olduğundan klasik dönem tefsirlerinde ahlâk meselelerine teması olan pek çok pasaj bulmak olasıysa da felsefi teorilerin dini metinlere yayıldığı bu dönemde, insanın yetkinliği sorunu bağlamında felsefi kavram ve teorilerin tefsirde tespiti, mesail dönüşümünün izinin sürülebileceği elverişli bir sahadır. Dolayısıyla bu araştırmada Nîsâbûrî'nin âyetlerle ahlâk meseleleri arasında kurduğu irtibata sadece yeri geldiğinde temas edilecek, öncelik, felsefi ve sûfî ahlâk teorilerinin bir Kur'ân tefsirine ne ölçüde malzeme sunduğunu tespit etmek olacaktır. Bu açıdan bölümün ilk alt başlığı felsefi ahlâk teorisinin *Garâibü'l-Kur'ân'*daki izini takip edecektir.

Bu bölümün diğer başlığında doğrudan tasavvufi ahlâkın tefsire taşınması konu edilebilirdi belki fakat tasavvuf geleneğinde hâkim paradigma ahlâki yaşamla Allah-insan ilişkisi arasında kesintisiz bir bağ kurar. Ahlâkın kuvveden imkâna çıkması doğrudan bu ikili ilişkiye bağlı kabul edilir. Bu açıdan Allah-insan ilişkisinin mahiyeti, ahlâkiliğin de doğasını tayin eder. Öte yandan tasavvufi perspektif insan ile âlem arasında da sıkı irtibat kurar. Bu bakış açısında insan küçük âlem (mikro kozmos) de kabul edilse büyük âlem (makro kozmos) de neticede birdir, o, âlem içre bir varlıktır, âleme dahildir. Tasavvufta bunlardan az önemli olmayan bir konu da insandır. Çünkü sûfî metafiziğe göre insan, âlemin var edilme nedeninin kendisinde tahakkuk ettiği bir varlıktır. Varlık içerisinde özel ihtimama mazhar olduğu ve varlık sahnesine bu ayrıcalıkla çıkarıldığı düşünülmüştür. Bu önemi dolayısıyla, ahlâkiliğin kendisinde kurulacağı özne olan insanın mahiyeti konusu ele alınmadan insanın yetkinlik sürecini konu edinen ahlâka temas edilecek olsa konu temelsiz kalma riskiyle yüz yüze kalabilir. Aynı risk esasında âlem ve özellikle Allah tasavvurunda da söz konusu olduğu için, tasavvufi ahlâkın *Garâibü'l-Kur'ân* metnindeki izi sürülmeden, bu ahlâkın varlık zemini olan Allah-âlem-insan tasavvurlarının ana hatlarını belirlemek gerekecektir. Ayrıca, konunun önemli bir bileşeni de bilgi bahisleriydi. Sûfîler her zaman, ahlâki hayatla mârifet arasında telazum gözetmişlerdir. İnsan tasavvuruyla da bağlantılı ele alınabilecek bu konu, tasavvufta mazhar olduğu özel ilgi de göz önünde bulundurularak bu bölümün müstakil alt başlıklarından birisi olarak incelenecektir. Bu bölümün son alt başlığı olarak sûfî ahlâk teorisinin *Garâibü'l-Kur'ân* üzerinden temellendirilmesi; ahlâki gelişimin temelinde duran nefs konusu, ahlâki eylemin gayesi olarak mârifetullah, ilâhî isimlerin ahlâki yetkinlikteki imkânı, muhabbet ve mârifet

ilişkisi, içsel dinginliğin kaynağı olarak rıza ve insanın yetkinleşmesinde Hz. Peygamber'in ahlâki mirasının rolü çerçevesinde gerçekleştirildi. Tefsirde mesail dönüşümünün iz sürümü için kendisine ahlâk bahislerini ve bununla irtibatlı olarak Allah-âlem-insan ve bilgi konularını seçen üçüncü bölüm, anılan bahisleri felsefe-kelâm ama özellikle de tasavvuf metafiziği zaviyesinden incelemeyi deneyecek, *Garâibü'l-Kur'ân* metninin bu noktadaki imkânını araştıracaktır. Bu yapılırken, söz konusu disiplinlerin temel kaynaklarıyla *Garâibü'l-Kur'ân*'ın ana kaynakları başta olmak üzere alan literatürü de sıklıkla takip edilecektir. Bu mukayeseli okuma aslında tezin tüm başlıklarında nispeten sürdürülecekse de üçüncü bölüm ve dil bahislerinde özellikle tercih edilecektir. Çünkü bu konular, söz gelimi rivayet meselelerine nazaran, müfessirin literatüre katkısını açığa çıkarmaya daha elverişlidir. Bu açıdan literatür taraması, tarihsel dokümanların tetkiki, nitel veri toplanması, bu verilerin analizi ile metinler ve disiplinlerarası mukayeseli araştırma tez boyunca en sık kullanılan yöntemler arasında olacaktır.

Son olarak teknik bir iki hususu hatırlatmakta da fayda olabilir: Âyet mealleri genel olarak DİB'in hazırladığı mealden alınacaktır. Ancak anlamı daha güçlü verdiği düşünüldüğünde başka meallerden de istifade edilecektir. Müfessirin âyetin lafız dizgisine dönük özel bir anlam tercihi olduğunda meal bu tercihi yansıtacak şekilde verilecektir. Ön bilgilerimize göre matbu nüshada bazı yazım problemleri mevcuttur. Nüsha, okuma problemine yol açacak denli hatalarla malul olduğunda yahut bir bilginin matbu nüshaya hatalı kaydedilmiş olabileceği ihtimali belirdiğinde yazma nüshalardan yardım alınacaktır. Tezde; terminoloji, Arapça kökenli isimler ve eser isimlerinin yazımında büyük ölçüde TDV İslâm Ansiklopedisi'nin yazım tarzı takip edilecektir; fakat Ansiklopedi'nin Câhiz gibi yerleşik kullanıma yatkın olmayan tercihlerinde Câhız gibi bilindik kullanımın sürdürüleceği bazı istisnalara yer verilecektir. Ayrıca DİA'da Türkçede bulunmayan harflerin Arapça karşılıklarını göstermek için kullanılan transkripsiyon, metnin Türkçe karakterini muhafaza adına uygulanmayacaktır. Bu tavrın metindeki istisnası İngilizce özet kısmıdır, fakat Arapça'ya aşinalığı yeterli olmayan okur için, gerektiğinde Arapça kökenli kelimelerin aslında bulunan cezim ve şeddeli ayın ve eliflerin gösterilmesinde ters ve düz olmak üzere apostrof işareti kullanılacaktır. Arapçada nispet ekini karşılamak üzere Türkçede kullanılan "î" harfi Arapça aslını muhafaza eden sarfî, nahvî, istişhadî gibi kullanımlarda gösterilecek ama maddi, lafzi, dünyevi, akli ve benzeri artık Türkçeleşmiş kelimelerde TDK takip edilerek gösterilmeyecektir.

3. Kaynakların Değerlendirilmesi

Nîsâbûrî, yenilenme döneminde yaşayan çok yönlü bir âlim olarak çeşitli açılardan araştırma konusu olmuştur. Nîsâbûrî üzerindeki akademik araştırmaların çoğu temel İslâm bilimleri alanında hazırlanmıştır. Ancak onun bilim adamı kimliğine ve bu sahadaki eserlerine yönelen araştırmalar da yok değildir. Söz gelimi Robert G. Morrison tarafından "The intellectual development of Nizam al-Din al-

Nisaburi" adıyla hazırlanan doktora tezi bunlardan birisidir. Bu araştırma iskeleti itibarıyla; Nîsâbûrî'nin hayatı, eserleri ve bilimsel kariyerine değinen başlıklardan sonra Nîsâbûrî'nin dini düşüncesi ve bilimle İslâm arasındaki ilişkinin Nîsâbûrî üzerinden incelenmesini konu edinmektedir.[5] Söz konusu doktora tezi Morrison tarafından *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-Din al-Nisaburi*, adıyla kitaplaştırılmıştır.[6] Nîsâbûrî'yi daha ziyade bilim adamı kimliğiyle ele alan diğer bir araştırma Sakarya Üniversitesi, SBE'de Elif Baga tarafından *"Nizâmuddin Nîsâbûrî ve Eş-Şemsiyye Fi'l-Hisâb Adlı Matematik Risâlesinin Tahkik Tercüme ve Tarihi Bir Değerlendirmesi*" adıyla hazırlanan yüksek lisans çalışmasıdır.[7] Sonradan kitaplaştırılan bu araştırmada Nîsâbûrî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren başlıklardan sonra, müfessirin *eş-Şemsiye* adlı matematik eserinin tanıtımı, bilimsel incelemesi (tahkiki) ve tercümesi yer almaktadır.[8] Bu araştırmada her iki eserden de müfessirin hayatı ve eserleri konusunda istifade edilmiştir.

Türkiye'de temel İslâm bilimleri alanında Nîsâbûrî'yi konu edinen araştırmalar şunlardır: Mustafa Özel'in 1994 yılında Dokuz Eylül Üniv. SBE'de tamamladığı, başlığı "Nîsâbûrî ve Tefsirdeki Metodu" olan yüksek lisans düzeyindeki çalışma Nîsâbûrî'nin tefsirciliğine yönelen ilk akademik çalışma olarak öne çıkar. Yetmiş dokuz sayfadan oluşan tez, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Nîsâbûrî'nin hayatı, hocaları, ilmi kimliği ve eserlerine değinilmiş, birinci bölümde rivayet yönünden ikinci bölümde ise dirayet yönünden tefsirciliği konu edilmiştir. Son bölümde ise tefsirin kaynakları üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin tefsirinde izlediği metot değerlendirilmiştir.

Bu çalışmadan dört yıl sonra Atatürk Üniv. SBE'de Gökçen Kalkan tarafından, başlığı "Garâibü`l Kur`an ve Reğaibu`l-Furkan`da İşârî Tefsir" olan yüksek lisans düzeyinde bir araştırma yapılmıştır. Toplamda seksen sekiz sayfa hacmindeki bu çalışma giriş hariç iki bölümden oluşmaktadır. Nîsâbûrî'nin eserleri, tefsiri ve tefsir metodu hakkında bilgiler sunan giriş bölümünün ardından "Tasavvuf ve İşârî Tefsir" başlığını taşıyan birinci bölümde; tasavvuf kavramı, ortaya çıkışı ve işârî tefsirin mahiyetine temas edilmiştir. İkinci ve son bölümde ise Nîsâbûrî'nin işârî tefsir metodu ve bu metodu uygulaması konu edilmiştir.

---

5 Bk. Robert Gordon Morrison, *The lntellectual Development of Nizâm al-Din al-Nîsâbûrî,* New York: Columbia University, Doktora Tezi, 1998.

6 Bk. Robert Gordon Morrison, *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-Din al-Nisaburi*, London/New York: Routledge, 2007.

7 Bk. Elif Baga, *Nizâmuddin Nîsâbûrî ve Eş-Şemsiyye Fi'l-Hisâb Adlı Matematik Risâlesinin Tahkik Tercüme ve Tarihi Bir Değerlendirmesi,* Sakarya Üniv., SBE, YL. Tezi, 2007.

8 Bk. Elif Baga, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap biliminde kılavuz (inceleme-çeviri-eleştirmeli metin)*, İstanbul: TYEKB, 2020.

İmad Abdulsalam Rajab'in "İbn Acîbe ve en-Nîsâbûrî'nin İşârî Te'villerinin Mukayesesi (Kasas Sûresi Örneği)" Gaziantep Üniversitesi SBE'de 2017 yılında tamamlanan bir yüksek lisans çalışması vardır. 135 sayfa hacminde olan bu tez, giriş bölümünde, İbn Acîbe ve Nîsâbûrî'nin hayatlarını ve tefsir metotlarını incelemekte, birinci bölümde işârî tefsire dair genel bilgilerle müfessirlerin işârî tefsir anlayışına temas edilmekte ve ikinci bölümde iki müfessir Kasas sûresi özelinde işârî tefsir bağlamında mukayese edilmektedir.

Bunlar dışında İstanbul Üniversitesi SBE'de Yunus İşeri tarafından hazırlanan "Nizamuddin en-Nisaburi'nin Garâibü'l-Kur'an ve Regaibü'l-Furkan Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu ve Kıraat Tefsir İlişkisi" başlıklı doktora seviyesinde yapılmış bir araştırma vardır. 2021 yılında tamamlanan araştırma; birinci bölümde Nîsâbûrî'nin hayatı ve eserlerini, ikinci bölümde Nîsâbûrî'nin kıraatlere yaklaşımı ve tefsirinde kıraat vecihlerini yorumlama metodunu, üçüncü ve son bölümde ise kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında Nîsâbûrî tefsirinde kıraat vecihlerinin incelenmesini konu edinir. Yunus İşeri'nin bu araştırmasının, Nîsâbûrî'nin kıraatlere yaklaşımı konu edilirken bu tezin başvuru kaynakları arasındaki yerini aldığı belirtilmelidir.

Arap dilinde hazırlanmış çalışmalara bakıldığında şunlar tespit edilebilir: Mâcid Zeki Cellad'ın 1991 yılında Ürdün Üniversitesinde doktora tezi olarak hazırladığı çalışma, 2000 yılında Amman'da Dâru'l-Fikr tarafından *en-Nîsâbûrî ve menhecühû fi't-tefsîr* adı altında basılmıştır. Bu tez, Nîsâbûrî'nin tefsirciliğiyle ilgili öncü çalışmalardandır. Birinci bölümde Nîsâbûrî'nin yaşadığı asrın ilmi ve siyasal koşulları, yetişmesi, vefat tarihi etrafındaki tartışmalar, eserleri gibi konular incelenmiştir. Diğer bölümde tefsirin çeşitli ilim dallarına dair kaynakları, akabinde ise *el-Keşşâf* ve *Mefâtîhü'l-gayb* ile olan ilişkisi ele alınmıştır. Çalışmanın daha sonraki bölümlerinde müfessirin Kur'ân ilimlerine yaklaşımı, dilbilim ve belâgat tercihleri, kelâmi ve fıkhi konulardaki pozisyonu müstakil bölümler hâlinde incelenmiş, son bölümde müfessirin isrâiliyata yaklaşımı konu edilerek çalışma sonlandırılmıştır. Cellad'ın bu araştırması, Nîsâbûrî'nin tefsiri üzerine yapılmış öne çıkan tezlerden birisi olarak bu araştırmanın hazırlanmasına muhtelif konularda kaynaklık teşkil etmiştir.

Muhammed Minâcuddîn Divan'ın Ümmülkura Üniversitesi'nde 2014 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırladığı *Ârâü'n-Nîsâbûrî el-İ'tikâdiyye: Min hilâli tefsîrîhi Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân* adlı çalışma, adından da anlaşıldığı gibi Nîsâbûrî'nin kelâmi konulara yaklaşımına odaklanmaktadır. İlk olarak müfessirin tevhid anlayışı, sonra sırasıyla imanın şartları olarak bildiğimiz konular, ilişkili olduğu diğer meselelerle de irtibatlı olarak ele alınmış, Eş'arî kelâm anlayışı ile selef akidesi üzerinden mukayeseli olarak müfessirin kelâmi görüşlerinin mahiyeti tartışılmıştır. Anılan araştırmalar dışında Arap dilinde yazılmış çokça tez vardır. Bu araştırmalar aşağıda belirtileceği üzere bu araştırmanın muhteva ve yöntemiyle ayrı düşmektedirler. Bu sebeple bu tezlerin içeriğini tahlil

etmenin, bu araştırmanın kendisine yer açması bakımından bir yararı yoktur. Bu tezler kaynakçada gösterilmiştir.

Arap dilinde yapılmış bu çalışmalar *Garâibü'l-Kur'ân*'ı kıraat, akîde, dilbilim ve münasebet cihetinden incelemektedirler. Bu tür tezlerin, müfessirin dilbilim uygulamaları, rivayet malzemesini kullanma biçimi, Kur'ân ilimlerine dair yaklaşımı gibi başlıklarda bu tezin konusuyla kesiştiği yerler olsa bile bu tez kendisine Müteahhirûn Dönemde tefsiri seçmiş olmasıyla tüm bu çalışmalardan ayrışır. Yukarıda kısmen izah edildiği gibi bunun birkaç önemli nedeni vardır. Bu yeni dönemde nazarî disiplinler arasındaki yakınlaşma, tefsir ilmini de etkilemiş; nazarî kavram ve meselelerin tefsir alanına aktarımına zemin hazırlamıştı. Bu araştırma, mesail ve kavram transferinin izini ahlâk meseleleri özelinde ama felsefe, kelâm ve özellikle de tasavvuf gibi tümel disiplinlerle irtibatlı olarak ele almayı deneyecektir. Bu gerekçeyle anılan çalışmalardan tamamen ayrılır. Öte yandan bu araştırma dilbilim bahislerinde Nîsâbûrî'nin dilbilim malzemesini kullanma biçiminin ötesine uzanan bir ilgiye sahiptir. Belki az sayıda örnek üzerinden ama ele aldığı örneklerde tartışmanın arka planını ve literatürdeki serencamını açığa çıkartmak suretiyle Nîsâbûrî'nin katkılarını olabildiğince görme imkânını yakalamak ister. Bu yönleriyle tez, daha önce yapılan araştırmalardan ayrışmaktadır. Ayrıca, bu tez, ulaşacağı yeni bulgu ve tespitleriyle Nîsâbûrî üzerine yürütülen akademik araştırmalara katkı sağlama potansiyelini haizdir. Araştırma, konu sınırlandırması yaparken dışarıda bıraktığı başlıklarda aynı yöntemin takip edilmesi suretiyle yeni araştırma alanları açma potansiyelini haizdir.

4. Nîsâbûrî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsiri

4.1. Hayatı

Nizâmeddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyn en-Nîsâbûrî (ö. 730/1329 [?]) bugünkü İran-Azerbeycan coğrafyasında yaşamış çok yönlü bir âlimdir. Tam künyesini verirken kaynaklar el-Kummî[9] ve el-Horasânî[10] nisbelerini kullanırlar. Bunda Nîsâbûrî'nin mensubu olduğu ailenin aslen Kum'lu olmasının payı olmalıdır.[11] Kum'a nispeti, ailesinin kökeni; Nişabur'a nispeti ise kendi yaşadığı şehir

9 Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakati'l-lügaviyyin ve'n-nühât,* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1: 525; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, 2: 1195.

10 Hânsârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât,* thk. Esedullah İsmailiyyan, Kum: Mektebetü'l-İsmailiyyan, 1391, 3: 102; Aga Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin Tahrânî, *ez-Zeria ila tasanifi'ş-Şîa,* Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983-1403, 14: 229.

11 Bk. Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât,* 3: 102; Serkis, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dımaşkî, *Mu'cemü matbûâti'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*, yy.: 1928, 2: 1527; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y., 1: 275.

dikkate alınarak verilmiş olmalıdır.[12] Biyografi kaynakları meşhur adının Nîzâmü'l-A'rec olduğunu kaydederler.[13] Müfessirin hayatı hakkındaki bilgi oldukça sınırlıdır. Süyûtî (ö. 911/1505), müfessir hakkında çok kısa bir iki anekdottan sonra hayatına dair bilgi bulamadığını ayrıca not düşmüştür.[14] Eldeki kaynaklar müfessir hakkında dört başı mamur bir biyografi yazmak şöyle dursun, hayat hikayesi hakkında kaba bir perspektif çizmeye dahi maalesef elverişli değildir. Buna rağmen literatürün aktardığı kadarıyla meseleye eğilmek faydasız sayılmaz.

Nîsâbûrî'nin doğum tarihiyle ilgili net bir tarih belirlemek zordur. Vefat tarihine dair tartışmaların aktarılacağı satırlarda görüleceği üzere vefatı en erken hicrî 728-730'larda olmalıdır. Müfessirin son yazdığı eseri olduğu değerlendirilen *Garâibü'l-Kur'ân*'da kendi şahsına dönük şahitliği, onun doğum tarihi konusunda yaklaşık bir tarih aralığını ön görmeye imkân verir. Müfessirin, tefsirini bitirirken kendi beden sıhhatine dair paylaştığı bilgilere bakılırsa; artık yaşı hayli ilerlemiş, kemikleri güçsüzleşmiş ve takatinin çoğunu hatta tamamını yitirmiştir.[15] Özel bir durum yoksa insanın bu hâle en azından 70'li yaşlarından sonra ulaştığını söylemek mümkündür. Buradan hareketle müfessirin dünyaya geldiği tarih aralığı olarak yaklaşık 650/1252 ile 660/1263 arası bir tarih düşünülebilir. İlhanlıların 1256-1352 yılları arasında hem de tam olarak Nîsâbûrî'nin yaşadığı topraklarda hüküm sürdüğü hatırlanırsa,[16] müfessirin İlhanlılar döneminde yaşadığı netlik kazanmış olur.

Öte yandan kaynaklar müfessirin kronolojisine dair pek bir şey söylemese de eserlerinden hareketle şahsiyetine ve ilmi kimliğine dair bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Söz gelimi Nîsâbûrî'nin *Şemsiye*'sine yazdığı şerhte el-Bircendî'nin (ö. 932/1525-26?) Nîsâbûrî'yi takdim ederken kullandığı "Tahkik erbabı mühendislerin önderi, mütebahhir matematikçilerin lideri" gibi övgü dolu sözler, onun bilim adamı kimliğine yöneliktir.[17] Bazı kaynaklarda Nîsâbûrî'nin filozof ve matematikçi olarak kaydedildiği de görülür.[18] Muhsin el-Emîn (ö. 1952) kendisini şöyle takdim eder: "İlimlerin çoğunda yeterlilik sahibiydi; o filozoflar arasında bir filozof, müfessirler arasında bir müfessirdi; Kur'ân hafızı,

---

12 Bk. Muhsin el-Emin, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerim el-Âmilî, *A'yânü'ş-Şîa*, thk. Hasan el-Emin, Beyrut: Dârü't-Tearuf li'l-Matbuat, 1983/1403, 5: 248; Zirikli, Hayreddin b. Mahmud, *el- A'lâm*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002, 2: 216. Nîsâbûrî tefsirinin mukaddimesinde kendisini Kummî olarak takdim ettikten sonra yaygın adının Nizam en-Nîsâbûrî olduğunu belirtir. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 4. Edirnevî'nin müfessiri ibn-i Kummî şeklinde tanıtması da bu görüşü destekler. Bk. Edirnevî, Ahmed b. Mahmûd, thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, Suudî Arabistan: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997/1417, s. 420.

13 Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1195; Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât,* 3: 102; Tahrânî, *ez-Zeria ila tasanifi'ş-Şîa*, 14: 229; Serkis, *Mu'cemü matbûâti'l-Arabiyye,* 2: 1527; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008; 2: 619; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 275.

14 Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât,* 1: 525.

15 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 608.

16 Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ilhanlilar#1 (24.06.2025).

17 Bircendî, Nizâmeddin Fâzıl Abdülali b. Muhammed b. Hüseyin, *Şerhü'r-Risâleti'ş-Şemsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Nuri Efendi, nr. 00116, vr. 6a. Ayrıca bk. Elif Baga, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap biliminde kılavuz (inceleme-çeviri-eleştirmeli metin)*, İstanbul: TYEKB, 2020, s. 25.

18 Zirikli, *el-A'lâm*, 2: 216.

nahiv ve sarf âlimi, matematikçi ve astronomi bilgini idi."[19] Nîsâbûrî'nin kendi adına yaptığı tanıklık da benzeri bir vurguyu içerir. Müfessir *Garâîb*'in başlarında kendisini takdim ederken "Allah nakli ve akli ilimlerin çoğunda eser telif etmeye beni muvaffak kıldı. Çağdaşlarım arasında Allah'ın lütfu ve keremiyle şöhret oldum."[20] ifadelerini kullanmaktadır. Doğrusu edebiyattan fıkha, matematikten astronomiye çeşitli alanlarda yazdığı eserler de onun bu çok yönlü ilmi kimliğinin şahididir.

Nîsâbûrî akli ve nakli ilimlerdeki yeterliliğinin yanında yaşantısıyla da kendisinden övgüyle söz ettirmiştir. Kaynaklar onu dünyaya karşı aldırışsızlığı, takva, zühd ve tasavvufi yaşantısıyla takdim eder.[21] Nitekim onun sahip olduğu bu dindarlığın tefsirindeki ifadelerine sinmiş olduğunu hisseden yazarlar da olmuştur.[22] Gerçekten de onun pek çok ifadesi hayatında tedeyyünü düstur bildiğini gösterir. Bu dindarlığın merkezinde ise Kur'ân-ı Kerîm vardır. Müfessirin hissiyat ve düşüncesinde Kur'ân "Fikir ve düşüncenin erişebileceği en yüce ve en şerefli şey" olarak takdim edilir. Kur'ân, müfessirin hayatında öyle bir amaca karşılık gelir ki ilim adına yapılan her şey onu daha iyi anlamaya hizmet ediyorsa anlamlı, değilse boş kabul edilir. Kendi tanıklığı bu hissiyatını şöyle dile getirir:

> "Tüm branşlarıyla edebiyat, usul ilimlerinin türleri, tikel ve tümel araştırma alanlarıyla felsefi bilimler, Allah'ın kitabını anlamaya, kaynaklarından ince anlamları çıkarmaya, gizli katmanlarından sırları ifşa etmeye bir vesile olmasaydı, ömrümden bu ilimleri araştırmaya ve bu dallarda verdiğim eserlere harcadığım zaman benim için bir tasa kaynağı olurdu!"[23]

Anlaşılan, tıpkı bir filozofun doğa bilimleriyle metafiziğin tikelleri olarak ilgilenirken aslında amacının metafizik olması gibi Nîsâbûrî de doğa bilimleriyle dini ve edebi ilimlere Kur'ân'ın derinliklerine ulaşmanın bir vasıtası gözüyle bakar. Nitekim, genel çerçevesini Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) yazdığı eserlerin belirlediği anlaşılan bu çaba sadece "bilim yapma" amacına matuf değildi. Nîsâbûrî'nin müspet bilimlere dair yürüttüğü bu araştırmaların ardında, insanın yaratılışıyla ve yaratıcısıyla kurmayı düşündüğü bağın hayli etkin ve belirleyici bir işlevi olduğu anlaşılmaktadır.[24] Tûsî'nin *et-Tezkira*'sına yazdığı şerhin ilk cümleleri şöyledir mesela:

> "Bizi yer ve gök üzerinde tefekkür edenler arasına katıp, sonra bizi eşsiz gök cisimlerinin mahiyetleri hakkında akıl yürütmekle şereflendirip de böylece var edilenleri ve işleri kusursuz yönetilenleri düşünmeye sevk etmekle, her şeye güç yetiren, yaptığı her işi yerli yerince yapan, kendisine hiçbir gizli olmayan,

19 Muhsin el-Emin, *A'yânü'ş-Şîa*, 5: 248.
20 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 5.
21 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 275.
22 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 620; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 275.
23 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 608.
24 Bk. Robert Gordon Morrison, *The lntellectual Development of Nizâm al-Din al-Nîsâbûrî*, New York: Columbia University, 1998, s. İİV.

mertebesi sonradan meydana gelen her bir şeyden çok yüce olan bir yaratıcının varlığını gösteren Allah Azimüşşân'a hamd ederiz."[25]

Bu konuda söylenecekleri uzatmak mümkünse de sözü müfessirin Allah, âlem, bilgi ve ahlâk tasavvurlarının ele alınacağı bahse havale etmek daha uygun olacaktır.

Nîsâbûrî'nin hayatının geneline dair bilgi eksikliği onun ilmi kariyerindeki hoca talebe ilişkisini tayinde de güçlükler çıkarır. Kaynaklar Kutbüddîn-i Şîrâzî'yi (ö. 710/1311) müfessirin hocası olarak gösterirken talebelerine dair bilgi paylaşmaz.[26] Bu noktada Nîsâbûrî'nin şimdilik bilinebilen tek hocası Kutbuddîn-i Şîrâzî üzerinden etkileşimde olduğu isimlere bakmak, beslendiği düşünce geleneklerini görmek için önemlidir. Bu isimler arasında düşünce tarihi açısından öne çıkanlar arasında Nasîrüddin Tûsî, Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) ve Necmeddîn Ali b. Ömer el-Kâtibî (ö. 675/1277) gibi isimler hatırlanmalıdır. Şîrâzî, Nasîrüddin et-Tûsî'nin Merâga'da ders halkasına katıldı, *Zîc-i İlhânî*'nin hazırlanmasına katkı sağladı ve ondan matematik, astronomi ve felsefe dersleri aldı. Ayrıca kendisinden İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ını da okudu. Bilindiği üzere Tûsî, Eş'arîlik karşısında daima İbn Sînâcılığı savunmuş bir düşünürdür. *el-İşârât*'a yazdığı şerhte Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) şerhindeki itirazlar karşısında İbn Sînâ'yı savunan bir pozisyonu üstlenmiş görünür.[27] Öte yandan Şîrâzî'nin İbn Sînâ ile irtibatı *el-İşârât*'la sınırlı değildir. O, bugün çocukluk çağları olarak değerlendirilebilecek yaşlarda bir hekim olan amcası başta olmak üzere çeşitli hocalardan *el-Kanûn*'u okudu ve ileriki yaşlarında da bu kitabın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak bir şerh kaleme aldı. Ayrıca Şîrâzî'nin *ed-Dürretü't-tâc* adlı Farsça eseri de İbn Sînâ'nın *Şîfâ*'sı model alınarak telif edilmiş bir eserdir.[28] Şîrâzî'nin entelektüel gelişiminde dikkate değer bir husus Anadolu ziyaretidir. Bu ziyareti sırasında dönemin meşhur simaları Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) ile görüşüp Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) ders halkalarına katıldı. Devam eden süreçte Kayserî'de Pervâne Bey ve Giyâseddin Medreselerinde ders verip Gevher Nesibe Dârüşşifâsı'nda ise hekimlik yaptı. Şîrâzî, 676/1277 yılında Muînüddin Pervâne (ö. 676/1277) veya bir görüşe göre Şemseddin Cüveynî (ö. 683/1284) tarafından Sivas kadılığı vazifesine atanmıştır. Fakat Şîrâzî'nin düşünce dünyası açısından belki de en dikkat çekici taraf onun aynı zamanda İşrâkîlikle olan irtibatıdır. Sühreverdî el-Maktûl'ün (ö. 587/1191) *Ḥikmetü'l-işrâḳ*'ına yazdığı şerh kısa süre içerisinde İslâm

---

25 Nîsâbûrî, Nizâmüddin Hasen b. Muhammed, *Tavzîhü't-Tezkireti'n-Nâsıriyye*, Süleymaniye, Pertevniyal, nr. 752, vr. 1b.

26 *Şerḥu Taḥrîri'l-Mecistî*'nin 1306 yılında Tebriz'de istinsah edilen bir nüshasında, Nîsâbûrî'nin el yazısıyla, bu nüshayı aslıyla karşılaştırdığına dair bir not yer alır. Aynı yazmanın Şîrâzî'ye ithaf edilmesi bu tarihten önce müfessirin onunla bir temasının olduğunu düşündürür. Bk. Robert Gordon Morrison, *The lntellectual Development of Nizâm al-Din al-Nîsâbûrî*, s. 17.

27 Hakan Coşar, "İslâm Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği", *Dinî Araştırmalar*, 2013, cilt: XVI, sayı: 43, s. 57.

28 Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", ed. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM, 2017, s. 281-282; ayrıca bk. https://İslâmdusunceatlasi.org/kutbuddin-sirazi/191 (Erişim, 15.07.2025)

âleminde şöhreti yakalamış ve sonraki kuşakların Sühreverdî okumalarında önemli bir uğrağı temsil etmiştir.[29] Bu son bağlantıyı dikkate alarak Şîrâzî'nin, özellikle İbn Sînâ ve Sühreverdî ile sıkı bir irtibat içerisinde olduğu, ayrıca Konevî üzerinden İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini de yakından bildiği söylenebilir. Nitekim Şîrâzî'nin *Risâle fi'l-hikme* adlı çalışması Konevî üzerinden haberdar olduğu Ekberî düşünce ile İşrâkî öğreti arasında irtibat kurmayı denediği bir eseri olarak öne çıkar.[30] Nîsâbûrî de hocası üzerinden aynı düşünce geleneklerinden beslenmiş görünür. İlgili başlıklarda görüleceği üzere Nîsâbûrî bu üç metafizik geleneğin teorilerini bir şekilde tefsirine taşımıştır.[31]

Nîsâbûrî'nin biyografisiyle ilgili teması gerekli bir konu da vefat tarihidir. Müfessirin yaşadığı dönem büyük ölçüde kestirilebilir olsa da vefat tarihine dair bilgiler biyografisindeki pek çok ayrıntı gibi belirginlikten uzaktır. Net bir tarih belirlemek zor görünse de bazı verilerden hareketle yaklaşık bir tarih belirlemek mümkün görünmektedir. Süyûtî ve Edirnevî (ö. 1095/1684'ten sonra) gibi tabakat müellifleri Nîsâbûrî'nin vefat tarihine dair bilgi paylaşmazlar.[32] Müfessirin vefat tarihi Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) tarafından farklı tarihlerde gösterilmiştir. *Keşfü'z-zünûn*'un muhtelif yerlerinde müfessirin vefatıyla ilgili hicri 728,[33] 828[34] ve dokuzuncu asrın başlarından[35] bahsedilmiş, belki de bazen bu belirsizliğe dikkat çekmek için üç nokta ile gösterilmiştir.[36] *Ravzâtü'l-cennât* müellifi Hânsârî (ö. 1313/1895) ise Nîsâbûrî'nin vefatını hicri dokuzuncu asrın başları olarak gösterir. Ona göre Nîsâbûrî'nin yaşadığı çağ Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ve İbn Hacer el-Askalânî'ye (ö. 852/1449) yakın olmalıdır.[37] Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) müfessirin vefatını 730 olarak gösteren rivayeti doğru kabul etmez. O da Hânsârî'nin verdiği tarihi biraz daha sarkıtarak müfessirin Kastallânî (ö. 901/1496) ve Devvânî (ö. 908/1502) gibi âlimlere yakın bir dönemde yaşadığını kabul eder.[38] Zehebî (ö. 1977) de kaynakların bu konuda net bir şey aktarmadığını söyleyerek Hânsârî'nin görüşüne temas eder.[39] Bu nakiller müfessirin ölüm tarihiyle ilgili ihtilafta bir asrı aşkın bir zaman farkına işaret eder. Dolayısıyla

---

29 Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kutbuddin-i-sirazi (15.07.2025). Şehrezûrî'nin şerhi ile birlikte bu şerh, İşrâkîlik adıyla anılacak bu tavrın yeni bir ekole dönüşmesini temin etmese de yaygınlık kazanmasına hizmet etmiştir. Bk. Ömer Türker, "Meşşâîlik Ekolü", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler 1 -Metafizik-*, İstanbul: Ketebe, 2021, 1: 66.

30 İhsan Fazlıoğlu, "Bütün ve Parça: Kutbüddin Şîrâzî'yi Anlamak", ed. Müstakim Arıcı-Asiye Arkıt, *Âfâkta ve Enfüste: Kutbüddin Şîrâzî'de Dil, İslâmî İlimler ve Felsefe-Bilim*, İstanbul: Ketebe, 2022, s. 17.

31 Kaynaklar, *Garâibü'l-Kur'ân*'ın işârî te'vil alanındaki kaynağı olan *Baḥrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fî tefsîri's-seb'i'l-mesânî*'nin yazarı Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) de Şîrâzî'yle benzer şekilde Anadolu'ya birkaç yıl sürecek bir ziyarette bulunduğunu, bu ziyaret sırasında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Sadreddin Konevî ile görüştüğünü kaydeder. Bk. Mehmet Okuyan, "Necmeddîn-i Dâye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/necmeddin-i-daye (20.07.2025).

32 Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât,* 1: 525; Edirnevî, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, s. 420.

33 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1195.

34 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1062

35 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2: 1763.

36 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1021.

37 Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 3: 102-103.

38 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 619.

39 Ne var ki dipnotta farklı ihtimallerinde olabileceği de zikredilmiştir. Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* 1: 275-276.

mevcut biyografi eserlerinden hareketle müfessirin vefat tarihini yaklaşık olarak belirlemek bile zor görünür.

Bu konuda Nîsâbûrî'nin yazdığı eserler daha belirli bir çerçeveyi ortaya koyar görünmektedir. Müfessirin telif ettiği eserler arasında yer alan *Evkâfü'l-Kur'ân* adlı eserini 704 yılında hocası Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin yönlendirmesiyle yazdığı bilgisi hayli önemlidir. Şîrâzî'nin 710 tarihinde vefat ettiği hatırlanırsa[40] Nîsâbûrî'nin sekizinci asrın başlarında yaşadığına dair bir kanaate sahip olunabilir. Yine Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tezkiratü'n-Nasîriyye* adlı astronomi eseri üzerine kaleme aldığı *Tavzîh* adlı şerhte yedi yüz on bir tarihli ferağ kaydı bulunması[41] da bu kanaati güçlendiren bir veri sunar. Bunu destekleyen bir kanıt da Nîsâbûrî'nin Tûsî'ye ait *Zîc-i İlḫânî* üzerine yazdığı şerh olan *Keşf-i Haḳâ'ik-i Zîc-i İlhânî* adlı eserin Farsça şerhin 708 (1308-1309) yılında tamamlanarak Sa'deddin es-Sâvecî'ye[42] sunulmuş olmasıdır.[43]

Öte yandan *Garâibü'l-Kur'ân*'ın satır aralarında müfessirin yaşadığı döneme ait ipuçları bulmak da mümkündür. Müfessir "*Bir de Yahudiler, 'Allah'ın eli bağlıdır.' dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar*!" (el-Maide 5/64) âyetinin tefsirinde çağına dair bir tanıklığını aktarır. Hadise ona göre Kur'ân'ın bir mucizesidir. Aktardığına göre Sa'düddevle adlı kudretli ve hayli şerli bir Yahudi yukarıdaki âyeti duymuştu. Bağdat'a (bu iş için) gitmeye karar verdi. Mustansıriyye Medresesi'ne[44] vardı. Kendisine bir Mushaf getirilmesini istedi. Gelen Mushaf, geçmiş asırların en meşhur hattatlarının en güzel hatla yazdığı bir Mushaf'tı. Sa'düddevle bu çağda böylesinin yazılamayacağını biliyordu. Yahudilerden bahseden âyetin nerede geçtiğini sordu. Gösterdiler. O âyeti Mushaf'tan sildi. Aradan bir hafta geçmemişti ki sultan [bir vesileyle] kendisine kızdı, elleri bağlanarak derdestini ve huzuruna getirilmesini, sonra da öldürülmesini emretti.[45] Müfessirin aktardığı kadarıyla, dönemin meşhur medreselerinden birisinde herkesin gözü önünde bu işi yaptığı hâlde kimsenin kendisine karşı koyamaması bu adamın hayli kudretli biri olduğunu akla getirir. İhtimaldir ki bu zat, Moğol hükümdarı Argun'un veziridir. Kaynakların haber verdiğine göre aslı Irak'ta bulunan Ebher şehrinin kırsallarına dayanan bu adam tıp ilmindeki maharetiyle göze girmiş ve vezir olacak kadar da

40 Tahrânî, *ez-Zerîa*, 2: 480.

41 Tahrânî, *ez-Zerîa*, 4: 493. Hânsârî'nin metnine düşülen dipnotta bu nüsha doğrudan Nîsâbûrî'ye nispet edilir. Bk. Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 3: 103.

42 Sa'deddin es-Sâvecî'nin İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun (ö. 716/1316) vezirliğini yaptığı bilinmektedir. Bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Olcaytu Han", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Https://İslâmansiklopedisi.org.tr/olcaytu-han (17.06.2025).

43 Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3421; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1287.

44 Mustansırıyye, Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh (ö. 640/1242) tarafında Bağdat'ta inşa ettirilmiştir. Genel bilgi için bk. Sâmî es-Sakkâr-Nebi Bozkurt, "Müstansırıyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mustansiriyye-medresesi (17.06.2025).

45 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 614.

yükselmiştir.[46] Sa'düddevle'nin vezirliğini yaptığı Argun'un hicri 690'da vefat ettiği göz önünde bulundurulursa,[47] Nîsâbûrî'nin "Çağımız" diye bahsettiği zamanların yedinci asrın yarısından başlatmak mümkün görünür.[48] Müfessirin çağına dair tefsirden diğer bir ip ucu da "*Diyecekler ki: 'Peki bizi hayata tekrar kim döndürecek?' De ki: 'Sizi ilk defa yaratan.' Bunun üzerine başlarını sana (alaylı bir tarzda) sallayacaklar ve 'Ne zamanmış o?' diyecekler. De ki: 'Yakın olsa gerek!'*" (el-İsrâ 17/51) âyeti etrafındaki yorumlarıdır. Âyet müşriklerin akıbetinin yani kıyamet ve ahiretin yakın olduğunu haber vermektedir. Oysa bu ifadelerin üzerinden kaç zaman geçtiği hâlde bu iş olmuş değildir. Müfessir, bu ifadenin üzerinden yedi yüz seneden fazla geçtiği hâlde kıyametin hâlâ gerçekleşmediği şeklinde çağdaş bir itirazdan söz eder.[49] "Yedi yüz yılı aşkın bir zaman geçtiği hâlde…" şeklindeki bu itiraz müfessirin hicri sekizinci asrın başlarında hayatta olduğunu gösterir. Çünkü bu süre faraza yedi yüz elli sene bile olsaydı yarım asırlık zaman, bu itiraz bağlamında görmezden gelinemezdi ve herhâlde "yedi yüz elli sene geçtiği hâlde" şeklinde ifadeye dahil edilirdi.

Aslında Nîsâbûrî'nin sekizinci asrın ilk yirmi yedi yahut yirmi dokuz senesinde hayatta olduğunun en büyük kanıtı Kadir sûresindeki bir anekdottur. Müfessir Kadir Sûresi'nin tefsirinde bu sûrenin yazımının hicri 727/1327 veya 729/1329 tarihlerine rastlamasını, Kadir Gecesi'nin de aynı tarihe denk gelmesinden hareketle hoş bir tevafuk olarak kaydeder.[50] Bu da vefat tahinin en azından bu tarihlerden sonra olması gerektiğinin açık bir kanıtı mahiyetindedir. Nîsâbûrî'nin yazdığı eserler arasında -bilinebildiği kadarıyla- en geç olanın tefsiri olduğu hatırlanırsa[51] Kâtib Çelebi'nin verdiği 728 tarihi, müfessirin tefsirini tamamladığı tarih olan 727'yi baz almış görünür. Tabii ki tefsirini ikmâl ettikten sonra ne kadar daha yaşadığına dair bir bilginin olmaması bu görüşü şaibeli olmaktan çıkarmaz. Bu konuda şimdiki veriler doğrultusunda net bir şey söylemek zor olsa da Nîsâbûrî'nin en erken hicrî 728-730 yıllarında vefat etmiş olabileceği ihtimalinden bahsedilebilir.

---

46 Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab, *Nihâyetü'l-erib fi fünûni'l-edeb*, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1423, 1-33,27: 405; Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn, *el-Vâfî bi'l-vefayât*, thk. Ahmed Arnaut-Türkî Mustafa, Beyrut: Dârü İhyai't-Türas, 200071420, 8: 227.

47 Bk. Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefayât*, 8: 227.

48 Tarih kaynakları Nîsâbûrî'nin aktardığı özel durumdan bahsetmeseler de Sa'düddevle'nin Argun'un hastalığı sırasında çıkan iç isyanlarda katledildiğini yazarlar. Vezirin ölümü Mustansariyye'deki cüretinin peşi sıra gelmiş olmalıdır. Sa'düddevle'nin ölümüyle ilgili bk. Faruk Sümer, "Argun", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/argun--ilhanlilar (16.06.2025).

49 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 357. Müfessir, "*Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı*." (el-Kamer 54/1) âyetiyle ilgili de benzeri bir değerlendirmede bulunur. Dikkat çekici olan, önceki sûrede, yedi yüz yılı aşkın bir süre" ifadesini kullanırken burada "yedi yüz yıla yakın bir süre" ifadesini tercih etmesidir. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 217.

50 Türkiye'deki yazmalarda Müfessirin Kadir sûresini yazdığı tarih olarak 727 kaydedilmiştir. Bk. Nîsâbûrî, Garâib, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 97, vr. 791b; Hacı Selim Ağa, nr. 103, vr. 651a; Reisülküttab, nr. 65, vr. 1207a; Atıf Efendi, nr. 229, vr. 532b; Kılıç Ali Paşa, nr. 96, vr. 493a; Fazıl Ahmed Paşa, nr. 148, vr. 491a. Zikri geçen yazmalar Elif Baga tarafından tetkik edilmiştir. Bk. Elif Baga, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap Biliminde Kılavuz*, s. 29. Ayrıca bizim tetkik ettiğimiz şu nüshalarda da 727 tarihinin kayıtlı olduğu tespit edilmiştir. Bk. Yani Cami, nr. 98, vr. 350a; Halet Efendi, nr. 25, vr. 549a; Kılıç Ali Paşa, nr. 96, vr.493b.

51 Elif Baga, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap Biliminde Kılavuz*, s. 29.

Eldeki veriler müfessirin vefat tarihinden sonra bir diğer iddiayı daha tartışmayı gerektirir. Özellikle Şiî biyografi kaynaklarının kendisini Şiî olarak takdim etmesi, konuyla ilgili bir tartışmayı başlatmış görünür. Nitekim *Ravzâtü'l-cennât* müellifi el-Hânsârî müfessirin aslen Kum'lu olmasını [52] ve *Tezkira*'sına yazdığı şerhte Nasîrüddin et-Tûsî'den övgü dolu sözlerle bahsetmesini onun Şiîliğine kanıt olarak yeterli görür. Ona göre Sünnî birisi kalkıp da Şiî birini "Tahkik erbabı âlimlerin en bilgini, muhakkik filozof ve insanların hocası" diye övüp hakkında "Allah kendisini takdis etsin, Kendi yüce makamında derecelerini artırsın." gibi güzel temennilerde bulunamaz.[53] Başka bir Şiî biyografi yazarı Muhsin Emin el-Âmilî (1867-1952), Hânsârî'nin bu iddiasını aktardıktan sonra ona cevap sadedinde şu tespiti yapar: *et-Tecrîd*'e yazdığı şerhinde Ehl-i Sünnet'e mensubiyeti müsellem Ali Kuşçu (ö. 879/1474) da Tûsî hakkında "Büyük üstat, ulu bilge, derin ilim sahibi âlimlerin önde geleni, metafizikçi filozofların rehberi, hakkın ve dinin yardımcısı -Allah kendisinin nefs ve ruhunu takdis etsin- Muhammed b. Muhammed et-Tûsî…" şeklinde gayet övücü ifadeler kullanmıştır. Fakat Muhsin Emin de müfessirin *er-Risaletü'l-cümeliyye*'sinin başındaki "Resule, âl ve tertemiz ve seçkin ailesine salat ve selam olsun" ve *et-Tezkire* şerhinin girişindeki "Allah'ın kendilerinden kiri giderip de kendilerini tertemiz ettiği âline…" gibi ifadelerinden hareketle onun Şiîliğe meylettiğini savunur.[54]

Adil Nüveyhiz'in Nîsâbûrî'yi "Zamanında İmamiye Şîa'sının önde gelen âlimlerindendi." [55] şeklindeki takdimi de Şiî müelliflerce kaleme alınan biyografi eserlerinde Nîsâbûrî'yi ısrarla kendilerinden göstermek istemelerinin etkisine yorulabilir. Şiî biyografi yazarları Nîsâbûrî'yi kendi mezheplerine nispet etseler de söz gelimi Zehebî onun tefsirini defaatle tetkik etmesine rağmen müfessirin Şiîliğini ortaya koyacak bir yaklaşımına rastlamadığını söyler.[56] Dikkat çekici şekilde, Şiî bir müellif olan Muhsin Emin'in *Garâibü'l-Kur'ân*'da Şiî eğilimlerin olmadığına dair kanaati de Zehebî'ninkiyle ortaktır. O da *Garâibü'l-Kur'ân*'da Şiî eğilimlerin olmadığını itiraf eder ama bunun bir

---

52 Hamevî'nin ifadelerine göre Kum şehri sakinleri tamamıyla Şiî idi. (Bk. Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh, *Mucemü'l-büldân ve'r-rihalât*, Beyrut: Dârü Sadır, 1995, 4: 397.) Bu vakıadan hareketle Nîsâbûrî'nin Şiîliğe nispeti üzerinde düşünmeye değer olsa bile biyografi kaynaklarının kendisini değil aile kökenini Kum'a nispet ettiklerini hatırlamakta fayda var. Zira tartışma konusu, müfessirin ailesinde Şiî olup olmadığı değil, kendi mezhebi aidiyetidir. Kum'da değil Nişabur'da doğup büyümüş olası da güçlü bir ihtimaldir. Bu konuda kesin bir karara varmak kolay görünmemektedir. Dolayısıyla müfessir olarak Nîsâbûrî'nin bu konudaki durumunu netleştirecek olanın eserleri olduğu ortadadır.

53 Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 3: 103-104. Morrison'a göre Nîsâbûrî'nin Tûsî'yi dini metinlerinde değil de bilimsel metinlerinde övmesi, onun dini görüşünün değil bilimsel birikimini takdir ettiği anlamına gelir. Bk. Morrison, *The lntellectual Development of Nizâm al-Din al-Nîsâbûrî*, s. 15.

54 Muhsin el-Emin, *A'yânü'ş-şîa,* 5: 248.

55 Adil Nüveyhiz, *Mucemü'l-müfessirin*, Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1988/1409, 1-2, 1: 145. Modern kaynaklarda bu tutum sürdürülür. Örnek olarak bk. Abdürresul Musevî, *eş-Şîa fi't-tarih*: 10-1421 h. / 632-2000 m, Kahire: Mektebetü Medbuli, 2002, s. 241.

56 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 280. Konuyla ilgili ayrıca bk. M. Zeki Cellad, *en-Nîsâbûriyyu ve menhecühu fi't-tefsir*, Amman: Dârü'l-Fikr, 2000/1421, s. 23-31; Halil Abdülhamid Muhammed el-Ubbâdî, *el-Cânibü'l-ilâhî inde'l-imam en-Nîsâbûrî min hilâli tefsirihi Garâib ve regâibü'l-Furkan*, Amman: Câmiatü'l-Ulumi'l-İslâmiyyeti'l-Alemiyye, Usulü'd-din, Doktora, s. 47- 50.

çeşit takiyye olabileceğini söyler.[57] Ona göre Nîsâbûrî aslında Şiî'dir, ne var ki Sünnîlere yakın görünmek için Şiî fikirlerini tefsirinde izhar etmemiştir. Bu tartışmanın fırka merkezli yazılan eserler üzerinden çözülemeyeceği ortadadır. Meselede daha net bulgulara ulaşmak için Nîsâbûrî'nin son ve en kapsamlı dini eseri olan tefsiri en doğru adres görünür. Zaten bir âlimin fikirlerine ulaşmak için en iyi yol onun kendi eserleri olmalıdır, başkalarının onun hakkında söyledikleri değil.

Müfessirin Şiîlik ithamları *Garâib*'de incelenecekse iki mezhep arasındaki ihtilaflı konulara bakılmalıdır. Bilindiği üzere Şiîlerle Sünnîler arasında belki de en ayırıcı konulardan birisi imamettir. Tarafların buna Kur'ân'dan delil bulma arayışları her zaman olagelmiştir. Bu bağlamda bir tartışmada müfessirin yaklaşımını ortaya koymak, kendisinin mezhebi aidiyeti konusunda kabaca bir fikir verebilir. Zira iki ekol arasındaki ihtilaflı konuları burada uzun uzadıya tartışmak bu çalışmanın sınırlarını zorlar, zaten bu araştırmanın böyle bir hedefi de yoktur. Bu açıdan bir iki âyeti merkeze alarak imamet konusunda müfessirin tavrını belirlemek bu seviyede yeterli olabilir. Zira konunun müstakil araştırma yapmayı hak edecek uzanımları vardır. Nîsâbûrî "*Sizin veliniz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren müminlerdir*." (el-Maide 5/55) âyetinden hareketle Şîa'nın Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den sonra imam olarak gördüklerini söyler. Çünkü veli ümmetin işlerinde tasarruf sahibidir. Ebû Zer'den gelen rivayetlerin tanıklığına göre bu Hz. Ali'dir. Nîsâbûrî bu iddiaya verilen cevabı etraflıca tefsirine taşır. Âyette yer alan veli ifadesinden, tasarruf yetkisine sahip olan kimse anlaşılmamalıdır. Veli; yardımcı ve seven kimse anlamında kullanılmıştır. Çünkü bu âyetin siyakında yasaklanan velâyet bu bağlamda kullanılmıştır.[58] Üstelik (Mesele Şîa'nın iddia ettiği gibi olsa bile) bu âyet indiğinde Hz. Ali yetki sahibi falan değildi. Âyetin zahiri ise tasarrufun o vakitte meydanda olmasını gerektirir. Öte yandan çoğul lafzı, tazim amaçlı, bir kişi için kullanmak, mecaza gitmektir. Oysaki dilde aslolan hakikattir. Dolayısıyla iman edenlerden kasıt bütün inananlardır ve onların bazılarının bazıları için yardımcı olması gerekir. Nitekim bunu destekleyen bir âyet de şudur: "*Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin yardımcılarıdırlar (veliy)…*" (et-Tevbe 91/7). Ayrıca önceki âyetlerin, mürtetlerle harp ettiği için Hz. Ebû Bekir hakkında indiği görülür. Bağlama bakılırsa bu âyetin de onunla ilişkili olması daha yerinde olur. Zaten Hz. Ali Kur'ân'ın tefsirini Şîa'dan daha iyi bilirdi. Eğer âyet onların dediği gibi kendisinin imametine delil olsaydı; şura günü, Gadir Hum ve mubahele hadislerini ayrıca tüm üstünlükleri ve faziletleriyle ilgili rivayetleri delil olarak getirdiği gibi bu âyeti de delil getirirdi. İfadelerini şöyle sürdürür müfessir: Bu âyetin Hz. Ali'nin imametine delil olduğu kabul edilse bile Hz. Peygamber döneminde yetki sahibi olmaması onun daha sonra halife olacağı anlamına

---

57 Muhsin el-Emin*, A'yânü'ş-şîa, 5*: 248.

58 Müfessirin kastettiği âyet "*Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları veli (dost) edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdırlar. Sizden kim onları dost edinirse, kuşkusuz o da onlardandır. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğunu doğruya iletmez.*" (el-Maide 5/51) âyetidir.

gelir ki Nîsâbûrî kendilerinin (Ehl-i Sünnet'in) de zaten bunu savunduğunu kaydeder. Sonrasında ise Şîa'ya bir soru yöneltir: Siz onun Hz. Peygamber'den hemen sonra halife olacağını da nereden çıkardınız? Müfessire göre Şîa da kendileri üzerinde hüküm sahibi olanın Allah ve resulü olduğuna inanır. Dolayısıyla bu inançtan sonra (âyet bağlamında) da ayrıca Hz. Ali'yi zikretmeye gerek kalmaz. Esasen, veliniz ancak Allah ve resulüdür ifadesinden maksat şudur: Allah ve resulü her kimin yardımcısı olursa, onun bunlar dışında yardım ve sevgi için başka kaynak aramasına gerek yoktur. Öte yandan veli kelimesi bir kere "Yardımcı" anlamında kullanıldığında bu kelimeyle artık "İşleri çekip çeviren (mutasarrıf)" anlamının kastedilmesi imkânsızdır. Çünkü bir lafızda, müşterek lafzın taşıdığı iki anlamın beraberce kastı câiz değildir. Bu âyette Allah Teâlâ inananları ikiye ayırarak bir kısmını ötekine yardımcı kılmış gibidir. Müfessirin Şîa'ya karşıt zikrettiği bir diğer husus âyette geçen zekâtın gönüllü (mendup) değil zorunlu (vücubî) harcamalardan olmasıdır. Oysa bilindiği üzere Hz. Ali zekât mükellefi bile değildi. Onun zekât verdiği kabul edilse bile onun hâline yaraşan, namazda kalbinin Allah'a büsbütün bağlı olmasıdır. Bu durumda o ne kendisinden bir şeyler isteyen kimsenin farkında olabilir ne de ona çıkartıp parmağından yüzük verebilir. Kaldı ki bu namazda çok iş (amel-i kesir) sayılır. Yüzüğün kolayca çıkabileceği yahut isteyen kimseye almasını işaret etmiş olabileceği düşünülebilirse de tüm bunlar olsa olsa Hz. Ali'nin faziletine dair bir şeyler söyler (imametine dair değil).[59]

Konu bağlamında gündeme getirilen bir âyet de şudur: "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir*." (en-Nisa 4/59). Nîsâbûrî âyette geçen emir sahiplerinin masum imamlar olduğu yönündeki Şiî iddiayı tartışmaya açar. Müfessirin ifadeleri şöyledir: "Biz kesin olarak biliyoruz ki bugün bizler masum imamı bilmekten ve ondan istifade etmekten aciziz. Şayet ona itaat etmek bizim için mutlak bir gereklilik olsaydı, bu durumda üstesinden gelmesi imkânsız bir sorumluluk altına sokulmuş olurduk (teklif-i mâ-lâyutak). Öte yandan kendisini ve mezhebini bildiğimiz takdirde kendisine itaat etmemiz vâcip kılınsaydı, bu emir kayıt getirilmiş bir emir olurdu, oysa ki âyetin zahiri Allah'a ve resulüne itaati mutlak olarak emretmiştir, şartlı ve kayıtlı değil. Sonra bu taat belli şartlarla kayıtlanmış olsa, tek bir lafzın aynı anda mutlak ve şartlı olması gerekirdi ki bunun geçersizliği zaten ortadadır." Öte yandan müfessire göre Şiîler her zamanda imamın bir tane olduğuna inanırlar fakat âyette geçen ülü'l-emr lafzı çoğuldur. Bu, âyetin gramer açısından da onların iddialarının karşısında olduğunu gösterir.[60]

---

59 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 606.

60 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 434-435. Bu âyetin tefsirinde Nîsâbûrî'nin en temel kaynağı konumundaki Râzî'den daha kapsamlı eğilmiş olması teşeyyu iddiaları bağlamında düşünülmeye değer görünür. Zira burada Nîsâbûrî'nin Şîa karşısındaki tutumu, Râzî gibi Eş'arî doktrinleri ısrarla savunan bir müfessirden daha ileri seviyededir. Karşılaştırma için Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 10: 113.

Yukarıda da temas edildiği gibi müfessirin mezhebi aidiyeti çalışmanın ana konusu değildir. Biyografisiyle ilgili böyle bir iddia gündemde olduğu için iki mezhep arasında en temel ayrılık noktalarından birisi olan imamet bahsinin tefsirde nasıl ele alındığına çok kabaca temas edilmiş oldu.[61] Ehl-i Sünnet'le Şîa arasındaki tüm ayrılık noktalarının *Garâib* üzerinden dökümünü sunmak, yukarıda da beyan edildiği üzere, müstakil bir çalışmayı gerektirir. Ama konuyla ilgili bir hususu daha hatırlamakta fayda olabilir: *Garâib*'in kaynakları. Müfessirin, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı (ki zaten o da Şiî değildir) dışında Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhü'l-gayb*'ı başta olmak üzere kıraat, vakıflar, hadis ve nüzûl sebebi konularında kullandığı kaynakların tamamı Sünnî müelliflere aittir. Öte yandan Nîsâbûrî'nin Şiî olduğuna dair söylemler kendi beyanlarıyla da çelişkilidir. Zira o, tefsirini Ehl-i Sünnet usulü üzere kaleme aldığına bizatihi şahitlik eder. İfadeleri şöyledir:

> "Bu tefsirin yazımında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Mezhebi'ne yöneldim. Onların usullerini ve bu usullerden delil çıkartma yönlerini, bunlara dönük itirazları ve bu itirazlara verilen cevapları açıkladım. Füru konularında ise taassup, cedel, çekişme ve tutarsızlığa düşmeden her bir fırkanın âyetten kendilerini destekleyen ne tür çıkarımlarda bulunduklarını beyan ettim."[62]

4.2. Eserleri

Biyografi kaynaklarında Nîsâbûrî'nin hoca talebe ağına dair çok az bir bilgi olduğu için onun çok yönlü ilmi kişiliğine en iyi şahit kitaplardır. Nîsâbûrî'nin telif hayatına bakıldığında doğa bilimlerinden matematiğe, dilbilimden tefsire geniş bir alanda telif çalışması yürüttüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda şu eserler sıralanabilir:[63] (ii) *Garâibü'l-Kur'ân ve regaibü'l-Furkân*.[64] (ii) *Keşf-i Hakâik-i Zîc-i İlhânî*. Bu eser Tûsî'ye ait *Zîc-î İlhânî* adlı Farsça eserin bir şerhidir. Sa'deddin es-Sâvecî'ye ithaf edilen eserin bitirilme tarihi 708 (1308-1309) olarak kaydedilmiştir.[65] (iii) *Risâle fi'l-amel bi'l-usturlab*. Adından da anlaşıldığı üzere astronomi aletlerinden birisi olan *usturlab* üzerine kaleme alınmıştır. Tespit edilen tek metni, *eş-Şemsiye fi'l-hisab*'ın Farsça tercümesi olan *el-Kavaidü'l-hisabiyye*'nin içinde bulunduğu mecmuadadır.[66] (iv) *Eş-Şemsiye fi'l-hisab*. Ayrıca *Risâle fî ilmi'l-Hisâb, eş-Şemsiye fi'l-Usûli'l-*

---

61 Metinde ayrıca ele almaya gerek olmadığı için burada ifade etmek gerekirse, ifk hadisesinde de müfessirin Sünnî kaygıları önceliği görülür. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 167-168.

62 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 607.

63 Eserlerin bazılarının yazılma tarihini tespit mümkün olsa da hepsi için bu şimdiki verilerle mümkün değildir. Bu sebeple eserlerin sıralaması alfabetik olarak verilecektir.

64 Nîsâbûrî'nin tefsiri olan bu eser hakkında bilgi müstakil olarak verilecektir.

65 Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1287; Fâtih, nr. 3421; Ayasofya, nr. 2696; Hafid Efendi, nr. 197; İstanbul Arkeoloji Müzeleri Ktp., Arkeoloji Yazmaları, nr. 548.

66 Bk. Elif Baga, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap Biliminde Kılavuz,* s. 30.

Hisâbiyye gibi adlarla da anılan bu eser, matematiğin temel prensiplerini konu edinir. İlhanlı Veziri Reşidüddin Fazlullah'ın oğlu Şemseddin Abdüllatif adına kaleme alınmıştır.[67] Nîsâbûrî'nin bu eseri üzerine Ebû İshak Abdullah el-Kirmânî,[68] Bircendî[69] ve Mahmûd b. Muhammed eş-Şîrâzî et-Tabîb[70] gibi bilim adamları şerh kaleme almıştır.[71] Ayrıca eser, *Hesap Biliminde Kılavuz* adlı bir yüksek lisans teziyle inceleme ve tercümeye konu olmuştur.[72] (v) *Şerhü'l-Miftâh li's-Sekkâkî*, Nîsâbûrî'nin, Ebû Yakub es-Sekkaki'nin (o. 626/1229) meşhur eserinin üçüncü yani belâgat bölümü üzerine yazdığı bir şerhtir. Bilinen tek bir nüshası vardır.[73] (vi) *Şerhu Sî Fasl.* Nîsâbûrî'nin bu eseri de diğer şerhleri gibi Tûsî'nin bir eseri üzerinedir. Temel takvimle ilgilidir. Eser, *el-Muhtasar fi ilmi't-Tencim* ve *Ma'rifeti't-takvîm* adıyla da bilinir. Otuz bölümden oluşur.[74] (vii) *Şerhü'ş-Şâfiye.* Bu eser, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) medreselerde yoğun şekilde okutulan *eş-Şâfiye* adlı sarf kitabı üzerine yazılmış bir şerhtir.[75] *Şerhü'n-Nizâm* diye meşhur bu eserin baskısı yapılmıştır.[76] (viii) *Şerhu Tahrîri'l-Mecistî.* Bu eser *Tefsirü't-tahrîr fî şerhi'l-Mecistî* ve *Ta'bîrüt-Tahrîr* gibi adlarla da anılır. Tûsî'nin astronomiye dair yazdığı *et-Tahrîr* adlı eserin şerhidir. Tûsî'nin kitabı ise Batlamyus'un (ö. 168 [?]) *Macestî*'si üzerine kaleme alınmıştır. Cevat İzgi'nin Osmanlı'da hayli itibar gördüğünden bahsettiği bu eser[77] Sadeddin Sâvecî'ye ithaf edilmiştir. Ayrıca bir yazma nüshanın dibacesinde belirtildiğine göre Nîsâbûrî bu eseri,

67 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2659, 2725; Şehid Ali Paşa, nr. 1976; Şehid Ali Paşa, nr. 1977-1, Ayasofya, nr. 919; Carullah, nr. 1476; Kandilli Rasathanesi, nr. 153; Râgıb Paşa Ktp.; Râgıp Paşa, nr. 1458, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 2167/1; Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed, nr. 3152; III. Ahmed, nr. 3150; Manisa Ktp., Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1690/1.

68 Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmet, nr. 879.

69 Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 879.

70 Bu şerh Fatih Sultan Mehmed'in emriyle kaleme alınmıştır. Şârih, Nîsâbûrî'yi "Beşerin üstadı ve on birinci akıl" gibi ifadelerle övmektedir. Eserin istinsah edilen tek nüshası, Muhammed b. İbrahim eş-Şîrâzî tarafından müellif nüshasından nakille h. 873'te istinsah edilmiştir. Bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.19885; Ayrıca bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul: Küre, 2019, s. 214-215.

71 Elif Baga, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap Biliminde Kılavuz*, s. 19.

72 Bk. Elif Baga, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap Biliminde Kılavuz*.

73 Bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1814.

74 Elif Baga, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap Biliminde Kılavuz*, s. 30-31. Eserin yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1453-002; Murad Molla, nr. 1414-003; Murad Molla, nr. 1412M-003; Esad Efendi, nr. 1995; Amasya Beyazıt Ktp., Amasya Beyazıt, nr. 1791/03; Manisa Ktp., Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1702/3; Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1476/1.

75 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1021. Yazmaları için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2664; Yeni Cami, nr.1118; Turhan Valide Sultan, nr.308; Fatih, nr.4776; Murad Molla; nr.1740; Halet Efendi Ek, nr. 229; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2041; Beyazıt Ktp., Beyazıt, nr. B6734; Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserle, nr. BY00005076/2; Bursa İnebey Ktp., Genel, nr. 4750; Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. V3065.

76 Muhammed Ali Ayazi, *el-Müfessirûn: Hayatuhum ve menhecuhum*, Tahran: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşadi'l-İlâmî, 1386, 1-3, 2: 400.

77 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 350.

hocası Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin kütüphanesi için telif etmiştir.[78] (ix) *Tavzîhü't-Tezkire*.[79] *Tavzîhü't-Tezkireti'n-Nasîriyye* ve *Şerhu Tezkireti'n-Nasîriyye* gibi adlarla da tanınan bu eser Tûsî'nin astronomiye dair meşhur eseri üzerine yazılmış bir şerhtir. Yazımı 711 yılında tamamlanmıştır.[80] Anılan eserlerin dışında müfessirin *Risâle fî Beyâni Ferâ'izi's-Salât* adlı bir risalesi daha bulunmaktadır. Namazın farzlarını konu edinen bu eser Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 725-021'de kayıtlıdır.[81]

4.3. Tefsiri

Müfessirin tefsiri yazarken uyguladığı metot ve Kur'ân tasavvuru müstakil başlıklar altında inceleneceği için bu başlık altında, müfessirin kendi referanslarını kullanarak *Garâib*'in kaynakları zikredilecek ve tespit edilebildiği kadarıyla tefsirin etki çerçevesi bağlamında genel bir değerlendirmede bulunulacaktır. Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'in İslâm ümmeti için ifade ettiği anlam her zaman merkezi bir önemi haiz olmuştur. Sahâbe kuşağıyla birlikte çerçevesi sınırlı bir anlama-yorumlama faaliyeti, nüzûl döneminden uzaklaşmayla birlikte daha dakik bir uğraşa konu olmuş, sonraki her kuşak Kur'ân-ı Kerîm'i yorumlama faaliyeti içerisinde olmuştur. Nîsâbûrî'nin deyimiyle, sahâbe kuşağından itibaren her neslin ilimde ve ahlâkta ileri gelenleri Kur'ân'ın engin anlam dünyasına nüfuza çaba göstermişlerdir. Bu faaliyette akıl ve nakil, içtihat ve rivayet birlikte kullanılmıştır. Nîsâbûrî de kendisi adına yaptığı tanıklıkta, tüm bu birikim üzerinde hareket ettiğini özellikle belirtmiştir.[82] Yukarıda

---

78 Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmet, nr.3330, vr.3a; Elif Baga, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap biliminde kılavuz*, s. 32. Eserin Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde başka yazmaları da bulunmaktadır. Bk. Süleymaniye, Yeni Cami, nr.799; Süleymaniye, Yeni Cami, nr. 800; Nuruosmaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 2942; Beyazıt Ktp., Beyazıt, nr. 4617.

79 *Tavzihu't-tezkire* Semerkand matematik-astronomi okulunda ayrıntılı olarak okutulmuştur. Tezkire'nin daha dakik şerhleri dururken Nîsâbûrî'nin bu şerhinin tercih edilmesinde, Gazâlî sonrası ama özellikle Râzî ve takipçilerinin bilim dallarının metafizik ilkelerine getirdiği eleştirilerin payı olduğu düşünülmüştür. Çünkü, feleklerin hareketini açıklamakta kullanılan "akıllar ve nefsler" teorisindeki mücerret güçlerin doğallaştırılarak fail (etkin) varlıklardan amil (etken) varlıklara dönüştürülmesi konusunda bir mesafe kat edilmiştir. Bk. Elif Baga, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap Biliminde Kılavuz*, s. 16. (İhsan Fazlıoğlu'nun sunuş yazısından).

80 Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3397; Fatih, nr. 3396; Fatih, nr. 3398; Pertevniyal, nr.753; Hamidiye, nr. 867; Yeni Cami, nr. 792; Laleli, nr. 2123; İzmir, nr. 504-001; Erzurum Ktp., Erzurum Yazmalar, 334/3; Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi, nr. 1707-1; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1341.

81 Sayılan bu eserler dışında Nîsâbûrî'ye *Evkâfü'l-Kur'ân* ve *Lübbü't-te'vîl* adlı eserler de nispet edilmektedir. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 2: 216. Bu eserlerin *Garâib*'in bölümleri olması muhtemel görünür. DİA'da ilgili maddeyi yazan araştırmacının da bu görüşe yakın durduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ali Turgut, "Nizâmeddin en-Nîsâbûrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/nizameddin-en-nisaburi (17.06.2025). Nîsâbûrî'nin eserleri için ayrıca bk. Morrison, *The lntellectual Development of Nizâm al-Din al-Nîsâbûrî*, s. 3-26; Ali Turgut, "Nizâmeddin en-Nîsâbûrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/nizameddin-en-nisaburi (17.06.2025); Elif Baga, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap Biliminde Kılavuz*, s. 30-34.

82 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 5-6.

kısmen temas edildiği üzere Nîsâbûrî yaşadığı dönemin âlim tipolojisine tamı tamına uyan bir simadır. Matematikten astronomiye, belâgatten fıkha pek çok alanda eser telif etmiştir. Kütüphane kayıtlarından öğrendiğimize ilaveten bu geniş entelektüel ilgisi tefsirden de takip edilebilmektedir. Nitekim tefsirinde bu müktesebatını kullanan müfessir ayrıca tefsirin satır aralarında felsefe,[83] astronomi,[84] edebiyat[85] ve fıkıh[86] alanlarında müstakil teliflerinin bulunduğunu haber verir. Öte yandan biz bugün maalesef haberdar olamasak da nur metafiziği[87] ve nefs (akıl) tasavvuruna[88] dair risaleler kaleme aldığının bilgisini de paylaşır. Müfessirin bu şahitliği, bugün elimizde bulunan kaynakların büyük ölçüde tefsirinden önce kaleme alındığı şeklinde değerlendirilebilir.

Müfessir tefsir yazımında bu birikimini kullansa da ana kaynak olarak iki tefsir daima masasındadır. Tefsiri yazmaya karar verdiğinde ise aklına ilk gelen tefsir *Mefâtîhü'l gayb* olmuştur. Bu tefsirin yazarı Fahreddîn er-Râzî'yi şu ifadeleriyle yüceltir: "En yüce imam, en ideal önder, derin bilgi sahibi âlim, engin deniz, akli ve nakli ilimleri kendisinde birleştiren, usul ve füru ilimlerinde zirve, son dönem ulemasının en seçkini, dinin, hakkın ve ümmetin gururu (Fahrü'd-dîn), -Allah kendisini rızasına gark etsin ve cennetin ortasını ona mesken kılsın- Muhammed b. Ömer er-Râzî…" Nîsâbûrî'ye göre *et-Tefsîrü'l-kebîr*, isminin hakkını veren bir tefsirdir. Sayılamayacak kadar bahisleri ve gayet incelikli meseleleri muhtevi bir kitaptır. Ne var ki müfessire göre bu devasa hacmi onda bazı "gereksiz" konuların da yer almasına sebep olmuştur. İmamın bütün birikimini tefsirinde göstermek istemesi bu kitaptan istifade etmek isteyenlerin işini zorlaştırmıştır. Bu açıdan Nîsâbûrî kendi telifinde onun arzusu doğrultusunda yol kat edeceğini *Garâibü'l-Kur'ân*'ın, Fahreddin er-Râzî'nin yazdığı tefsirin özünü içereceğini, onun meramını daha kısa yoldan ifade edeceğini, bunu yaparken de onun önemli bir tarafını ihmal etmeyeceğini yahut faydalı inceliklerini dışarıda bırakmayacağını vaat eder.

Nîsâbûrî, *Mefâtîh* hakkındaki bu değerlendirmelerinden sonra ikinci önemli tefsir kaynağının Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı olduğunun altını çizer. Ayrıca diğer tefsirlerdeki önemli incelikleri yahut Allah Teâlânın kendisine ikram ettiği "Kıymete vurulmayacak" şeyleri ve muteber (meşhur) kıraatler ve vakıflara dair bilgileri de tefsir metnine eklediğini belirten müfessir, sonrasında şu ifadeleri kullanır:

> "Böylece hem lafzi hem de manevi meseleleri ihtiva eden bir tefsir oldu. Ayrıca, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*'in aktardığı meseleler arasında tamamlanması gerekenler ve itiraza konu olacak şeyler olduğunda bunları yaptım. Kapalı beyitler dışında *el-Keşşâf* metninin zor anlaşılan kısımlarını daha anlaşılır kılmaya uğraştım. Beyitlere el atmamam, Zemahşerî'nin bunları, kıraatler ve garib lafızlar konusunda örnek ve istişhad olarak kullanması

83 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 67; 3: 560, 4: 291; 5: 526.
84 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 428, 3: 560; 4: 267, 5: 19.
85 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 273; 4: 267; 5: 19.
86 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 429.
87 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 67.
88 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 526.

sebebiyledir. Böyle olmaz! Çünkü Kur'ân kendi dışındakilere karşı delil olur ama başka şeyler ona karşı delil teşkil etmez."[89]

Müfessir lafzi ve manevi ilimlerle yapılan tefsiri yeterli görmez. Bu sebeple tefsirde "Aklı ikna eden işârî yorumlara, mümkün te'villere, göz yaşartıcı hikayelere, insanı sorumluluklarını yerine getirmeye ve yasaklardan kaçınmaya sevk eden caydırıcı öğütlere" yer verdiğini de ayrıca sözlerine ekler. Tüm bunların yanında müfessir, önce Kur'ân-ı Kerîm'in lafzını aktarmayı, sonra bunun güzel bir üslup ve sağlam bir yolla tercümesini aktarmayı ilke edindiği bilgisini de paylaşır. Müfessire göre bu tercüme metodu, takdir edilen anlamları ortaya koyan, cümlede var sayılan ifadeleri ifşa eden, müteşâbih ifadeleri te'vil eden, kinayeleri açıklayan, mecaz ve istiareli ifadelerin anlamını kesinliğe kavuşturan bir yolu takip eder. Nîsâbûrî tüm bunları yaparken tefsirini çok uzun tutmak suretiyle sıkıcı hâle getirmediğini ama eksik bırakıp da okuyucuyu anlama zorluğu ile baş başa bırakmadığını da söyler. Müfessire göre *Garâib*, herkesin anlayabileceği bir üslupla hazırlanmış özlü bir tefsirdir.[90] Müfessir tefsirinin sonunda kaynakları hakkında bilgi verirken de tefsir kaynakları arasında *et-Tefsîrü'l-kebîr* ve *el-Keşşâf* metinlerini özellikle anar. *Garâibü'l-Kur'ân*'ın hemen tüm tefsirleri içkin olan *et-Tefsîrü'l-kebîr*'in özünü ama aynı zamanda da *el-Keşşâf*'ın (anlaşılması zor ifadelerinin) çözümünü ihtiva ettiğinin altını bir kere daha çizer;[91] ama bunlar yanında tefsirin, dikkate değer ve garip nükteler ile müfessirlerin eserlerinde olmayan yahut olsa bile dağınık hâlde bulunan hoş ve sağlam te'villeri de ihtiva ettiğini vurgular.[92]

Araştırma esnasında fark edildiği kadarıyla Nîsâbûrî'nin Zemahşerî'ye dönük eleştirileri, onun i'tizâlî fikirleriyle sınırlı değildir. Nahiv, belâgat ve kıraatler konusunda da Zemahşerî'ye pek çok eleştiri getirmiştir. [93] Hem bu hem de *el-Keşşâf*'ın ifadelerini daha muhkem ve anlaşılabilir kılma noktasındaki katkısıyla tefsirin, *el-Keşşâf* literatürüne ciddi katkı sunduğu anlaşılmaktadır. Nîsâbûrî'nin felsefi ama özellikle de kelâmi bahislerde Râzî'yi takip ettiği görülür. Bu alanlardaki mesâili büyük ölçüde Râzî üzerinden alır. Ama onun Râzî ile olan irtibatı da sıkı bir takipçilik üzerinden açıklanmaya elverişli değildir. Bu açıdan *Garâib* metnini *Mefâtîh*'in salt bir özeti gibi sunmak[94] hatalı bir okuma

89 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 6.

90 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 6-7.

91 Tezde takip ettiğimiz matbu nüshadan elde edilen anlam düşük olduğu için, tercümeye konu olan ifade yazma nüshadan alınmıştır. Tercümeye konu olan ifade yazma nüshada ifade "…Damine halle kitabi'l-Keşşâf" şeklinde geçmektedir. Bk. Süleymaniye Ktp. Yeni Cami, nr. 364a.

92 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 606.

93 Nîsâbûrî'nin *el-Keşşâf*'ı bir kaynak olarak nasıl kullandığına ve eleştirilerine dair bk. M. Zeki Cellad, *en-Nîsâbûriyyu ve menhecuhu fi't-tefsîr*, s. 65-77.

94 Anlaşıldığı kadarıyla *Menâr* müellifi *Garâibü'l-Kur'ân*'ı büyük ölçüde bu zaviyeden görür. Bk. Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakim = Tefsirü'l-menar*, Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, 1990, 5: 148. Zürkânî de *Garâib*'i *et-Tefsîrü'l-Kebîr*'in muhtasarı olarak zikreder. Ne var ki bu ihtisarı hatırı sayılır bir düzenlemeyle birlikte yaptığını da kaydeder. Bk Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Îsa el-Masarravî, Kâhire: Dârü's-Selâm, 2010, 2: 429.

olabilir. Zira bu çalışmada pek çok örnekte gösterildiği üzere Nîsâbûrî, kaynaklarının dışına çıkarak pek çok yeni bilgiyi tefsirine katmıştır. Zaten müfessirin hadis alanında, Fahreddîn er-Râzî ile aynı sene vefat etmiş olan İbnü'l-Esîr'i (ö. 606/1210) temel kaynaklarından birisi olarak kullanması; fıkıh alanında vefatı Râzî'den sonra olan er-Râfiî'nin (ö. 623/1226) *Şerhü'l-Vecîz*'ini, belâgat alanında yine Râzî sonrası bir isim olan Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâh*'ını kullanması bu tefsiri *Mefâtîh*'in salt özeti görmeyi neredeyse imkânsızlaştırır. Öte yandan Necmedîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Te'vîlât*'ını sistematik takibi de metnin *Mefâtîh*'ten ayrıldığı diğer bir nokta olarak öne çıkar. Zaten çalışma içerisinde pek çok örnekte takip edilebileceği üzere müfessirin kaynakları karşısında hayli etkin bir pozisyonu vardır. Müfessir, kaynaklarındaki bilgileri teyit etmiş, ifadeleri daha anlaşılır kılmaya gayret göstermiş, yer yer kaynaklarında olmayan bilgileri eklemiş ve bazen de kaynak metinlerdeki aktarımların mantıki tutarlılığını sorgulamıştır. Bunu yaparken, salt ilmi kaygıları devrede tutmuş görünür. Söz gelimi Râzî ve Zemahşerî'nin beraberce Mücessime'yi eleştirdiği bir konuda Nîsâbûrî bu iki müfessirin argümanlarını tartışmaya açar. Nîsâbûrî bu eleştiriyi yaparken onlardan farklı düşünüyor da değildir. Nitekim haberi sıfatlar konusundaki temel tavrı bu konuda nerede durduğunu açıkça ortaya koyar. Dolayısıyla böyle bir konuda kaynaklarının sunduğu argümanları tartışmaya açması, salt ilmi kaygıdan köken almış görünür.

Müfessirin tefsirini sonlandırırken kaynaklarına dair paylaştığı bilgiler giriş kısmındaki bilgilerden daha tafsilatlıdır. Buna göre hadis alanında kaynakları İbnü'l-Esîr'in *Câmiü'l-usûl*'ü[95] ve Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîh*'i[96] ve bunlar dışındaki hadis kaynaklarıyla, temel iki tefsirdir. Ne var ki müfessir, hadis eleştirmenleri sûrelerin faziletlerine dair *el-Keşşâf*'ın zikrettiği rivayetleri güvenilir bulmadığı için bu rivayetleri tefsirine almadığını belirtmiştir. Müfessir, ilgili âyet gurubunu tefsire başlamadan sistematik olarak verdiği vakıflarda ise Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî'yi (ö. 560/1165)[97] kaynak aldığını belirtir ama ilgili başlıkta da gösterildiği üzere müfessirin kaynağına dönük bazı tasarrufları olmuştur. Nüzûl sebeplerinde kaynağı *Câmiü'l-usûl, el-Keşşâf, et-Tefsîrü'l-kebîr* yahut da Vâhidî'nin (ö. 468/1076) tefsiridir.[98] Tefsirin lügat alanındaki kaynağı Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihah*'ı ile anılan iki tefsirdir. Müfessir bu iki tefsiri kullandığında bunların nakillerini

---

95 Nîsâbûrî'nin hadis kaynağı olarak İbnü'l-Esîr'in *Câmiü'l-usûl*'ünü tercih etmiş olması onun hadis konusundaki kaynağının *Kütüb-i Sitte* (İbn Mâce'nin es-Sünen'i hariç) ve *el-Muvatta* olduğu anlamına gelir. Hatırlanacağı üzere *Câmiü'l-usûl*; Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî'nin (ö. 535/1140) İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i yerine İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭa*'ını *alarak Kütüb-i Sitte*'deki hadisleri derlediği, *et-Tecrîd li'ṣ-ṣıḥâḥ ve's-sünen* diye anılan eseri merkeze alarak hazırlanmıştır. Bk. İsmail Lütfü Çakan, "Câmiu'l-usûl li ehâdîsi'r-resûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/camiul-usul-li-ehadisir-resul (09.07.2025).

96 *Mesâbihü's-sünne* adıyla da bilinen bu eser, Ferrâ el-Begavî'nin güvenilir kaynaklardan derlediği bir hadis mecmuasıdır. Eser üzerine Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) *Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ* adlı meşhur bir şerh kaleme aldığı bilinir.

97 Müfessirin bahsettiği eser, Secâvendî'nin *'İlelü'l-vuḳûf (el-Vaḳfü ve'l-ibtidâ'ü'l-kebîr)* adlı eseridir.

98 Nîsâbûrî'nin bahsettiği tefsir, Vâhidî'nin eserleri arasında rivayet tarafı baskın olan *el-Basît*'tir. Müfessir bazen Vâhidî'ye ismiyle ama bazen de *el-Basît*'i zikrederek atıfta bulunur. Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 640; 2: 211; 2: 230; 2: 393; 2: 425; 3: 35; 4: 396; 6: 50; 6: 105 vd.

doğrudan aktardığını söyler. Meânî, Beyân ve sair edebiyat bahislerinde kaynağı iki tefsir ile Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı ve alan literatürüdür. Fıkıh konusunda iki tefsir ve alanın muteber kitapları ama özellikle de Râfiî'nin *Şerhü'l-Vecîz*'idir.[99] Öte yandan Nîsâbûrî, literatürde işârî tefsirler arasında anılacak yoğunlukta işârî te'villere yer verir. Müfessirin bu konudaki asıl kaynağı da Necmedîn-i Dâye'nin *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fî tefsîri'(l-Kur'ân ve')s-seb'i'l-mesânî*'sidir.[100]

*Garâibü'l-Kur'ân'*ın tefsir geleneğindeki yerine bakıldığındaysa literatürde kendisine yer açmış bir tefsir olduğu rahatlıkla söylenebilir. Özellikle Türkiye'de bulunan yazma kütüphanelerindeki kayıtlı nüsha varlığı[101] Osmanlı'da tefsirin yaygın olarak kullanıldığını akla getirir. Tefsirin geç dönem etkisi açısından Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) referansları dikkate alınmaya değerdir. Zira bilindiği üzere *Rûhü'l-me'ânî*, müstakil tefsirlerde yer alan mesâil yanında özellikle şerh geleneğindeki tartışma konularını yakından takip etmiş ve bu ilmi mirası tefsirine taşımıştır. Âlûsî, yaptığı yoğun atıflara bakılırsa

---

99 Bu eser Gazâlî'nin *el-Vecîz*'i üzerine kaleme alınmıştır. Râfiî'nin şerhi hazırlarken Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Nihâyetü'l-matlab*'ı, Abdurrahman b. Me'mûn el-Mütevellî'nin (ö. 478/1086) *et-Tetimme*'si, Ferrâ el-Begavî'nin *et-Tehzîb*'i ve İbnü's-Sabbâğ'ın (ö. 477/1084) *eş-Şâmil*'i, gibi tarihleri Gazâlî öncesine giden pek çok eseri kullandığı dikkate alınırsa Nîsâbûrî'nin *Şerhü'l-Vecîz* üzerinden ulaştığı kaynak silsilesi de görülmüş olur. Aslında bu, Sekkâkî'nin *el-Miftah*'ı başta olmak üzere diğer kaynaklar için de geçerli bir durumdur. Neticede bu eserler, öncesindeki birikim olmaksızın bir zatın çabasına bağlanabilecek eserler değildir. Aksine, bu olgunluk dönemi eserlerini, bir alanda birkaç kuşak boyunca tartışılan ve böylece kavramsal çerçeve ve mesele düzeyinde yeterli bir seviyeye ulaşan tartışmaların, dakik bir âlim tarafından, tenkit ve tasnife tabi tutulmak suretiyle yeniden ele alınmasından ibaret görmek daha sağlıklı olacaktır.

100 *Aynü'l-hayât* ve *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* diye de bilinen bu eser, Necmeddîn-i Dâye'nin başladığı ama tamamlamaya muvaffak olmadığı için Alâüddevle-i Simnânî'nin (ö. 737/1336) ikmal ettiği Arapça telif edilmiş işârî bir Kur'an tefsiridir.

101 Nîsâbûrî, Nizameddin Hasan b. Muhammed el-A'rec, *Garâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-Furkan*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 55-56; Reisülküttab, nr. 65; Sultan I. Ahmed, nr. 64; Veliyyüddin Efendi, nr. V279; Laleli, nr. 239-240; Mehmed Ağa Cami, nr. 24; Hacı Selim Ağa, nr. 103; Mihrişah Sultan, nr. 31; Halet Efendi, nr. 25; Harput, nr.133-145; Ayasofya, nr. 286-287-288; Musalla Medresesi, nr. 18; Denizli, nr 25; Hacı Mahmud Efendi, nr. 107-218; Hacı Mahmud Efendi, nr. 96/1-2-3; Mehmed Hilmi-Fethullah Fehmi, 279/002-280/002-281/002- 281/004-281/006-282/002-282/004-283/002-283/004 -283/006-284/002-284/004-284/006-284/008 -284/010-284/012-285/008- 285/002-285/004-285/006; Hamidiye, nr. 119-120-121-122; Pertev Paşa, nr. 46; İsmihan Sultan, nr. 51; Murad Molla, nr. 184-185-186-187-188-189; Şehid Ali Paşa, nr. 175-176-177; Kılıç Ali Paşa, nr. 93-94-95-96; İzmir, nr. 46/001-46/002- Tırnovalı, nr. 216/002- 222/002- 219/002- 223/002- 215/002- 220/002- 217/002- Fatih, nr. 469-470-471-472-473-474-475-476; Atıf Efendi Ktp., Atıf Efendi,nr. 229-230-231-232; Nuruosmaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 461-462-463-464-465-466-467-468; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, 80-81; Kütahya Vahid Paşa Ktp., Vahid Paşa, nr. 2504; Konya Yusuf Ağa Ktp., Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. YY0000005196; Beyazıt Ktp., Beyazıt, nr. 393-394; Kayseri Ktp., Raşid Efendi, nr. 52; Diyarbakır Ktp., Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 869-1365; Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Ktp., Bölge Yazma Eserler Basma, nr. BB00021983/2-BB00021984/2-BB00021978/2-BB00021976/2-BY00005076/2-BB00021977/2-B00021975/2-BB00021974/2-BB00021982/2-BB00021981/2-BB00021980/2-BB00021979/2-BY0000002526-BY0000003975-BY0000004013-BY0000006845; Milli Ktp. Çankırı İl Halk Kütüphanesi, nr. 18 Hk 511/1; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 147-148-149; Amasya Beyazıt Ktp., Amasya Beyazıt, nr. 5/01 ve 4; Topkapı Sarayı Ktp., Sultan III. Ahmed Kitaplığı, nr.6-7-8-9; Amasya Beyazıt Ktp., Amasya Beyazıt, nr. 1642; Milli Ktp., Samsun İl Halk Kütüphanesi, nr. 55 Hk 897- 55 Hk 976- 55 Hk 969; Manisa Ktp., Manisa İl Halk Ktp., nr. 6064-124; Bursa İnebey Ktp., Ulucami, nr. 266; Ragıp Paşa Ktp., Ragıp Paşa, nr. 96-97-98.

Nîsâbûrî'yi düzenli şekilde takip etmiş görünür.[102] *Garâibü'l-Kur'ân*'ın Âlûsî'nin başka bir coğrafyada yaşayan çağdaşı Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) de masasında olduğu anlaşılmaktadır.[103] Bu çalışmanın *Garâibü'l-Kur'ân*'ın etkisini tüm tefsir literatüründe takip etmek gibi bir hedefi yoktur. Bu açıdan temsil gücü yüksek birkaç tefsire işaret etmek tefsirin yaygın etkisini görmek için yeterlidir. Anılan müfessirlerden çağdaş döneme doğru geldiğimizde *et-Tahrîr ve't-tenvîr*,[104] *el-Menâr*[105] ve *et-Tefsîrü'l-beyânî*[106] gibi meşhur tefsirlerin de *Garâib*'i bir kaynak olarak kullandıkları görülür. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) da tefsirinin mukaddimesinde kaynak olarak kullanacağını belirttiği sekiz-on tefsir arasında *Garâibü'l-Kur'ân*'a yer vermiştir.[107]

5. Tefsirde Dönemlendirme Sorunu

Tefsirde dönemlendirme sorunu, metafizik disiplinler başta olmak üzere İslâmî ilimlerin gelişme seyrinden bağımsız ele alınmaya müsait görünmez. Zira tefsir faaliyeti ana hatları itibarıyla dilbilim, edebiyat, kelâm, usûl, kıraat ve rivayet/hadise dayalı bir yorum faaliyetidir. İstimdat ettiği bu ilimlerde meydana gelen yazım ve yöntem değişmeleri, doğrudan, tefsir yazımında ve tefsirlerin muhtevasında kendisini gösterecek sonuçlar verir. Erken dönemde tefsirin ilk yoğun ilişki içerisinde olduğu dilbilim, rivayet/hadis ve kıraat alanları hayli erken sayılabilecek dönemde kurucu metinlerini vermiş ve büyük ölçüde teşekkül etmişti. Dilbilim ve rivayet disiplinlerinin sunduğu bu imkânı kullanarak Mütekaddimûn Dönemi'nde tefsir yazıcılığının lügavi ve rivayet tefsirinin en başarılı örneklerini vermesi bu gelişmeyle yakından ilgili görünür. Bu açıdan tefsirin Müteahhirûn Dönemi'ni temsil edecek metin (ler) için tefsir dışındaki alanlarda yaşanacak gelişmeleri beklemek gerekiyordu.

---

102 Bk. el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. 'Ali Abdülbârî 'Atıyye, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415, 2: 189; 3: 14; 3: 135; 3: 172; 3: 179; 3: 237; 4: 33; 4: 70; 4: 198; 4: 337; 4: 368; 4: 370; 4: 403; 4: 409; 5: 39; 5: 49; 5: 125; 5: 127; 5: 140; 5: 172; 5: 195; 5: 249; 8: 287; 8: 291; 8: 328; 8: 245; 8: 398; 8: 451; 8: 534; 9: 11; 9: 116; 9: 182; 9: 199; 9: 240; 9: 283; 10: 117; 10: 363; 11: 40; 11: 62; 11: 101; 11: 103; 11: 132; 11: 255; 12: 67; 13: 6; 13: 7; 13: 115; 13: 269; 14: 186; 15: 445.

103 Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, Dımaşk/Beyrut, Dârü İbn Kesir/Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1414, 2: 450; 2: 511; 2: 542; 2: 602; 3: 14; 3: 97; 3: 156; 3: 157; 3: 170; 3: 212; 3: 249; 3: 293-294; 3: 315; 3: 362; 3: 399; 3: 531; 3: 561; 3: 567; 4: 84; 4: 104; 4: 335.

104 İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisyye li'n-Neşr, 1984, 11: 77; 28: 363; 30: 489.

105 Reşid Rıza, *Tefsirü'l-menar*, 3: 276; 3: 277; 4: 40; 4: 93; 5: 110; 5: 148; 5: 151; 5: 164-165; 6: 376; 7: 476; 7: 502.

106 Aişe Abdurrahman Bintü'ş-Şâtı', *et-Tefsirü'l-beyâni li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, Dârü'l-Meârif, 1-2, 1: 26; 1: 29; 1: 31; 1: 34-35; 1: 57; 1: 59-60; 1: 62; 1: 65; 1: 67; 1: 70; 1: 74; 1: 76; 1: 197-198; 1: 202; 1: 204; 1: 208; 1: 211; 2: 23; 2: 78; 2: 80; 2: 86; 2: 126; 2: 129; 2: 133; 2: 139.

107 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, 1: 101.

5.1. Mütekaddimûn-Müteahhirûn Ayrımı: Arka plan

Tarihsel açıdan bakıldığında İslâm geleneğinde vücut bulan bilimsel disiplinlerin mevzu, mesail ve kısımlara ayrılması ile yöntemlerinin olgunlaşması ve bu hususta gelişim seyri birbirlerinden farklılık arz ettiği için ortak bir önce-sonra (mütekaddimûn-müteahhirûn) ayrımı yapmak mümkün görünmemektedir. Bu açıdan bir disiplin içinde farklı ekoller için bile önce-sonra ayrımı farklı dönem ve şahsiyetlere dayanabilmektedir. Nitekim Mu'tezile kelâmında bu noktada Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) isminin öne çıktığı görülür; onun öncesi mütekaddimûn, sonrası ise müteahhirûn şeklinde değerlendirilir. Mâtürîdî kelâmında bu isim yaygın olarak Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) kabul edilir. Eş'arî kelâmında ise Gazâlî'nin İslâm düşünce tarihi üzerindeki yaygın etkisi dikkate alınarak Müteahhirûn Dönemi'nin Gazâlî ile başlayıp Fahreddîn er-Râzî'de zirvesine ulaştığı şeklinde bir kabul vardır. Tasavvuf tarihi açısından önce ve sonranın sınırında İbn Arabî (ö. 638/1240) ya da Sadreddîn Konevî'nin durduğundan bahsedilebilir. Dilbilim geleneği açısından Abdülkahir el-Cürcânî ya da Sekkâkî; mantıkta ise İbn Sînâ ya da Efdaluddîn el-Hunecî'nin (ö. 646/1248) isimleri öne çıkar. İslâm felsefesi açısından böyle bir ayrımdan tam olarak bahsedilemese bile, büyük ölçüde Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın elinde oluşan İslâm felsefesinin ilk devrinin Gazâlî sonrasından ayrı bir karakter taşıdığı görülür.[108]

Dönemlendirme konusunda özellikle kelâm ilminin gelişim safhalarına daha yakından bakılmalıdır. Zira Gazâlî'nin de vurguladığı üzere temel İslâm bilimleri içerisinde külli olan ve diğer ilimlere ilke tayin edici konumda olan kelâm ilmidir.[109] Bu kabulün dönemlendirme açısından anlamı, kelâmda yöntem ve mesele bazlı değişmelerin doğrudan bu çatı altındaki diğer disiplinleri de etkileyeceğidir.

İslâm düşüncesinin seyri takip edildiğinde felsefenin kelâmı muhatap alması büyük ölçüde İbn Sînâ ile ve kelâm düşüncesinin diğer yerel dinler ve muhalif fırkaları gölgede bırakacak şekilde felsefeyi muhatap almasının Gazâlî ile gerçekleştiği görülür.[110] Kelâm ilminin bu uğrakta önceki dönemden ayrılarak müteahhirûn şeklinde isimlendirilmesinde bazı gelişmeler etkili olmuştur. Bunların başında Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayıp Râzî ile en yüksek düzeyde temsil edilen yöntem eleştirilerinin kelâmcıların kullandığı deliller hiyerarşisini dönüştürmesi gelir. Cüveynî, kendini önceleyen dönemde kelâmcıların kullandığı "şahidden gaibe istidlâlin" formları ile yoktan yaratma düşüncesinin ispatını

---

108 Bk. Murtaza Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mutekaddimin-ve-muteahhirin#1 (Erişim: 19.07.2025); https://İslâmdusunceatlasi.org/İslâm-dusunce-tarihi-icin-bir-donemlendirme-onerisi (Erişim: 19.07.2025).

109 Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usul*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafiî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993, s. 6-7.

110 Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, trc. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik, 2019, s. 14. (Mütercimin ön sözü).

problemli görerek ayrıntılı bir deliller eleştirisi yapmış,[111] onun bu eleştirilerini Gazâlî *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'ında kelâmın yöntemine tatbik etmiştir. Bir sonraki asırda Râzî ve Îcî tarafından devam ettirilen yöntem eleştirileri Eş'arî kelâmının illiyet teorisinin terki, kıyas teorisinin ise gözden geçirilmesiyle sonuçlanmıştır. Mantığın kelâmın bir parçası hâline gelmesi ve mantıki kıyas formlarının kelâmcılarca benimsenmesi bu yöntem eleştirisinin zorunlu sonucu oldu. Bunun düşünce geleneği açısından anlamı, kelâm düşüncesinin Meşşâî metafizikle doğrudan irtibat hâline girmesidir. Dolayısıyla Eş'arî kelâmcıların daha önceki karşıtları, yerel dinlerle farklı kelâm ekolleri iken özellikle Gazâlî ile birlikte İbn Sînâ Meşşâîliği olmuştur. Mantığın kelâma kabulüyle, yaratmayı açıklamanın ve eşyayı araştırmanın vazgeçilemez unsuru olarak İbn Sînâcı mahiyet kavramı da kelâmda merkezi yerini almıştır. Allah ile âlem arasındaki ilişkinin tesisinde hâdis-kadîm karşıtlığının yanında zorunlu-mümkün kavramlarının bir açıklama modeli olarak devreye sokulması, mahiyet kavramının kabulü ile mümkün olmuştur. Öte yandan Meşşâî felsefeden aktarılan tanım teorisi ve tümeller düşüncesinin kelâma intikali de bu kabulün sonucu görünür. Özetle ifade edilecek olursa İbn Sînâ metafiziğinde hayli merkezî olan varlık-mahiyet, imkân-zorunluluk gibi kavramların, tabiî ilişkili oldukları meselelerle beraber, kelâma taşındığı bir süreç yaşanmıştır. Müteahhirûn Dönem'de felsefe ile kelâm arasındaki bu yakınlaşmanın doğa teorisi açısından da belirgin sonuçları olmuş görünür. Önceki kelâmcıların fizikî dünyaya ilişkin görüşleri filozofların kategorileri dikkate alınarak yeniden düzenlenmiştir. Diğer bir sonuç da daha önce kelâmcıların fizikî durumları açıklamak için kullandıkları tanım ve önermelerin felsefeden transfer edilen mantık sanatının kavramlar ve önermeler arasındaki ilişkiler cihetinden tekrardan gözden geçirilmesidir. Bu maddenin kelâm düşüncesi açısından en önemli sonucu kelâmcıların felsefedeki nefs teorisini benimsemeleri olmuştur. Bilinebildiği kadarıyla Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) ve birkaç kelâmcı dışında ruhun maddiliği konusunda fikir birliği vardı. Râgıb el-İsfehânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) hariç tutulursa ilk defa Gazâlî, yerleşik görüşün aksine, ruhun maddi olmayan bir cevher olduğu fikrini savundu. Diğer bir sonuç ise felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi tümel disiplinlerin yöntem ve ilke bakımından ayrışsalar da gaye ve konu birliğinde ortak bir paydada buluşmaları şeklinde açığa çıkmıştır. Hakikat araştırmasında kendi yöntemlerini takip eden bu tümel disiplinlerin ortaklığı ve farklılığı Seyyid Şerîf Cürcânî tarafından mutluluk (saadet) ve mârifetullah kavramları merkez alınarak şöyle tespit edilmiştir: İnsanın ulaşabileceği en yüce mertebe yaşayabileceği en büyük saadet, Allah Teâlânın yüce sıfatları ile dünya ve ahiretteki fiillerini bilmektir. Bu bilginin özü ise *mebde* ve *mead* bilgisidir. Söz konusu bilgiye ulaşmanın ise iki yöntemi vardır: (i) Nazar ve istidlâl, (ii) riyâzet ve mücâhede. İkinci yol, bilgiye ulaşmanın aracı olarak akıl yürütmeyi değil, arınmayı ve kalbin

[111] Konunun ayrıntısı için şu iki çalışmaya bakılabilir. Bk. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 18, s. 1-26; Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 19, s. 1-24.

saflaştırılmasını teklif eder. Bu yolu savunanlar, bilginin saflaşan kalbe ilâhî feyiz yoluyla ulaşacağını söylerler. Birinci yolu izleyenler eğer bir peygamberin getirdiği şeriatı dikkate alıyor iseler kelâmcıdırlar, almıyorlarsa Meşşâî filozofturlar. İkinci yolu izleyenler, riyâzetlerinde İslâm dininin hükümlerine riâyet ediyorlarsa şeriata bağlı sûfîdirler, durum bunun aksine ise İşrâkîdirler.[112] Bu zümrelerin ait olduğu tümel disiplinler, mutlak varlığı konu edinmeleri ve en yüce mutluluğa ulaşmayı hedeflemeleri bakımından ortak iken, aralarında bilgiye ulaşmayı hedefledikleri yöntem ile, aynı yöntemi kullananlar ise ilkeleriyle birbirinden ayrışırlar. Özellikle istidlâl yöntemini kullanan kelâm ile felsefe arasındaki ilke farklılığının önemli sonuçları olmuştur. Her şeyden önce kelâm ilmi ilkelerini dini naslardan alması bakımından dini bir ilim kabul edilmiştir. Kelâm düşünce geleneği bakımından bu ilkelerin belki de en önemlisi Cenâb-ı Hakk'ın *kadir-i muhtar* olduğu önermesidir. Bu ilke filozoflar tarafından benimsenen "Allah Teâlânın zatı gereği zorunlu kılan" ve "ilk neden" olduğunu kabul eden ilkeler karşısında O'nun fiillerinin bir irade ve kasta dayandığı ve Cenâb-ı Hakk'ın âlemin illeti değil faili olduğu anlamına geliyordu.[113] *Kadir-i muhtar* Allah tasavvuru O'nun yetkinliği, âlemin yaratılmış olduğu ve Allah-âlem ilişkisi ve âlemi oluşturan unsurlar arasındaki ilişki, nedenselliğin reddi vb. bir dizi ilkeyi sonuç vermiş görünür.[114]

Şu husus da gözden kaçırılmamalıdır ki İbn Sînâ düşüncesi başından beri iki temel eksene zaten sahipti. Bunların ilki Allah-âlem ilişkisini merkeze alır, bu cihetiyle aynı zamanda bir kelâm problemiyle uğraşır. İkincisi ise insanın semavi âlemle ilişkisidir ki bu da meşrıkî-irfanî yöntemi yansıtır.[115] Dolayısıyla bu düşüncenin, tevarüs ettiği Yeni Eflatuncu ve Meşşâî felsefenin temel meseleleri yanında kelâmcıları ve sûfîleri meşgul eden meselelere de teması vardı. Bu eklektik düşünce mirasının sunduğu imkânların; kelâm, tasavvuf ve İşrâkî felsefe ile İbn Sînâ Meşşâîliği arasında terkip yapabilmenin olanaklarını kendinde saklı bulundurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim süreç içerisinde Sühreverdî, Fahreddîn er-Râzî ve İbnü'l-Arabî gibi isimler bu yakınlaşmada farklı seviyelerde pay sahibi

---

112 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrar fî şerh-i Metâli'i'l-envâr*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303. Anılan taksime göre varlık hakkında araştırma yürüten dört zümre vardır: Kelâmcılar, felsefeciler, sûfîler ve İşrâkî filozoflar. Hatırlanacağı üzere daha önce Gazâlî *el-Munkız*'da hakikat araştırması iddiasında olan dört zümreden bahsetmişti: Bâtınîler (Ta'limiyye), kelâmcılar, felsefeciler ve sûfîler. Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1962.

113 Kelâm ekolleri *Kadir-i Mutlak* ilâh tasavvurunu benimser ve herhangi bir anlamın Cenâb-ı Hak için illet olamayacağını ısrarla savunurlar. Çünkü illet-malulü gerektireceği için, bu onlar tarafından ilâhî iradeyi sınırlayan bir durum olarak kabul edilir. Nazarî geleneklerin kozmoloji tasavvurlarını doğrudan etkileyen bir soru olarak, "peş peşe var olan şeyler arasında gerçekten nedensel bir ilişkinin bulunup bulunmaması" meselesi, aslında doğrudan, Allah Teâlânın fiillerini iradî mi yahut zorunlu mu icra ettiği sorununa bağlanan bir problemdir. Bu konuda Mu'tezilî, Eş'ârî ve Mâtürîdî ekoller ekseninde bir soruşturma için bk. Ömer Türker, *Allah'ın Hikmetinden Sual Olur mu: İlahi Fiillerin Sebepliliği Sorunu*, İstanbul: Ketebe, 2024.

114 Yukarıdaki uzun paragraf, Ömer Türker'in *Şerhü'l-Mevâkıf* tercümesine yazdığı giriş yazısının ilgili birkaç sayfalık bölümünün kısmi tasarruflarla özetlenmiş hâlidir. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, trc. Ömer Türker, İstanbul: TYEKB, 2015, s. 18-23.

115 Bk. Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 565.

olmuşlardır. Kelâm, felsefe ve tasavvuf (İbnü'l-Arabî, Konevî ve takipçilerince temsil edilen tasavvuf) arasındaki bu yakınlaşmadan bugün, Sühreverdî etkisinin görüldüğü İran coğrafyasında *hikmet-i müteâliye* ekolü olarak bilinen, kuruluşunda Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631) ve Molla Sadra gibi düşünürlerin büyük payı olan ve temel tavrı itibarıyla *vahdet-i vücud*u İbn Sînâ, Râzî ve Sühreverdî felsefesini yorumlayıcı bir teoriye dönüştüren yaklaşım neşet etmiştir.[116]

Bu noktada Fahreddîn er-Râzî'nin konumunu bir miktar daha belirginleştirmekte fayda vardır. Cüveynî'nin yöntem eleştirileri ve Gazâlî'nin doğrudan bir disiplin olarak kelâmı hedef alan, onu hakikat araştırmasında yetersiz gören eleştirilerinden sonra Fahreddîn Râzî, kelâmı yeniden düzenlemenin yanında Meşşâî felsefeyi de yeni bir tertibe sokarak sistemleştirmiştir. Bu açıdan kelâm ve felsefe Râzî sonrasında artık onun düşüncelerinden bağımsız kabul edilmez. Zira Râzî sonrası felsefe ve kelâm eserleri büyük ölçüde onun sorduğu sorular istikametinde şekillenmiş görünür. Felsefede *Hidâyetü'l-hikme, Hikmetü'l-ayn;* kelâmda ise *Mekâsıd*, *Mevâkıf* ve bunların şerhleri çerçevesinde oluşan ve XIX. yüzyıla kadar etkisini sürdüren kelâm ve felsefenin yeni klasikleri Râzî'den bağımsız olarak okunmaya müsait değildir.[117] Öyle görünüyor ki kelâm ve felsefe arasındaki bu yakınlaşma bağımsız bir felsefi zümrenin varlığını ortadan kaldırsa bile felsefenin konularının merkezileşerek kelâm geleneği boyunca işlenmesini sonuç vermiştir.[118] Bilindiği üzere Gazâlî mantığı kelâma entegre ederken filozofların metafiziğini mezhepler tarihinin bir parçası (Âlem halkının görüşleri) olarak değerlendirmişti. Onun bu yaklaşımı metafiziğin de kelâm disiplinine dair metinlerde tahkik edilmesini beraberinde getirmiş olmalıdır. Nitekim Râzî'nin temsil ettiği kelâm yazıcılığı metot, epistemoloji, ontoloji, fizik bilimleri, metafizik ve sem'iyyat meselelerinin tamamını kuşatacak tümel bir ilim tasavvuruna yaslanmaktaydı. Dolayısıyla bu yeni kelâm; mantık, fizik ve metafizikten oluşan nazarî felsefenin mukabili olarak inşa edilmiştir.[119] Öte yandan başlangıçta Eş'arî kelâmıyla ilgili görülen bu değişim Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Akâid*'iyle birlikte Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğini de etkilemiş görünür.[120]

---

116 Ömer Türker, "Meşşâîlik Ekolü", 1: 67. Sadreddîn eş-Şîrâzî'nin en dikkat çeken eseri *el-Esfârü'l-erbaa*, telif felsefesi açısından İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî düşüncesini bir sitemde bütünleştirme çabasındadır. Bk. Alparslan Açıkgenç, "el-Esfârü'l-erbaa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/el-esfarul-erbaa (17.07.2025).

117 Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", ed. Ömer Türker-Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ankara: TDVY, 2018, s. 39.

118 Bk. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe,* s. 17-18. (Mütercim önsözü).

119 Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe,* s. 17. (Mütercimin ön sözü).

120 Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri," s. 23. İslâm düşüncesine dair çalışmalar Gazâlî'yi Müteahhirûn Dönemin kendisiyle başladığı sima olarak tespit etseler de kelâm ilminde yeni dönemin ayrıcı hususiyetlerini taşıyan eserlerin, sonraki kelâm araştırmalarına etkisi ile "imam" olarak anılan Râzî ile birlikte ortaya çıkmaya başladığı hatırlanmalıdır. Bk. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe,* s. 14. (Mütercimin ön sözü).

Çağdaş Türkiye akademisinin emek mahsulü bir proje olarak ortaya koyduğu İslâm Düşünce Atlası'nın teklifi dikkate alınarak değerlendirilecek olursa, Nîsâbûrî'nin *Garâibü'l-Kur'ân*'ı da ona kaynaklık eden temel iki metin, *el-Keşşâf* ve *Mefâtîhü'l-gayb* da temel özelliği tedvin, tasnif ve tebvîb aşamalarıyla temayüz eden Yenilenme Dönemi'nde telif edilmiştir. Söz konusu proje bu dönemi de kendi içinde ikiye ayırmaktadır: Erken (XII-XIV) ve Geç (XV-XVI) Yenilenme Dönemi. Erken Yenilenme Dönemi, yöntemsel dönüşümlerin ivme kazandığı, nazarî geleneklerin girdiği karşılıklı ilişkilerin yeni okullaşmaları meydana getirdiği ve bu okullaşmalar etrafında yeni dönem klasiklerinin telif edildiği XII. ve XIV. yüzyılları kapsar. Bu dönem bir yanıyla, İbn Sînâcılık, Yeni-Eş'arîlik, İşrâkîlik ve Ekberîlik gibi okullarca nazar ve müşâhede yöntemlerinin imkânlarının derinleştirildiği, öbür yandan ortak yöntem, konu ve meseleler etrafında yoğunlaşan nazarî geleneklerin bir üst yöntem olarak tahkîki benimsedikleri bir evreye tekabül eder.[121]

Yenilenme Dönemi, Fahreddîn er-Râzî ve takipçilerinin felsefi tezleri dini metinlerin tamamına yaydığı bir dönemdir. Kutbüddîn-i Râzî (ö. 766/1355), Adüdüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Mübârekşah el-Mantıkî, (ö. 748/1382'den sonra), Sadeddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi düşünürlerin yetiştiği bu dönem, bir taraftan yeni İbn Sînâ ve Fahreddîn er-Râzî yorumlarının ortaya çıkışına diğer yandan da Meşşâîliğin etki alanının olağanüstü derecede artmasına sahne olmuştur.[122] İslâm düşünce geleneğinde metafizik düşünce ekolleri olan kelâm, felsefe ve tasavvuf arasındaki yakınlaşmadan diğer ilimler de payına düşeni almış görünür. Ömer Türker'in ifadesiyle, artık felsefe bilmeden kelâm, fıkıh usulü hatta tefsir kitaplarını anlamak imkânsızlaşmıştır.[123] Söz buraya gelmişken Bu dönemin üst yöntem olarak benimsediği tahkik terimine kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

5.2. Yeni Dönemde Tahkik Tavrı

Râzî sonrasında felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi tümel disiplinlerin konu, mesele ve gaye açısından ortak bir zeminde buluşmaları XII. yüzyıldan itibaren düşünürleri ve metinleri bu zaviyeden de değerlendirmeyi gerektirir. Özellikle kelâm ve felsefe meselelerinin aynı metinlerde tartışılır hâle gelmesi Müteahhirûn Dönem'de tahkik tavrını gündeme getirmiş görünür. Zira Râzî sonrası kelâmcılar,

121 Bk. https://İslâmdusunceatlasi.org/İslâm-dusunce-tarihi-icin-bir-donemlendirme-onerisi (Erişim: 17.06.2025).
122 Ömer Türker, "Meşşâîlik Ekolü", 1: 66-67.
123 Ömer Türker, "Meşşâîlik Ekolü", 1: 67.

kendilerini metafizik ve kelâmın meselelerini tahkik eden düşünürler olarak konumlandırırlar. Hatta bu dönemlerde bir âlimin ilmi kariyerindeki rüştü tahkikteki başarısına göre değerlendirilmiştir. [124]

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*'de altını çizdiği önemli kavramlardan biri olan tahkik, herhangi bir alanda ortaya konan görüşlerin asıllarının ve dayanaklarının sınanması anlamında değerlendirilebilir. Tahkik tavrı, öncelikle hicri VI. asır ve sonrasında Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış âlimlerin düşünme biçimi ve bunun telife yansıması olarak öne çıkar.[125] Bu yöntemin Cüveynî ve Gazâlî gibi öncüleri söz konusu edilebilirse de bu metot üzerinde sistematik şekilde duran düşünürlerin başında Fahreddîn er-Râzî gelmektedir.[126] Bu tavırda, karşılaşılan metinle (bu metinlerdeki görüş ve düşüncelerle) sahiplerinin kimliğinden bağımsız, sahici bir irtibat kurma fikri etkin görünür. Çok kere kaynak eser, yeni bir tertip ve düzen içerisinde tekrardan inşa edilir. Bu inşa sırasında yapılan gerçeklik araştırmasından (tahkik) geçemeyen fikirler yeni terkibe girme salahiyeti elde edemez. Çünkü meseleler yeniden ele alınırken ya bir mesele olarak literatürde kalması gerektiğine karar verilir (ihkâm) yahut artık bir mesele olarak görülmeyerek gündemden düşürülür (nakz). Önceki kuşakların söylediğini tamamen ret yahut bütünüyle kabul tutumu karşısında Râzî'nin ideal tavır olarak sunduğu yaklaşıma göre, "Dile getirilen düşüncelerin; derinliğini ve bütün inceliklerini, amaçlarıyla birlikte değerlendirmek ve bunun neticesinde kabule şayan bulunursa kabul etmek, aksi durumda görüş, önceki kuşaklarca yaygın kabule konu olsa bile, reddetmek olacaktır."[127] Öte yandan bu yeniden inşa sürecinde tahkik ehli düşünürün, güncel tertibi ve ortaya attığı yeni problemler mesaili başka cihetlerden tekrardan ele almayı da gerektirebilir. Bu tarz kurucu metinlerin üzerine şerh geleneklerinin oluşma sebeplerinden birisi de bu olmalıdır. Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrıkiyye*'de uyguladığı tahkik tavrını Tahsin Görgün şöyle tespit eder: Eskiden kendisine intikal eden görüşlerden hâlâ önemini koruyanları içeren, onlarda bulunmayan "külli asılları, açık kaideleri, ilmi incelikleri, hikemî sırları, araştırmaya yönelik (ve onları yönlendirecek) soruları ve açık ve müdellel cevapları" önceki kuşaklardan kendisine ulaşanla irtibatlı bir şekilde içermesi.[128] Fakat tahkikin ön şartlarından birisinin, "görüşün doğruluğunu test etmek" kadar, bu görüşün ne getirip ne götürdüğünü de hesap etmek ve bütün bir düşünce sistemi içerisinde onun

124 Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, s. 14 (Önsöz'den).

125 Bk. Tahsin Görgün, *Geçmişten Günümüze Toplum Metafiziği*, İstanbul: Tire Kitap, 2023, s. 96.

126 Tahsin Görgün, *Geçmişten Günümüze Toplum Metafiziği*, s. 98. Râzî'de yöntem bilimsel bir tavra dönüşen tahkik, dönemin hemen tüm bilgi alanlarına yayılmış görünür. Sadreddîn el-Konevî, Dâvûd el-Kayserî, Molla Fenârî, gibi *vahdet-i vücûd*cu sûfîler tarafından tasavvuf kanadında, Sekkâkî'nin belâgati bir disiplin olarak kurmasının ardından Teftâzânî ve Seyyid Şerif'in yazdıkları şerh ve haşiyelerle bunlar etrafında oluşan literatür ile belâgat alanında tahkik tavrı kalıcı bir yöntem olarak varlık kazanmıştır. Bk. Ömer Türker, *Şerhü'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi,* s. 18. (Ömer Türker'in hazırladığı giriş bölümü).

127 Bk. Tahsin Görgün, *Geçmişten Günümüze Toplum Metafiziği*, s. 103.

128 Tahsin Görgün, *Geçmişten Günümüze Toplum Metafiziği*, s. 105.

yerini tayin etmek, böylece düşüncede bir insicam (mantıki tutarlılık) yakalamak olduğu da göz ardı edilmemelidir. [129]

Anlaşıldığı kadarıyla İslâm ilim geleneğinde Müteahhirûn Dönemi, Yenilenme Dönemi, İkinci Klasik Dönem gibi farklı adlandırmalara konu olan zaman aralığı birkaç ayırıcı hususiyetiyle ön plana çıkar: "Düşünce geleneklerinde yöntemlerin tadil edilmesi, muhatapların değişmesi, farklı düşünce geleneklerinin aynı âlimler tarafından temsil edilmesi, daha önceki dönemde birer mesele olarak incelenen malumatın müdevven birer ilim hâline gelmesi, farklı ilimlerin potansiyellerini harekete geçirerek tümel ilim olma iddiası, dil ve üslup değişmesi, klasik metinlerin oluşması."[130] Türker'in daha öz tarifine göre tahkik, "Bir düşünceye ulaşan yöntemi takip ederek o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak" anlamına gelir.[131]

5.3. Tefsirin Yeni Dönemi

Tefsir tarihi araştırmaları zaviyesinden bakıldığında sahâbe kuşağının tefsire ihtiyacı ile sonraki kuşakların ihtiyacını belirgin hatlarla ayrıştırmak mümkün görünür. Onlar, nüzûl ortamına doğrudan şahitlik etmeleri ve vahiy dilinin ana dilleri oluşu cihetleriyle metnin kastını anlamada sonraki kuşaklardan avantajlı görülmüşlerdir. Zaman zaman vuku bulan anlama problemlerinde ise Kur'ân'ın en yetkin müfessiri Hz. Peygamber Aleyhisselâm aralarında bulunuyordu. Bir sonraki kuşakta ise Kur'ân-ı Kerîm bütüncül şekilde anlama uğraşının konusu hâline gelmiş görünür. Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/701), İkrime b. Abdillâh (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Süddî (ö. 127/745) Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) gibi isimler tefsir tedrisi

---

129 Tahsin Görgün, *Geçmişten Günümüze Toplum Metafiziği*, s. 122.123.

130 Bk. Eşref Altaş, "Önsöz", ed. Eşref Altaş, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, Ankara: TDVY, 2017, s. 5.

131 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, 1: 18. (Ömer Türker'in hazırladığı giriş bölümü). Yukarıdaki iki başlık boyunca tahkik tavrının ortaya çıkışını hazırlayan fikri süreç ve tahkik kavramının nasıl anlaşıldığına dair genel bir çerçeve ortaya kondu. Ama bu tavrın, dönemin sosyal ve siyasal şartlarından bağımsız olmadığı da göz ardı edilmemelidir. Nitekim hepsi de tahkik tavrının temsilcisi sayılabilecek Tûsî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Beyzâvî, Çârperdî, Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, Kutbüddîn-i Râzî, Îcî gibi dönemin öncü isimlerinin ortak yanı Moğol istilası döneminde yaşamış olmalarıdır. Bu dönem bazı fırsatları getirse de aslında kitlesel göçler, kütüphane kıyımları gibi hadiselerin yaşandığı tam bir kriz dönemidir. Dönem ilmiyesi böyle bir süreçte yeni arayışlardan ziyade olanı tekrardan tasnif ve tertip ederek muhafazaya dönük bir kaygıyla telif yapmış olabilirler. Özellikle de ihtisar çalışmalarında mesaile ulaşmayı kolaylaştırıp medreseler başta olmak üzere ilmi çevrelerde tedavüle sokma kaygısı sezilir. Tahkik tavrı ile Moğol istilası arasında irtibata dikkatimi çeken kısa bir değerlendirme için bk. Tahsin Görgün, "Îcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Rükneddin b. Abdurrahman", ed. Eşref Altaş, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, Ankara: TDVY, 2017, s. 21-76; Ayrıca bk. Görgün, *Geçmişten Günümüze Toplum Metafiziği*, s. 118.

ile meşgul oldular. Böylece tefsiri uğraş konusu kılan entelektüel bir halka teşkil etmiş oldu;[132] fakat bu kuşağın tefsirle hususi olarak ilgilenme tavrı, devam eden nesilde büyük oranda zayıflamış,[133] bu faaliyet tefsirin tikel unsurları sayılabilecek dilbilim çalışmalarıyla rivayet derlemelerine yönelmiştir. Özellikle dile olan bu yönelişin ardındaki sebep dildeki bozulma olmalıdır; zira Arap dilinde nüzûl zamanından uzaklaşmakla başlayan ve yabancı unsurlara kaynaşmayla artış gösteren bozulma[134] nüzûl dönemindeki anlamı tespit için birtakım külfetleri kaçınılmaz kılmıştır.[135] Bu bağlamda dilleri henüz bozulmamış bedevilere yapılan kelime toplama yolculuklarıyla yavaş yavaş derlenen dil malzemesi, bir yandan tedvinin öte yandan tedrisin konusu olmuştur.[136] Hatta dil ilimlerine yönelik rağbetin, böyle bir süreçte, Kitap ve sünnetin muhafazasına ilişkin olarak gündeme geldiği dahi söylenebilir.[137] Kur'ân'daki *garib* kelimelerin izahına dair çalışmaların sözlük çalışmalarına öncülük etmesi,[138] dönem ilmiyesinde öncelikli olarak nasları anlamaya dönük bir kaygının varlığına delil olmaya elverişli gibidir. Nitekim bu dönemde, *garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân* ve *vücûhü'l-Kur'ân* alanında irili ufaklı pek çok eser telif edilmiştir. Yahya b. Sellâm'ın (ö. 200/815,) *et-Teṣârîf*'i, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, İbnü'l-Yezîdî'nin (ö. 237/851) *Garîbü'l-Kur'ân ve tefsîruh*'usu, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*'ı, Müberred'in (ö. 286/900) *Me'ttefeka lafzuhu ve'h-telefe ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*'i gibi eserler bu bağlamda ilk akla gelenler arasındadır.[139]

---

132 Bk. Muhammed Coşkun, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İzsürümü: XVIII. yy. Envârü't-tenzil Haşiyelerinde Tahkik Tavrı", ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı, *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, İstanbul: İSAR, 2019, s. 332-333. Tefsir rivayetlerini derleyen iki temel külliyat olarak değerlendirilebilecek Taberî ve İbn Ebî Hatim'in tefsirlerinde yaklaşık 54.000 rivayet vardır ve bunların içinde tekerrür eden isnatların en çoğu Katade b. Diame'ye dayanır; Hasan-ı Basrî, Mücahid, İkrime, Said b. Cübeyr, Süddî, Mukatil b. Hayyan, Zeyd b. Eslem, Ebü'l-Aliye Rufey' b. Mihrân, Rabî' b. Enes, Ata, Dahhak vb. müfessirler de tekerrür oranı yüksek isnada sahip müfessirlerdir. Bu 54.000 rivayet arasında Hz. Peygamber'e ve İbn Abbas dışında herhangi bir sahabîye ulaşan tekerrür oranı yüksek bir isnat yoktur. Bu olgu tefsirin aslında tabiun kuşağıyla başlayan faaliyet olduğunu güçlü şekilde gösterir. Bk. Mehmet Akif Koç, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1,* Ankara: Otto, 2015, s. 47-49.

133 Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), Mamer b. Râşid (ö. 153/770) ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 182/792) gibi tabiun sonrası kuşaktan hususi olarak tefsirle ilgilenenler bulunsa da bunlar hem sayıca azdır hem de muhtemel ki dönem ilmiyesinin hâkim tavrı dışında kaldıkları için haklarında pek de olumlu sayılmayacak değerlendirmeler yapılmıştır. Bk. Muhammed Coşkun, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İzsürümü", s. 333.

134 İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Cüveydî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996/1416, s. 547.

135 İbn Cinnî'nin de belirttiği gibi, artık Arap dili uzmanları dahi bazı kelimelerin anlamlarına ulaşma noktasında zorluk çekebilmekteydiler. Anılan müellif bu konuda pek çok örnek aktarır. Bk. İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, y.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kütüb, 3: 285-312.

136 Hüseyin Nassar, *el-Mu'cemü'l-Arabî: Neş'etühü ve tatavvuruhu*, Kahire: Dârü Mısır, t.y., 1: 25, 73.

137 Bk. İbn Haldun, *Mukaddime,* s. 547.

138 Hüseyin Nassar, *el-Mu'cemü'l-Arabî,* s. 25, 73.

139 Dilbilimsel tefsirin doğuşu, mahiyeti ve Kur'ân'ı anlamaya katkısına dönük bir araştırma için bk. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

İkinci nesilde temsil edilen hâliyle tefsire dönüş hicri üçüncü asrın sonlarına doğru yeniden ama daha sistematik şekilde olmuştur. Nitekim İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/922), Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 3221934), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi müfessirler, Kur'ân'ın tamamını ele alan her açıdan kapsayıcı tefsir yazmışlardır. Yaklaşık hicrî dördüncü asrın başlarına rastlayan bu dönem, tefsir disiplininin, öncesinden belirgin hatlarla farklılaştığı bir aşamaya tekabül eder; zira bu tarihlerden sonraki tefsirler öncekilerden muhteva, yöntem ve hacim açısından ayrışırlar. Tefsirler artık, Mushaf tertibine dikkat edilerek; müfessirin ilgi ve birikimine bağlı olarak nüzûl sebebi, kıraat, dilbilim, ahkâm, itikat ve irşat gibi çeşitli yönlerden her bir âyetin ele alındığı kuşatıcı metinler hâline gelmiştir.[140] Bu tarihlerden sonra Muhammed en-Nehhâs (ö. 338/950), Cessâs (ö. 370/981), Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), Herevî (ö. 401/1011), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Sa'lebî (ö. 427/1035), Mâverdî (ö. 450/1058), Vâhidî, Begavî (ö. 516/1122), Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi isimler tefsire çeşitli düzeylerde katkı sağlayan çalışmalar kaleme almışlarsa da tefsir tarihi açısından üzerinde durulmaya değer asıl gelişme *el-Keşşâf* metninin kaleme alınmasıdır.

Yukarıda anılan müellif ve eserler arasında Zemahşerî'yi önceleyenlerin şu veya bu seviyede *el-Keşşâf*'a kaynaklık ettikleri ileri sürülebilir. Nitekim *el-Keşşâf*, kendisine hayli elverişli bir zemin sunan önceki birikimden özellikle de dilbilim alanındaki gelişmeden fazlasıyla istifade etmiştir. Zemahşerî, bu noktada sözlük bilim ve nahivle ilgili bu birikimi kendi tercihlerini de katarak veciz şekilde aktarmış görünür. Ama onu tefsir tarihi açısından asıl dönüm noktası yapan, edebi tefsire özellikle de belâgatin meânî alanına yaptığı katkılar olmuştur.[141] Fakat bu noktada Zemahşerî'yi önceleyen bir isme daha dikkat çekilmelidir: Abdülkahir el-Cürcânî. Cürcânî *Esrârü'l-belâga*'da belâgatin beyân alanına, *Delâilü'l-i'câz*'ıyla da meânî alanına çok mühim katkılarda bulunmuş, hatta o belâgatin özellikle de meânî alanının kurucu ismi olarak öne çıkarılmıştır.[142] Hatırlanacak olursa *Delâil*'in yazımına giden süreçte, kelâmi tartışmaların önemli etkisi olmuştu.[143] Özellikle nübüvvete ilişkin bir mesele olarak kelâmullahın mahiyeti ve i'câz konusunda kelâmcılar arasında uzun tartışmalar yapılmıştı. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin önde gelen düşünürlerinden Nazzâm (ö. 231/845), i'câz konusunda sarfe görüşüyle

---

140 Coşkun, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İzsürümü", s. 333.

141 M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü,* s. 31-32.

142 *Delâilü'l-i'câz*, daha sonraları anlambilim olarak isimlendirilecek olan meânî alanının kurucu eseri olarak takdim edilir. Bk. Abdülkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz: Söz Dizimi ve Anlam Bilim*, Çev. Osman Güman, İstanbul: Litera, 2016, s. 11. (Çevirenin önsüzü) Buna yönelik bir tespit için ayrıca bk. M. Taha Boyalık, Tefsir Okumaları: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1. Seminer: https://www.youtube.com/watch?v=oz5NCPql3ds (Erişim tarihi: 18.07.2025).

143 Kurumsal anlamda Sîbeveyhî'nin *el-Kitab*'ıyla başladığı söylenebilecek olan dilbilim çalışmaları, süreç içerisinde onlarca dilbilimcinin katkılarıyla olgunlaşmış ve bu meyanda Basra, Kûfe ve Bağdat gibi dil ekollerince temsil edilen devasa bir literatür oluşmuştur. Fakat bu gelenek, Cürcânî'nin eserleriyle farklı bir noktaya evrilmiş görünür. Yukarıda kısaca değinildiği üzere meselenin bu cihetten ele alınmasında kelâmi tartışmaların hatırı sayılır payı vardır. Nitekim Cürcânî'nin anlambilimini kurduğu eserine *Delâilü'l-i'câz* adını vermesi bu noktada düşünmeye değerdir. Bk. Abdülkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz,* s. 9-10 (Ahmet Turan Aslan'ın takriz yazısından.).

bilinir. Talebesi meşhur edip Câhız'ın (ö. 255/869) ise Şuûbiyye[144] karşısında manadan ziyade lafızları önemsediği bilinmektedir. Câhız'ın bu tutumunda kelâmullahın hudûsu fikrinin etki düzeyini kestirmek kolay olmasa da sonrasında bu alanda görüş sahibi Mu'tezilî kelâm ve dil bilginlerinin Kur'ân'ın i'câzını büyük ölçüde lafızlarda arayan fesahat yaklaşımları [145] kelâmullahın ezeli olmadığı fikrine istinat ediyor gibidir. Lafzı önceleyen mana fikri, Cenâb-ı Hak söz konusu olduğunda *kelâm-ı nefsi*yi gündeme getireceğinden Mu'tezilî fesahat anlayışının teşekkülünde pay sahibi olan dilbilimci ve kelâmcılar, bakışlarını manadan ziyade lafza çevirmiş gibidirler. Belâgatin büyük teorisyenlerinden Abdülkahir Cürcânî büyük ölçüde kendinden önceki Mu'tezilî dilciler eliyle hazırlanan ve lafızcı fesahat anlayışıyla telif edilen belâgat malzemesini yeni bir tertip, tensik ve büyük ölçüde tahkike dayalı bir metotla bir araya getirdi. Onun bu süreçteki asıl muhatabı Mu'tezile'yi o dönemde en güçlü şekilde temsil eden Kâdî Abdülcebbar'dı (ö. 415/1025). Kâdî, ilâhî sıfatlar bağlamındaki görüşleri nedeniyle kelâmın zihni varlığını reddetmekte ve onu ağızdan çıkan kesintili seslerden ibaret bir fiil/eylem olarak görmekteydi. Cürcanî, Eş'arî kelâmcıların geliştirdiği *kelâm-ı nefsi* görüşünü kabul ile ve bunu nahivcilerin amil görüşü ile birleştirerek dil-düşünce ilişkisi bağlamında önemli sonuçlara varmış ve böylece meşhur i'câz teorisini şekillendirmiştir.[146] Cürcânî'ye göre ilâhî söz, söyleniş bağlamında hâlin gereklerine en uygun dizimin gözetilmesi yönüyle eşsizdir.[147] Diğer bir ifadeyle, ilâhî hitapta, farklı söz dizimi alternatifleri arasından maksadı en iyi yansıtan ifade biçimi seçildiğinden, kimseye "Âyetin söz dizimi şöyle değil böyle olsaydı maksat daha doğru ve güzel ifade edilmiş olurdu." diyebilme imkânı bırakılmamıştır.[148] Cürcânî'nin *tehaddî*ye konu olan i'câz veçhini araştırırken anlam içeriği, tutarlılık, gaybi haberler, fonetik ahenk ve benzeri şıkları eleyerek önce fesahat ardından *nazım* kavramına ulaşması tam da bu açıdan anlamlı görünür.[149] Çünkü ona göre i'câz Kur'ân'ın en küçük sûresinde bile bulunabilir olmalıydı. Tehaddînin karşılıksız kalması bir olgu olarak ortadadır ve Cürcânî ilâhî kelâmın sûre bütünlüğü teşkil eden bütün lafızlarında söz dizimi teorisinin imkânlarıyla bu i'câzın gösterilebileceğini savunur. *el-Keşşâf*'ın denilebilir ki en ayrıcalıklı yönü tam da bu noktada açığa çıkmış görünmektedir; zira Cürcânî'nin, pek çok örnek üzerinden geçerliliğini sınadığı söz dizimi teorisi Zemahşerî tarafından "yöntemsel bir farkındalıkla" ve "düzenli olarak" açığa çıkarılmıştır.[150] Böylece *el-Keşşâf,* belâgatin ama özellikle de meânî alanının tefsirde sistematik tatbikiyle tefsir tarihinde çok ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur.

---

144 Şuubiyye, Arap olmayan milletlerin Araplardan üstün olduğunu iddia eden siyasî, fikri ve edebi hareket şeklinde tanımlanabilir.

145 Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzı*, Ankara: DİB Yayınları, 2022, s. 13-15.

146 Bk. M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat,* s. 70-72.

147 M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü,* s. 32.

148 Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz,* s. 13 (Mütercim önsözü).

149 Bk. M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü,* s. 32.

150 Bk. M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü,* s. 32.

Anlaşıldığı kadarıyla *el-Keşşâf* metnini tefsir tarihi açısından öne çıkaran, daha ziyade, belâgat disiplininin Abdülkâhir el-Cürcânî ile ciddi bir olgunluk kazanan içeriğini Kur'ân'a sistematik olarak tatbik etmesiydi. Nitekim Ebüssuûd'un (ö. 982/1574) tefsir tarihi açısından teklif ettiği önce-sonra (mütekaddimûn ve müteahhirûn) ayrımı tam da bu farkı kıstas alarak yapılmış görünür. Nitekim ona göre önceki dönem müfessirleri, ilâhî kelâmın lafızlarını açıklamaya, anlamları belirginleştirmeye, maksadını ortaya koymaya ve Hz. Peygamber'den kendilerine ulaştığı kadarıyla hükümleri sıralamaya odaklanan bir faaliyet yürütüyorlardı. Fakat sonraki dönem müfessirleri, bir önceki yazım tarzının yanında "Kur'ân-ı Kerîm'in göz kamaştırıcı meziyetlerini açığa çıkarmaya, yüce sırlarını ortaya koymaya yöneldiler" ki böylece insanlar onun i'câz delillerini açıkça görsünler, önceki semavi kitaplardan onu üstün ve ayrıcalıklı kılan tarafları bizzat müşâhede etsinler.[151] Tefsir tarihine dair dönemlendirme teklifinde bulunduğu bu ifadelerinde Ebüssuûd, mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımını belâgi/edebi araştırmaların Kur'ân'la buluşması olarak kabul etmekteydi. Şeyhülislâm'a göre âyetlerdeki bu yön hakkıyla gösterilebildiğinde Kur'ân'ın eşsizliği herkes tarafından anlaşılmış olacaktı. Ona göre bu "yeni dönemde" zikredilen beklentiyi karşılayan en özel tefsirler *el-Keşşâf* ve *Envârü't-Tenzîl*'dir.[152] *Envârü't-Tenzîl*'e daha sonra değinmek üzere bu noktada Râzî'nin tefsirciliği üzerine birkaç hususu hatırlamakta fayda var. Zira tefsir tarihi açısından *el-Keşşâf*'ın telifinden sonra bu dönem açısından ikinci önemli gelişme Râzî'nin *Mefâtîhü'l-gayb*'ının yazılmasıdır.

Tefsirde önceki-sonraki dönem ayrımında belâgat disiplininde olgunlaşan veriyi bu alandaki tartışılmaz dehasıyla tefsire tatbik eden Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı kıstas alınabilir. Nitekim Ebüssuûd, Kur'ân'ın i'câzına ilişkin beklentileri zaviyesinden bu tefsiri kıstas almış görünür. Ama metafizik gelenekler arasındaki yakınlaşma sonrasında İslâmî ilimlerin hemen tamamını etkileyecek paradigma ve yazım tarzı dönüşümü dikkate alınacaksa, tefsirde Müteahhirûn Dönemin Râzî ile başladığı da rahatlıkla ileri sürülebilir. Yukarıda temas edildiği üzere farklı düşünce geleneklerinin aynı âlimler tarafından temsil edilmesi, Râzî ve takipçilerinin yaşadığı dönemin belirgin vasıflarındandır. Neredeyse bütün ilimlerin yeni bir zihniyet, dil ve üslup ile yeniden inşa edildiği bu dönemin en güçlü temsilcisi "el-İmam" diye anılan Fahreddîn er-Râzî'dir.[153] O insanın entelektüel ilgisine konu kıldığı neredeyse her alanda kalem oynatmakla birlikte özellikle kelâm, felsefe ve usul alanlarında ilimler geleneğinin seyrine yön vermiş bir düşünürdür. Kelâm ve felsefe arasındaki yakınlaşmada belirgin pay sahibi olan Fahreddîn er-Râzî yazdığı tefsirle, nazarî geleneklerdeki mesail dönüşümünü tefsire de taşımış; kelâm, felsefe, tasavvuf, dil, mantık, usûl-i fıkıh, fıkıh ve ahlâk bahisleri başta olmak üzere dönem ilmiyesinin gündeminde olan hemen her meseleyi tefsir yazıcılığının konusu kılarak hayli zengin bir muhteva

151 Bk. Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ila mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm,* Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y., 1: 4.

152 Bk. Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1: 4.

153 Bk. https://İslâmdusunceatlasi.org/yenilenme-donemi (Erişim: 20.07.2025).

sunmuştur. Bunun kadar dikkate değer bir gelişme de ilimler geleneğinde tahkik tavrının ilk gerçek temsilcisi olarak gösterilen Râzî'nin bu yaklaşımının tefsir yazıcılığını da domine etmeye başlamasıdır. Nitekim Râzî sonrası süreçte temelde nazarî geleneklerde sürdürülen tahkik tavrı, tefsir disiplinini de etkilemiştir. Bu etkiyi mesail dönüşümü ve yazım tarzı üzerinde izlemek mümkün görünür.

Bu dönemde hacimli tefsirlerin yanında aynı mesaili oldukça küçük hacimli metinlere sığdıran Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'i gibi metinler de yazılmıştır. *Envârü't-tenzîl,* tefsir tarihindeki yeriyle üzerinde bir miktar durmayı hak eder. Zira bu tefsir hem yazım tarzı hem de kaynakları açısından tefsir literatüründe dikkat çekici bir yerde durur. Hatırlanacağı üzere çağdaşı İbnü'l-Müneyyir Mısır'da *el-Keşşâf* metnindeki i'tizâlî fikirlerden rahatsız bir âlim olarak meşhur şerhini kaleme alırken[154] Beyzâvî doğrudan şerh yazmasa da *el-Keşşâf* metnini merkeze alarak onu Eş'arî eksende dönüştürmüştür. Her ne kadar literatürde bu metni *el-Keşşâf* muhtasarı olarak değerlendirme eğilimi varsa da[155] Süyûtî'nin de belirttiği gibi Beyzâvî ana metni i'tizâlî fikirlerden arındırmış ve mühim bilgiler ve tamamlayıcı notlarla metni yeniden düzenlemiştir.[156] Fuat Sezgin'in Beyzâvî'nin yaşadığı asırla ilgili daha ziyade bilimsel gelişmeler açısından yaptığı tespit genelde dini ilimler özelde tefsir disiplini açısından da kısmen doğrulanabilir görünmektedir. Sezgin'e göre "VII/XIII. yüzyılın karakteristik bir yanı da önceki nesillerden devralınan disiplinlerin mümkün olduğunca sistemleştirilmesi, ilk defa çok kesin tanımlanan disiplinler formunda inşa edilmesi veya zaman içerisinde kazanılan ilerlemeler göz önünde bulundurularak yeniden ele alınıp işlenmesidir."[157] Beyzâvî telif tarzıyla bu tespitin dini ilimler zaviyesinden tasdikine hizmet etmiş görünür. Zira o, çoğu alana dair teliflerinde olduğu gibi[158] tefsirinde

---

154 İbnü'l-Müneyyir'in *el-Keşşâf* metnindeki i'tizâlî fikirler karşısındaki pozisyonu için bk. Fethi Ahmet Polat, *İslâm tefsir geleneğinde akılcı söyleme yöneltilen eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007. Ayrıca bk. M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü,* s. 51-52.

155 Bk. Taceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübra,* thk. Mahmud Muhammed et-Tanahi-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, y.y.: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413, 8: 157; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn,* 2: 1481.

156 Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâhidü'l-efkâr*, Suudî Arabistan:Câmiatü Ümmü'l-Kura Külliyetü Da've ve usulü'd-dîn, 2005/1423, 1: 13. Beyzâvî'nin yazdığı tefsirin *el-Keşşâf* metni karşısındaki yeri konusunda kısa bir değerlendirme için bk. M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü,* s. 54-57.

157 Fuat Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ: İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihinden*, İstanbul: Timaş, 2016, s. 60.

158 Beyzâvî'nin tefsir harici alanlarda yazdığı *Tavâliü'l-envar*, kelâm; *Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-i'râb,* dilbilim; *Minhâcü'l-vüsûl*, fıkıh usûlü; *el-Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ*, fıkıh; *Nizâmü't-tevârîh*, tarih alanlarında, hepsi de muhtasar yönleriyle dikkat çeken çalışmalardır. Beyzâvî'nin entelektüel biyografisi ve eserlerine dair doyurucu bir araştırma için bk. Müstakim Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", ed. Müstakim Arıcı, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî,* Ankara: TDVY, 2017, s. 23-94.

de yeni bir şeyler ortaya koyma gayreti içinde olmaktan ziyade kendine gelen birikimi yeni bir üslupla tahlil ve tahkik etme gayretinde olmuştur.[159]

Envârü't-Tenzîl'in şerh ve haşiye geleneği açısından literatürde hiçbir esere nasip olmayan ilgiye mazhariyetinde, üslubunun onu tedrise konu kılması ve ulemanın metnin arka planındaki birikimi ifşa üzerinden ilmi birikimlerini gösterme arzuları ve benzeri hususlar zikredilebilirse de[160] bu eserin kaynakları hususu da göz ardı edilmemelidir. *Envârü't-Tenzîl*'i bu denli önemli kılan hususların başında Beyzâvî'nin telifinde, yukarıda tefsir tarihi açısından önemlerine dikkat çekilen iki tefsir gelir. Nitekim *Envârü't-Tenzîl*'e dilbilim ve edebiyatta *el-Keşşâf*; kelâm, felsefe ve usûl-i fıkıh alanlarında *Mefâtîhü'l-gayb* kaynaklık etmiştir.[161] O, kaynaklarından dilbilim, edebiyat, kelâm ve felsefi mesaili oldukça kompoze bir üslupla tefsirine almış görünür. Neticede hacimce küçük ama imaları açısından hayli büyük bir metin çıkmıştır ortaya. Bu açıdan tefsir, arkasında duran nazarî ve dilbilim geleneğini ifşa etme arzusunda olan dönem ilmiyesinin daima gözdesi olmuştur.[162] Öyle ki *Envârü't-Tenzîl* metni müellifin vefatından çok kısa bir süre sonra şerh-haşiye çalışmalarına konu olmuştur. Hem de bu literatürde hiçbir esere nasip olmayacak yoğunlukta.[163]

Klasikleşmiş bir eserin çeşitli açılardan telife konu olduğu çalışmalar tahkik tavrına örnekliğe elverişli durur. Bu zaviyeden, özellikle mütekaddimûn döneminde, belli bir metni yahut birkaç metni merkeze alan müstakil telifler yanında muhtasar, şerh, şerh haşiyesi, haşiye haşiyesi, tâlik, muhakeme ve dönüştürücü telif türü çalışmalar[164] tefsirde tahkik tavrının görülmesi muhtemel çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu tür çalışmalar genelde ana metindeki bilgilerin güvenirliğinin sınandığı, bu bilgilerin neticelerinin takip edildiği, güvenilir bulunmayan bilgilerin eleştirildiği yahut görmezden gelerek tedavülden düşürüldüğü, dil ve üslubun yeniden organize edildiği çalışmalardır. Bu açıdan tahkik tavrı, sadece geçmişe yönelerek onda düşünülmüş olanı yeniden düşünme ve ihya ile sınırlı

---

159 Mahmut Ay, "Envârü't-Tenzîl'in Kaynakları ve Tefsir Yöntemi", ed. Mustakim Arıcı, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî,* Ankara: TDVY, 2017, s. 359. Yukarıda kısmen temas edildiği üzere, dönem ulemasının bu tutumunda içinde yaşadıkları siyasi şartların etkisi olmalıdır. Moğolların İslâm beldelerini istila ettiği zamanlar İbnü'l-Esîr'in ifadesiyle "Hz. Adem'den bu yana insanlığın karşılaştığı en büyük felaketti." Bu kriz döneminde ulema, İslâm medeniyetindeki bilgi birikimini kurtarmak; bunları yazıya geçirmek ve eğitim-öğretim yoluyla hem dolaşıma sokmak (böylece çoğaltmak) hem de nesiller arası aktarıma konu kılmak gerektiğine dair bir kaygıya sahip görünürler. Bk. İhsan Fazlıoğlu, "Bütün ve Parça: Kutbüddin Şîrâzî'yi Anlamak", s. 20-21.

160 *Envârü't-Tenzîl*'in özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan en yaygın tefsir metni olmasını gerektiren muhtemel sebepler için bk. Mahmut Ay, *"Envârü't-Tenzîl'in Kaynakları ve Tefsir Yöntemi",* s. 360-361.

161 İbn Âşûr, *et-Tefsir ve ricalühu,* y.y.: t.y., 1997/1417, s. 110-111; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* 1: 255.

162 Zehebî, tefsirin ibaresindeki bu kapalılığın zaman zaman ancak işin gerçekten uzmanları tarafından anlaşılabilecek bir hâl aldığını söyler. Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* 1: 255.

163 Tefsir edebiyatı çerçevesinde haşiye geleneğinin en çok dikkate aldığı tefsir *Envârü't-tenzîl* olmuştur. Buna dönük tespit, değerlendirme ve literatür için Bk. Şükrü Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", ed. Müstakim Arıcı, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî,* Ankara: TDVY, 2017, s. 581-651.

164 Anılan yazım tarzlarının kısaca açıklaması için bk. M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü,* s. 37-38.

kalmayıp aynı zamanda bu düşünce mirasını, imkânlarını açığa çıkararak daha öteye yani geleceğe taşıma usulüdür.[165] Özellikle haşiye türü eserler ana metnin kavram örgüsünü ve temel iddialarını değerlendirdikleri gibi, tahşiye edilen metnin satır aralarını, ima ve gönderimlerini ifşa ederek metni oluşturan derin yapıyı meydana çıkarma fonksiyonunu da üstlenirler.[166] Bu faaliyet aynı zamanda merkez metinde yer alan edebiyat, dilbilim, kelâm, tasavvuf, felsefe, doğa bilimleri, fıkıh, usûl ve rivayet birikiminin detaylı bir tahlile tabi tutularak ya tasdik ve tercihe yahut tenkit ve redde konu olması anlamına geliyordu. Bunu yaparken şârih ya da muhaşşinin, çok kere delillerin argümantasyon gücünü de sınaması gerekiyordu. *el-Keşşâf*'a şerh yazılmaya başlanan dönem ilginçtir ki tahkik tavrının benimsendiği dönemlere rastlar. Nitekim *el-Keşşâf* üzerine şerh-haşiye geleneğinin tefsirin yazımından yaklaşık 150 yıl sonra oluşmaya başlaması ve bu türün ilk örneklerinin genelde eleştiri amacıyla telif edilmiş olması, ilim çevrelerinde yerleşik hâle gelen tahkik tavrıyla ilişkilendirmeye müsait görünür.[167]

Beyzâvî ile benzer şekilde Nîsâbûrî'nin de asıl kaynak olarak *el-Keşşâf* ve *Mefâtîhü'l-gayb*'ı seçmesi yaşadığı dönemde tefsirin yöntem ve mesailini en güçlü şekilde bu iki eserin temsil ettiğine dair bir kabul içerisinde olduğunu düşündürür. Bu tercih, müfessirin başka tefsirlerden yahut farklı disiplinlerde yazılan eserlerden istifade etmediği anlamına gelmese bile müfessirin tefsir denildiğinde aklına gelen her ne ise bunu en yetkin düzeyde bu iki metnin karşıladığına dönük bir tasavvura sahip olduğu ileri sürülebilir. *el-Keşşâf* metni edebiyat alanındaki otoritesiyle, *Mefâtîh* metni ise rivayet ve fıkıh ama özellikle de kelâm, felsefe ve tasavvuf mesailini tefsire yoğun şekilde taşımasıyla müfessirin bu beklentisini karşılamış olmalıdır. Nitekim Nîsâbûrî, sayılamayacak bahisleri ve gayet incelikli meseleleri ihtiva etmesiyle *et-Tefsîrü'l-Kebîr*'i isminin hakkını veren bir tefsir olarak takdim ediyor, onu en önemli kaynağı ilan ediyordu.[168]

---

165 Tahsin Görgün, "İcî,", s. 36.

166 Bu konuda bk. Coşkun, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İzsürümü", s. 354.

167 Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, s. 35.

168 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 5-6.

BİRİNCİ BÖLÜM: KUR'ÂN VE TEFSİR TASAVVURU

1. Kur'ân Tasavvuru

Allah Teâlânın, seçtiği insanlar üzerinden diğer insanlarla iletişim kurmasının başlıca yolu vahiydir. Bu vahiy insanlara, kurumsal anlamda son defa Hz. Peygamber'in vasıtasıyla ve Arapça bir lisanla ulaşmıştır. Öte yandan vahyin insanlığa bu müdahalesi sözsel bir müdahale olarak öne çıksa da vahyin muhtevasını hayatında tahakkuk ettiren bir nebinin vahiy sürecine eşlik ediyor olması, aynı zamanda onun fiilî bir müdahale olduğu anlamına da gelir.[169] Konu, İslâm ilimler geleneğinde çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Bu tartışmaları bir de burada tekrar etmek çalışmanın sınırlılıkları göz önünde bulundurulduğunda çok da anlamlı olmayacaktır. Bu sebeple doğrudan müfessirin Kur'ân tasavvuruna eğilmek maksada daha muvafıktır. Bunu yapabilmek için de müfessirin Kur'ân algısının birer parçası olan; vahyin mahiyeti, Hz. Cebrâil'e, ondan Hz. Peygamber'e intikali, kelâmullahın mahiyeti, inzalin hudûs yahut sübûtu, Kur'ân'ın i'câzı, yedi harf ve kıraatler gibi konulara temas etmek gerekecektir.

1.1. İnzâlin Keyfiyeti: Kur'ân'ın Hudûs yahut Sübûtu

Müfessirin Kur'ân tasavvuru vahiy algısından bağımsız değildir. Bu açıdan konuya öncelikle müfessirin vahiy meselesine bakışı ele alınarak başlanabilir. Nîsâbûrî'nin vahiy algısını görmek için Cenâb-ı Hakk'ın insan türüyle iletişim kurma yollarından bahsettiği âyet iyi bir başlangıç noktası olabilir; ilgili âyette şöyle buyurulur: "*Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur ve yahut da bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder*." (eş-Şûra 42/51). Nîsâbûrî, Allah Teâlânın herhangi bir insanla ancak bu üç yoldan birisiyle iletişim kuracağını belirttikten sonra ilk maddede yer alan vahyi ilham yahut rüyada gelen vahiy olarak değerlendirir. Her ikisi de âyetteki vahiy kapsamına dahildir. Ne var ki Hz. Mûsâ'nın annesine gelen vahiy bir ilhamken Hz. İbrahim'e gelen vahiy, oğlunu boğazladığına dair meşhur rüyasıdır. Vahyin ikinci türü, Allah Teâlânın vasıtasız ama perde arkasından konuşmasıdır. Müfessir bu noktada Mücessime ile kısa bir tartışmaya girer çünkü onlar "Eğer bir perdeleme varsa bu bir cihet ve mekân olmadan mümkün değildir." diyerek Allah Teâlâya mekân ve cihet isnadında bulunmuştur. Müfessir buna dönük şöyle bir cevap aktarır: Âyette kullanılan ifade bir benzetmedir. Bir insan, sesi işitip de sesin sahibini görmezse, bu kimse perde arkasından işiten bir kimse konumundadır. Allah Teâlânın meleklerle ve Hz. Mûsâ ile olan konuşması da böyleydi. Allah-insan iletişiminin âyette haber verilen üçüncü yolu, Cenâb-ı Hakk'ın Cebrâil gibi bir meleği gönderip

[169] Bu konuda bir değerlendirme için bk. Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân*, İstanbul: Külliyat, 2017, s. 33-37.

dilediklerini peygambere bildirmesidir. Bu üç yolun tamamı vahiy sayılırsa da ilk sırada "vahyin" zikredilmesinin özel bir anlamı vardır. Müfessire göre âyetten çıkacak netice bellidir: Allah Teâlâ herhangi birisiyle iletişim kuruyorsa; o kimse ya vahiy alan yahut perde arkasından Hak kelâmını işiten yahut da kendisine melek gönderilen bir kimse olmak zorundadır. Müfessir devam eden satırlarda vahyin mucize ile desteklenmesi gereken cihetine dikkat çeker. Buna göre vahyin son kertede ulaştığı, nebi dışındaki insanlara teklifin geçerli olabilmesi için üç aşamada gerçekleşen bir mucizeye ihtiyaç vardır. İlk olarak meleğin, aldığı vahyin gerçekten Allah'ın kelâmı olduğunu bilmesi için; ikinci olarak nebinin, melek kendisine "Bu Allah'ın vahyidir" dediğinde onun doğruluğundan emin olması için ve üçüncü olarak da insanların nebi, melekten aldığı vahyi kendilerine ulaştırdığında bu iddianın doğruluğundan emin olmaları için mucizeye ihtiyaçları vardır. Nîsâbûrî, insanların kendilerine gelen elçinin doğruluğuna kesin kanaat getirmeleri için gerçekleşen mucizelerin yaygın olduğunu ve tarihte buna muhatap herkes tarafından da bu tür mucizelerin bilindiğini söyler. Ancak meleğin ve peygamberin görmesi beklenen mucizede durum farklı bir vaziyet almıştır. Çünkü ilâhî kelâmın taşıyıcısı olan her iki aracı da kalplerindeki bir nurla, aldıkları kelâmın ilâhî olduğunu bilmiş ve mucizeye ihtiyaç duymamışlardır. Vahiyle ilk karşılaştıklarında da devam eden vahiy tecrübelerinde de kendilerindeki bu içsel bilgi devam etmiştir.[170]

Müfessir Hz. Peygamber'den önceki dönemlerde kendisine sadece söz gelimi rüya yoluyla vahyedilen peygamberler bulunduğunu haber verir. Söz gelimi Mücahid'den gelen bir nakle göre Hz. Dâvûd Zebûr'u böyle almıştır. O, bu şekilde ezberine kazınan Zebûr metnini daha sonra yazmak suretiyle muhafaza altına almıştır. Ama müfessirin Hz. Peygamber'i övgü makamında söylediklerine bakılırsa Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e vahyederken insanla kurulabilecek üç yolun tamamını kullanmıştır. Zira Efendimiz Aleyhisselâm, ilk vahyi önceleyen zamanlarda, sonrasında aynıyla tahakkuk eden rüyalar görmüş, Miraç'ta perde arkasından ilâhî kelâma muhatap olmuş ve ömrünün sonralarına doğru Cebrâil Aleyhisselâm kendisine sıklıkla gelmişti. Müfessirin belirttiğine göre zaten diğer peygamberlere olduğu gibi vahyin çoğunluğu da Hz. Peygamber'e bu yolla gelmiştir.[171] Öte yandan vahiy denildiğinde akla öncelikle Allah-insan arasındaki iletişim gelir. Bu sebeple vahyin muhatapları olarak öncelikle peygamberler düşünülür. Fakat Kur'ân-ı Kerîm'de havarilere, Hz.

---

170 Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, vahyin iki aracısı için vahiy tecrübesinin sıhhati bir şekilde kendileri için zaruri bilgi meydana getirecek bir mahiyet arz eder. Bu durumu vurgulamak için yukarıdaki ifadelerinde Nîsâbûrî, "Melek ve peygamberin aldıkları vahyin güvenilirliğinden emin olmak için mucizeye ihtiyaçları yoktur zira onlar bunu içlerinde oluşan kesin bir bilgi ile bilirler." demektedir. Ancak konuya başka vesilelerle atıfta bulunduğu esnada kullandığı farklı ifadeleri, mezkur açıklamalarıyla birlikte değerlendirmesi hayli güç bir çerçeve çizer. Bu ifadelerinde "Peygamberin de meleğin kendisine getirdiği haberi Allah'tan aldığı ve bu meleğin Allah tarafından gönderilmiş masum bir melek olduğu, saptırıcı bir şeytan olmadığı konusundaki haberinin doğruluğunu bir mucize ile bildiğinden" bahseder. Müfessir bunun ne tür bir mucize olduğundan ise bahsetmez. Bu açıdan bazı görüşlerinde iç tutarlılık problemi olduğu söylenebilir. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 86.

171 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 82.

Mûsâ'nın annesine ve arılara da vahyedildiğinden bahsedilmektedir. Müfessire göre vahiy kelimesi bu tür yerlerde kullanıldığında, kastedilen ilhamdır.[172]

İnsana vahiyle ulaşan kelâmın ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu tartışması gelenekte en azından belli zaman aralığında sıcak bir tartışma konusu oldu. Müslümanların kendilerini Allah'ın sıfatları, bunların genelde âlemle ve özelde insanla ilişkisi bağlamında birtakım tartışmaların içinde bulmasının dahili ve harici sebepleri olduğundan bahsedilebilir.[173] Bunların ayrıntısını ilgili literatüre havale ederek Nîsâbûrî'nin konuya yaklaşımına bakmak daha yerinde olacaktır. Müfessir, ümmetin kelâmullahın mahiyeti konusunda temelde iki görüşe sahip olduğundan bahseder. İlk görüşe göre kelâmullah kadimdir. Müfessirin aktardığına göre bu görüş sahipleri, haklılıklarını ispat için iki öncüle başvururlar: (i) Kelâmullah terkibindeki kelâm; düzenli harflerden oluşup işitilen sözdür (kelâm). Nitekim "*Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı*." (et-Tevbe 9/6) ifadesinde Allah Teâlânın kelâmı, muhatapların işittiği bu harfler için kullanılmıştır. (ii) Kelâm sıfatı kadimdir çünkü kelâm Allah Teâlânın bir sıfatıdır ve hâdisin kadimde varlığı imkânsızdır. Ayrıca hâdis sürekli değişim içerisindedir, Allah Teâlânın zat ve sıfatlarında değişim ise imkân dışıdır. Nîsâbûrî'nin karşıt görüş olarak konuşlandırdığı diğer yaklaşım ise kelâmın harfler ve seslerden oluştuğunu, harfler ve seslerden oluşan bu yapının kadim olmasının bedihî olarak imkânsız olduğunu savunur; çünkü harfler, o sesleri çıkaran kimsenin hançeresinden birbiri ardına sökün ederek kelâmı meydana getirirler. Eğer bunların aynıyla Allah'ın kelâmı olduğu söylenecek olursa tek bir sıfatın bizatihi hem Allah'ın zatında kaim hem de bu kelâmın kendisinde meydana geldiği insanda yerleşik olduğunu söylemek gerekirdi ki bu görüşün tutarsızlığı ortadadır (malümü'l-fesad). Müfessir son olarak, bu yaklaşımları uzlaştırma iddiasında olan bir görüş daha zikreder. Buna göre bir şey için dört varlık mertebesi bulunur: (i) Hakikatte (ayn), (ii) zihinde, (iii) dilde, (iv) yazıda. Kur'ân'ın hakiki varlığı Allah'ın zatıyla kaimdir. Bu varlık mertebesinde kelâmullah, şüphesiz ki kadimdir ve ona herhangi bir eksiklik de ilişemez. Kur'ân'ın zihinde, lisanda ve yazıdaki

172 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 37.

173 Müslümanlar arasında kelâmi meselelerin gündeme gelme nedenleri bağlamında literatürün genelde harici ve dahili iki kaynak tespit ettiği görülür. Harici sebepler denildiğinde genelde Yahudilik, Hristiyanlık, Maniheizm başta olmak üzere farklı din mensuplarının ve felsefi cereyanların yeni yaygınlık kazanan İslâm karşısında hem savunma hem de saldırı amaçlı fikri mesail üretmeleri anlaşılır. Çünkü bu taarruzlar karşısında İslâm kelâmcıları cevap üretmek zorunda kalmışlardır. Yahudi ve Hristiyan geleneklerin ilk dönem kelâm tartışmalarında süreci nasıl etkilediğine dair bk. Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire, Dârü'l-Meârif, 1960, 1: 65-101; Ayrıca bk. İsa Rabih Emin Ahmed, *el-Kelâmü'l-ilâhî beyne'l-kıdemi ve'l-hudûsi,* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011, s. 27-50. Dahili sebepler arasında ise imamet başta olmak üzere siyasi tartışmalar, bu meyanda cereyan eden savaşlarda Müslümanların birbirini öldürmesi neticesinde büyük günah işleyenin durumu, buna bağlı olarak kader-irade problemi tartışmaları ve dini metinlerin yapısı gibi hususlar ilk akla gelenler arasındadır. Bk. Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş,* Bursa: Emin Yayınları, 2016, s. 39-49. Zaten İslâm tarihinin erken dönemlerinde siyasi gibi duran pek çok tavır, onu alttan alta besleyen kelâmi bir paradigmadan güç alır. Buna dair bir değerlendirme için bk. Josef Van, "İslâm Kelâmı'nın Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, 2000, cilt: XLI, s. 401.

varlığı da sırasıyla; hafızların zihninde, Kur'ân okuyan kimsenin dilinde ve Mushaflardadır. Bu görüş sahiplerine göre Kur'ân'ın son üç varlık mertebesinde bulunuşu açısından hadis oluşunda şüphe yoktur. Zaten Kur'ân lafzı; kelâmullahın dilde, zihinde ve Mushaf'taki varlığı için kullanıldığında Allah'ın zatıyla kaim kelâm sıfatına delalet etmek üzere kullanılan bir mecazdan başka bir şey değildir.[174]

Müfessir bu aktarımdan sonra kelâm sıfatının Allah için imkânını ve O'nun için düşünüldüğünde insanlar için düşünülen kelâm sıfatının gerekliliklerini düşünmenin anlamsız olduğunu beyan etmek üzere birtakım açıklamalar yapar. Buna göre, sesin varlığı için cismin zorunlu olmasına ve bir harfi telaffuza ancak gerekli organa sahip olanın güç yetirebileceğine dair bir delil mevcut değildir. Belki de bu sadece duyulur (şahid) âlem için böyledir. Kadim varlık için kelâm sıfatı ezeli yetkinlik (kemalün kadimün) anlamına gelir. O, nasıl nefsanî güçlere ve anlamak için gerekli uzuvlara sahip olma gereği duymadan bilip idrak ediyorsa aynı şekilde bir organa ihtiyaç duymadan ve vasıtasız bir şekilde konuşur, işitir ve görür. Bu durumu gereği gibi idrak edemeyen Cenâb-ı Hakk'ı da gereği gibi anlayamaz. Durumu böyle olan başkasına değil kendi derdine yansın![175]

Nîsâbûrî'nin iki karşıt görüş olarak konumlandırdığı tavırların İslâm düşünce geleneğindeki ana temsilcilerini bir tarafta Mu'tezile'nin diğer tarafta Eş'arî-Mâtürîdî'lerin temsil ettiği bilinir.[176] Allah'ın kelâmının ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu konusu iki fırka arasında uzun soluklu tartışmalara konu olmuştur. Taraflar, görüşlerini teyit ettiğini düşündükleri âyetleri de tartışmanın delilleri olarak zikretmekteydiler. Bu âyetler bağlamında aslında kelâmi olan bu tür meseleler tefsire taşınmış oldu. Özellikle Râzî gibi kelâmi duyarlılığı hassas müfessirler bu gibi konulara tefsirlerinde yoğun miktarda yer verdiler. Söz gelimi "*Küfre saplananlara gelince...*" (el-Bakara 2/6) ifadesi bu türden bir tartışmanın örnekliğini sunar. Nîsâbûrî, anılan ifade hakkında Râzî'den şu iktibası yapar: Kâfir oldular (keferu) ifadesi bu kimselerin inkarını geçmiş zaman kipiyle haber vermektedir. Bu da haber verilen şeyin (küfür), haberden önce var olmasını gerektirir. Buradan hareketle Mu'tezile, "Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğuna" delil getirmiştir çünkü kadim olan bir şeyin (ezeli kelâm) başka bir şeyden, (inkarın daha önce gerçekleşmiş olmasından) sonra gelmesi imkânsızdır. Râzî burada Mu'tezile'nin böyle düşünmedeki amacına ve Eş'arîlerin karşı pozisyonuna detaylıca yer verir.[177] Müfessir konunun ayrıntısını tefsirine taşıma taraftarı değildir, bu konuda hakikatin şöylece tespit edilebileceğini söyler:

---

174 Müfessirin bu yaklaşımı Eş'arî ekolün *kelâm-ı nefsi* teorisiyle birebir intibak hâlindedir.

175 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 54.

176 Esasen Ehl-i Sünnet çatısını paylaşsalar da bu konu Eş'arîlik-Mâtürîdîlik ile ehl-i hadis arasında da ihtilaflıdır. Zira Ehl-i hadis, *kelâm-ı nefsi* tasavvurunu kabule yanaşmaksızın Kur'ân'ın her cihetiyle kadim olduğunu vurgularken Eş'arî-Mâtürîdî kanat kelâmı, lafzi ve nefsi olarak ikiye ayırarak ilâhî kelâm söz konusu olduğunda ilkinin yaratılmış ikincisinin ise yaratılmamış olduğunu savunmuşlardır. Bk. Muhammed Coşkun, "Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsi Tartışmasının Hermenötik Uzantıları," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2018, cilt: LIX, sayı: 1, s. 68.

177 Tartışmayı Râzî'nin tefsirinden takip etmek için bk. Râzî, *Mefâtîh*, 2: 283.

Allah Teâlânın kelâmı ezelidir ne var ki öğretme ve anlatmadaki hikmet ilâhî hitabın, muhatapların zamanla kayıtlı olmalarını dikkate almayı gerektirmiştir. Bu nedenle, (haberin) ulaşma zamanından önce vuku bulan her şey geçmiş zaman kipiyle, (haberin) ulaşma zamanından sonra vuku bulacak şeyler ise gelecek zaman kipinde dile getirilmiştir. Söz gelimi, "…*Andolsun ki Mescid-i Haram'a gireceksiniz*…" (el-Feth 48/27) ve "…*İnkâr edenlerin kalplerine korku salacağız*." (Âl-i İmrân 3/151) gibi âyetlerde durum böyledir. (Zaten bunun aksi de düşünülemez) çünkü aksi taktirde anlaşma ve konuşma düzeni bozulurdu. Örneğin son âyette kullanılan "Korku salacağız" ifadesinin gelecek zaman kipinde olması, ezel açısından değil, muhatapların o anki zamansallıkları açısından anlam ifade eder. İfadenin gelecek zaman bildirmedeki maksadı âyetin iniş zamanı dikkate alınarak anlaşılabilir.[178]

Müfessirin, ilâhî sözün mahiyetine dair bu açıklamalarının ardından bu sözün insana nasıl ulaştığı meselesi üzerinde durulabilir. Nîsâbûrî, vahyin ilâhî kaynaktan Hz. Cebrâil'e intikali konusunda Râzî'nin görüşlerine başvurur. Buna göre vahyin inzali genel anlamda, Hz. Cebrâil'in semada Allah'ın kelâmını işitmesi ve işittiklerini Hz. Peygamber'e aktarmasından ibarettir. Buradaki inzal; "Nezelet risaletü'l-emiri mine'l-kasr / emirin mektubu saraydan indi." kullanımındaki gibidir. Ortada mektubun inmesi falan yoktur aslında ama mektubu işiten (halk) alt kademeden olarak üst bir makamdan gelen içeriğe muhatap olmaktadır. Bu durumda iletişim de yukarıdan aşağı inmek (inzâl) şeklinde tezahür etmektedir. Bu inzal tasavvurunda Hz. Cebrâil'in ilâhî kelâmı aslî kaynağından nasıl aldığı da başka bir problem konusudur. Müfessire göre, Allah'ın, kelâmını işitmesi için Hz. Cebrâil'de özel bir kulak yaratması ve sonrasında ona ezeli kelâmı ifade etme kudreti bahşetmesi olasıdır. Diğer bir ihtimale göre de Allah Teâlâ Levh-i Mahfuz'da bu özel lafızlarla kitabını yaratmış ve Hz. Cebrâil de onu okuyup ezberlemiş olabilir. Bunların dışında Allah Teâlânın bu özel dizgiyle parça parça sesleri belli bir cisimde var etmesi ve Hz. Cebrâil'in bunları oradan alması ve aldıktan sonra Cenâb-ı Hakk'ın onda, bu seslerin kadim kelâmın (ilâhî mesajın) anlamını ileten ifadeler olduğuna dair zaruri bir bilgi de yaratmış olması da mümkündür.[179]

Konuyla ilgili diğer bir mesele de Hz. Cebrâil'in aldığı vahyi Hz. Peygamber'e aktarmasıdır. Çünkü Kur'ân'ın nüzûlünün yirmi üç küsur sene devam etmesine karşın bazı âyetlerin Kur'ân'ın inişinin Kadir gecesi ve Ramazan'da gerçekleştiğine dair beyanları ilk dönemlerden itibaren dikkat çeken bir konu olarak varlık gösterir. Zerkeşî'nin aktardığına göre konuyla ilgili görüşler üç başlık altında toplanmaya müsaittir: (i) Kur'ân, Kadir gecesinde tek seferde Dünya semasına indirildi, sonrasında, 20 veya 23 yahut 25 yıllık bir zaman diliminde parça parça (müneccemen) indirilmiştir. (ii) Her yılın Kadir gecesinde, o sene Hz. Peygamber'e peyderpey indirilecek âyetler dünya semasına topluca indirilmiştir.

178 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 151.

179 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 146. Konuyu *Mefâtîh* metninden takip için bk. Râzî, *Mefâtîh*, 2: 277.

(iii) Kur'ân'ın Kadir gecesinde indirilmesi o gece indirilmeye başlaması anlamındadır; nüzûl böyle başlamış sonrasında muhtelif vakitlerde inmeye devam etmiştir. Zerkeşî'nin aktardığına göre âlimlerin çoğu ilk görüşü kabul etmişlerdir. Hâkim'in *Müstedrek*'inde, *Sahihayn*'ın şartlarına göre de sahih bir rivayette aktardığına göre İbn Abbas şöyle demiştir: "Kur'ân Dünya semasına tek seferde indi, sonra (Hz. Peygamber'e) inişi yirmi yıl sürdü."[180] Nîsâbûrî'ye göre, Kur'ân'ın nüzûl döneminde yaşayan insanların faydasına (mesalih) olarak peyderpey indirilmesi vakıasıyla Kur'ân'ın Ramazan ayında indirilmesi arasındaki işkal, âyette zikredilen indirmenin "İndirilmeye başlama" anlamına gelecek şekilde anlaşılmasıyla aşılabilir. O, bu yaklaşımıyla üçüncü görüşü tedavüle sokmuş görünür. Ancak müfessir ikinci bir görüş olarak bu gecede Dünya semasına ardından parça parça (tencîm) Hz. Peygamber'e indirildiğine dair meşhur görüşü de aktarır. Hatırlanacağı üzere tefsirin klasik çağlarında Şa'bî ve Kurtubî gibi müfessirler, yakın dönemde Muhammed Abduh, Cemaleddin el-Kasımî, Reşid Rıza, Ferid Vecdî, Mustafa Merağî, Tahir b. Aşur, Seyyid Kutub, İzzet Derveze, Muhammed Esed ve Süleyman Ateş gibi tefsir bilginleri bu görüşü çeşitli açılardan eleştirerek tercihe şayan bulmamışlardır.[181] Müfessir en azından kendinden önceki eleştirilerden haberdar olarak, Kur'ân'ın Dünya semasına tek seferde indirilmesindeki hikmeti izah etmeyi dener. Müfessire göre bu inişte Dünya semasının sakinleri olan meleklere dönük bir maslahat gözetilmiş olabileceği gibi vahyi daha yakın bir yerden bekliyor olması açısından Hz. Peygamber'e dönük bir fayda da düşünülebilir. Belki de bu inişte, vahyi indirmekle vazifeli Hz. Cebrâil'e dönük bir fayda da olabilir. Özellikle de oluş ve bozuluş âleminin özel olarak da insan türünün işlerini çekip çeviren faal akılla Hz. Cebrâil'i özdeşleştiren felsefecilerin görüşüne göre böyledir.[182] Kur'ân'ın tek seferde değil peyderpey inmesinde ise muhatapların maslahatı gözetilmiştir. Zira tek seferde inmesi birçok sorumluluğun aynı anda üstlenilmesini gerektirecekti.[183]

1.2. Kur'ân'ın Mahiyeti ve Korunmuşluğu

Allah Teâlânın insanlara son mesajı Kur'ân, Hz. Muhammed'e indirilmiş, ondan tevatürle yani şüpheye mahal bırakmayacak kesinlikte nakledilmiş, Mushaflarda yazılı olan kitabın adıdır.[184] Tanımda hususen belirtildiği gibi Kur'ân'ın naklinde tevatür şartı vardır, bir metnin Kur'ân'a aidiyetini belirleyen şey tevatürdür. Bu, tevatürle nakledildiği sabit olmayan müdrec ve şaz kıraatlerin Kur'ân'dan olmadığı anlamına gelir. Öte yandan bazı tarihsel kayıtlar şahsi Mushaflarda bazı sûrelerin bulunmadığına dönük

180 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 228.

181 Bk. İhsan Kahveci, *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhü'l-Ğayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE., Doktora Tezi, 2001, s. 82.

182 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 501.

183 Nîsâbûrî, *Garâib;* 2: 530.

184 Bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 253.

birtakım aktarımlarda bulunur. Müfessir aynı ölçüyü burada tatbik ederek bu rivayetler karşısında temkinli davranır. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un Fatiha ve Muavvizetyn'i Kur'ân'dan kabul etmediğine dair haber müfessire göre doğrudan yalan bir haberdir; çünkü bu sûrelerin Kur'ân'dan olduğu tevatürle kesinlik kazanmıştır. Hâl böyleyken İbn Mes'ûd gibi birisi hakkında böyle düşünmek olası değildir.[185]

Kur'ân-ı Kerîm sûre ve âyetlerden müteşekkildir. Tefsirin müstakil olarak bir mukaddimesi bu terimlerin anlamlarını açığa çıkarmayı hedefler. Müfessirin verdiği bilgiye göre Mushaf, kitap ve Kur'ân aynı anlamı karşılamak üzere kullanılabilen kelimelerdir. Bunlardan Mushaf, sahifelerin (suhuf) kendisinde toplandığı şey/yer/mekândır. Sahife ise kâğıt ve deri türünden, üzerinde yazı olan malzemenin adıdır, mishaf şeklinde de isimlendirilebilir. Hz. Ebû Bekir, Kur'ân'ı cem ettikten sonra sahâbeyle istişare etmiş ve toplanan malzemeye Mushaf adını vermiştir.[186] Kitap, ke-te-be fiilinden mastardır. Bir manaya delalet eden harflerin birbirine eklenmesi, bir araya gelmesi anlamına gelir. Çünkü bu kök, temel anlamı itibarıyla "Bir araya gelme (Cem')" anlamını içkindir. Kur'ân-ı Kerim ise Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya, İncil'in Hz. İsa'ya, Zebûr'un Hz. Dâvûd'a indirilen kitapların özel adları olması Hz. Peygamber Aleyhisselâma indirilen vahiy mecmuasının özel adıdır. Hemzeli ve hemzesiz kökten türediğine dair iki görüş vardır. Müfessirin aktardığına göre kelimeyi hemzeli kökle ilişkili görenler çoğunluktadır. Bu durumda vezni, kurbân kalıbında olduğu gibi fu'lân veznidir. Bu iştikakta kök; toplanma ve bir araya gelme anlamlarında kullanılır. Kadınların adet dönemi için kur' kelimesinin kullanılması da kelimenin bu anlamıyla ilişkilidir; çünkü hayız kanı bu vakitte toplanır. Yine, karaeti'l-maü fi'l havzi / Su havuza toplandı kullanımı kelimede yüklü bu anlamı görmeyi mümkün kılar. Kur'ân bu kökten türemiştir çünkü Kur'ân (parçaları) birbiri ardına iner ve birbirine eklenir böylece önce inenlerle sonra inenler *bir araya toplanır.* İşte bu toplanan yekuna Kur'ân denir. Yahut sûreleri bir araya topladığı için de Kur'ân denmiş olabilir. Nitekim, "*Şüphesiz onu, toplamak ve (senin kalbine) bir araya getirmek bize aittir*." (el-Kıyâme 75/17) âyetinde *Kur'ân* kelimesi bu anlamda kullanılmıştır, çünkü "Okudum/kara'tü" demek aslında "Harfleri bir araya getirdim." demektir. Diğer yaklaşıma göre ise Kur'ân kelimesi hemzesiz kökten türemiştir. Bu, Mekkelilerin tercih ettiği okuyuş şeklidir. Bu okuyuşa iki şekilde ulaşılır. İlkine göre kelime yine hemzeli köktendir ama okurken hemzede tahfîf uygulanır. Diğerine göre kelime, ka-ra-ne kökündendir ve fuâl kalıbındadır. Bu durumda nun harfi kelimenin aslından kabul edilir. Kelime köken itibarıyla "Yaklaşmak" anlamındadır. Kur'ân'a bu ismin verilme sebebi ise, sûre ve âyetlerin birbirine yakın olması sebebiyledir. Müfessirin üçüncü sırada aktardığına

185 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 92.

186 Bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Ḳurʾân", 3.

göre Kur'ân, herhangi bir iştikaka dayanmaz, son vahiy mecmuası için özel olarak vaz' olunmuştur, tıpkı Tevrat ve İncil gibi özel isimdir.[187]

Müfessirin özel olarak mukaddimeye taşıdığı bir diğer terim sûredir. "Şan, şeref, üstün makam ve derece" anlamına gelen[188] sûre kelimesinin kökeni de Kur'ân kelimesinin iştikakında olduğu gibi ihtilaflıdır. Hemzeli yahut hemzesiz kökten geldiğine dair iki görüş bulunur. Çoğu âlime göre kelime hemzesiz köktendir. Buna göre sûrenin anlamı şöyledir: Sûre, birbirine eklenerek bir yekûn oluşturan âyetlerin tamamlanarak Allah'ın dilediği uzunluğa varmasıdır. Sonra sûrelerin araları besmele ile ayrılmıştır. Bu açıdan sûreler başı sonu belli Kur'ân pasajlarıdır. İştikakı sûr kelimesinden de geliyor olabilir. Bu durumda kelime "Bina ve şehrin surları" anlamına gelir. Çünkü sûr denen yapıda taşlar bir araya gelerek üst üste binmiş, neticede istenilen yüksekliğe ulaşmıştır. Kur'ân sûreleri de bunun gibi Allah'ın istediği uzunluğa ulaşan Kur'ân âyetlerinden oluşur. Diğer iki ihtimale göre kelimedeki "yükseklik" ve "kuşatıcılık" anlamı dolayısıyla Kur'ân pasajlarına sûre adı verilmiştir. Hemzeli kökten türediğini söyleyenlere göre kelime es'eradan gelir. أسأرت في الإناء سؤرا / Es'artü fi'l-inâi sü'ran ifadesinin anlamı "Kapta bir fazlalık bıraktım" anlamına gelir. "Hayvanların artığı (sü'rü'd-devâb)" tabiri de buradan gelir. Sûrenin bu kökten gelme sebebi ise her sûrenin Kur'ân'nın müstakil bir parçası olması sebebiyledir.[189] Bunun dışında müfessir Kur'ân sûrelerinin kendi içinde sınıflandırılması için de mukaddimede müstakil başlık açmıştır. Buna göre sûreler, *es-seb'u't-tuvâl*, bunlar, Fatiha'dan sonra gelen ve sonuncularını el-Enfâl ile birlikte et-Tevbe'nin teşkil ettiği sûre gurubudur. Son iki sûre yerine Yûnus sûresini yedinci kabul eden bir görüş de vardır. Bu yedi uzun sûreyi takip eden yedi sûreye *mesânî* denir. Diğer bir sûre gurubuna *miûn* adı verilir. Bu sûreler, el-İsrâ (Benî İsrâîl) sûresinden el-Mü'minûn sûresine kadar olan kısımdır, yüz civarında âyetten oluştukları için bu adı almışlardır. *Mîun* ve *mesânî* sûrelerinin zikredilenin tam tersi olduğunu aktaran bir görüş de vardır. Bundan sonra tâsînler (tevâsîn) ve hâmîmler (havâmîm) gelir. İbn Abbas'ın aktardığına göre her şeyin bir özü vardır, Kur'ân'ın özü de hâmîm diye başlayan sûrelerdir. Bundan sonra mufassal sûreler gelir, bunlar, hâmîmlerden sonra başlayıp, Kur'ân'ın sonuna kadar olan sûreleri kapsar; çünkü bunlar çok uzun olmayan ve besmele ile ayrılmış (mufassal) sûrelerdir. Ancak bu sûreler kendi içinde de özel adlandırmalara konu olmuşlardır. Söz gelimi tesbih lafzı ile başlayan sûrelere *el-müsebbihat*; el-Kâfirûn ve el-İhlâs sûrelerine *mukaşkişetân*,[190] el-İhas, en-Nâs ve el-Felak sûrelerine *el-muavvizât*; en-Nâs ve Felak sûrelerine ise

187 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 29.

188 Bk. Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihah: Tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgaffat Attar, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melaâyîn, 2: 690.

189 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 29-30.

190 Müfessirin aktardığına göre bu sûreler insanı şirk ve nifaktan uzak tuttuğu için bu isimle anılmışlardır. Kaşkaşehu ifadesi "Onu uzaklaştırdı, kovdu" anlamındadır. Anlaşıldığı kadarıyla Türkçe'de kovmak ve uzaklaştırmak anlamında kullanılan "Kışkışlamak" tabiri de bu kökle ilgilidir.

muavvizeteyn denilmiştir.[191] Sûrelerin Hz. Peygamber'e inişi parça parça olabildiği gibi tek seferde inen sûreler de azımsanmayacak kadar çoktur. Öte yandan sadece Hz. Cebrâil'in indirdiği sûrelerin yanında daha geniş melek topluluklarıyla (müşeyyean) indirilmiş sûrelerden de bahsedilmiştir.[192]

Âyet kelimesi bir gurup âlime göre, bir fasıla gelinceye kadar (anlamca) birbirine bağlı sözlerden oluşan Kur'ân parçalarıdır. Bu sınırlar ise vahyin bildirmesiyle (tevkîfî) sabit olur. Diğer bir görüşe göre âyet "Alâmet" anlamına gelir, çünkü o, önceki ve sonraki kısımlardan ayrılmakla (infisal) kendisine işaret eder. Bir diğer yaklaşıma göre ise âyet, "Harfler topluluğu" anlamına gelir. Harace'l-kavmu bi-âyetihim kullanımı "Kavim, her şeyleriyle çıktı, arkalarında bir şey bırakmadı" anlamındadır.[193] Bir diğer görüş kelimeye el-acîbe yani "Dikkat çekici ve ilginç" anlamı yükler çünkü âyetler insan sözlerinden farklılıklarıyla gerçekten de dikkat çekicidir.[194]

Yukarıda görüldüğü üzere "Kitap" denildiğinde Müslüman dünyada yaşayanların aklına Kur'ân gelmektedir. Müfessir, Kur'ân'da yer alan "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" ve benzeri ifadelerde yer alan kitabın, öncelikle, bütün âlemin ahvalini ayrıntısıyla barındıran Levh-i mahfuz olarak anlaşılmasını daha sağlıklı bulur. Ama diğer bir ihtimale göre bununla Kur'ân da kastedilmiş olabilir. Zaten inananlar nezdinde "Kitap" denildiğinde akla ilk gelen anlam da budur.[195] Müfessire göre bu yaklaşıma, Kur'ân'da matematik ve diğer ilimlerin tafsilatına yer verilmediği ve onda mezheplerin usul ve füru ilimlerine dair delillerin mevcut olmamasından hareketle itiraz edilemez. Çünkü "Eksik bırakmadık." ifadesinin karşılığı olan tefrit, ancak yapılması zorunlu olan şeyler için kullanılır. Kur'ân'da ise zikri gerekli bir husus terkedilmiş değildir. Bu noktada Kur'ân'dan beklenen, usul ve kanunları vazetmesidir; sayısız ve sınırsız ayrıntıları değil. Kur'ân'da her bir ilmin esasını bulmak mümkündür.[196] Bu da Kur'ân'ın kıymet ve şerefinin bir göstergesidir. Söz gelimi, "…*Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez*." (el-A'râf 7/31) âyeti tıbbın; "…O*, hesap görenlerin en çabuğudur*." (el-En'âm 6/62) âyeti hesap ilimlerinin; "*Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz*

191 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 33-34.

192 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 46.

193 Bu iştikakın âyet lafzı için düşünülmesinin izahını müfessir yapmasa da bu ilginin, âyetin iki fasıla arasındaki harfleri istisnasız kuşatıyor olması yönüyle kurulduğu anlaşılmaktadır.

194 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 30.

195 Râzî âyette zikredilen kitaptan Kur'ân'ın anlaşılmasını tercihe daha şayan bulur. Nîsâbûrî'nin "İnanların aklına bu bağlamda kitap zikredildiğinde Kur'ân gelir" ifadesi Râzî'nin şu ifadelerinden referans alıyor olmalıdır: Kitap kelimesinin başındaki elif lâm, tekil ismin başına geldiğinde daha önceden zihinde bilinen bir şeyle ilişkili olur. Müslümanlar nezdinde Kitap denildiğinde zihinde beliren anlam da Kur'ân'dan başka bir şey değildir. Dolayısıyla buradaki kitaptan Kur'ân'ın anlaşılması gerekir. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 12: 526.

196 Nîsâbûrî'den kaç asır sonra yaşayan bir müfessir olarak Elmalılı'nın şu ifadelerinde de aynı espriyi bulmak mümkündür: Ulûm-i İslâmiyenin mevzû-i umumîsi ferden ve cem'an nüfûs-i insaniye olup mebadisi de kâinatın tabakat-ı sâiresine müteallik 'ulûm ve fünûndur. İş bu mevzû'-i umûmî mevzû'-i Kur'ân demek olduğundan ulûm-i İslâmiyenin cins-i âlîsi de ilm-i Kur'ân'dır. Bunun için Kur'ân'da rûh-i beşeriyete dair ma'ârif-i ledünniye esas olarak musarrah diğerleri mebâdî olarak mermuzdur." Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, İstanbul: Klasik, 2019, s. 191.

çevir." (el-A'râf 7/199) ifadesi ahlâk ilminin temeline (asl) işaret eder. Yine, dinin temel delilleri olan sünnet, icma ve kıyasın hepsi kitaba dayanır. "…*Peygamber size ne verdiyse onu alın; size neyi yasakladıysa ondan da kaçının...*" (el-Haşr 59/7), "*Kim, kendisine hidâyet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, müminlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız*…" (en-Nîsâ 4/115), "…*Ey akıl sahipleri! İbret alın*." (el-Haşr 59/2) âyetlerinde bu delillere işaret vardır. Bir yaklaşıma göre, Kur'ân zaten bütün hükümlerin açıklamasını tekeffül etmiştir; çünkü teklifte asıl olan *berâat-i zimmettir*; sorumluluğun gerçekleşmesi için harici bir delile ihtiyaç vardır. Dolayısıyla, Kur'ân'da mutabakat, tazammun ve iltizam yollarından biriyle zikredilmeyen hükümlerin tamamı ya yükümlülük doğurmayacak ya da eşyada asıl olan mübahlıktır kaidesi gereğince mübah kapsamında kalacaktır.[197]

Kur'ân temel maksadı itibarıyla insanları hedef aldığı için son tahlilde insanı, duygusal ve sosyolojik yatkınlıklarının ürünü olan inanç ve düşüncelerden koparak sınırlarını ve muhtevasını kendi tayin ettiği makbul bir akide setine ve buna uygun amellere çağıran bir kitaptır. Müfessirin ifadeleriyle aktarılacak olursa Kur'ân'da üç konu mütemadiyen gündemde tutulur ve bu konular birbirleriyle iç içe bulunur: Tevhit, ahkam ve kıssalar. Müfessirin açıklamalarına bakılırsa bunları iki ana konu olarak da düşünmek mümkündür. Çünkü kıssaların amacı ya inanç ilkelerini iyice pekiştirmektir ya da ilâhî teklif ve hükümlerin bağlayıcılığı konusundaki güçlü vurgudur.[198] Müfessir işârî yorumlara yer verdiği kısımda Kur'ân'da hiçbir şeyin eksik bırakılmamasına şu anlamı yükler: Allah'a giden yolda emirler, nehiyler, serbestiler ve adaplar açısından insanın iç ve dış dünyası için hiçbir şey ihmal edilmiş değildir.[199]

Kur'ân bu olgu göz önünde bulundurulduğunda en azından nüzûl dönemi için "anlaşılabilir" bir metindir. Çünkü neticede, bir topluma kendi dillerinde hitap etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın sırlarla örülü, ezoterik bir muhtevaya sahip olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu açıdan gerekli yeterliliği sağlayanlar için Kur'ân mesajının -çoğunluğu itibarıyla- anlaşılabilir olduğu söylenebilir. Ne var ki bu kabul, en azından gelenekte, Kur'ân metninin, bütün anlam içerikleri ve söz sahibinin kastı cihetiyle kuşatılabilir olduğu şeklinde bir kabule dönüşmüş de görünmez. Nîsâbûrî'nin yaklaşımı da bu doğrultuda değerlendirmeye müsaittir. Müfessir, haberi sıfatların te'viline dair konuştuğu bir pasajda, İbn Abbas'ın Kur'ân ve anlaşılma kademeleriyle ilgili meşhur sınıflandırmasına başvurur. Buna göre Kur'ân'ın inzalinde dört kademe bulunur: (i) Hiç kimsenin cehaleti sebebiyle bilmemekte mazur görülemeyeceği kısım, (ii) âlimlerin bilip tefsir ettikleri kısım, (iii) Arap dilinin imkânlarıyla

197 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 76.
198 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 12.
199 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 82.

anlaşılabilecek kısım, (iv) ancak Allah Teâlânın bileceği kısım.[200] Aslında konu vahiy tasavvuruyla doğrudan alakalı görünür. Çünkü üzerinde konuşulan metin Allah kelâmıdır. Müfessire göre Allah'ın kelâmı ile insanların kelâmı arasındaki fark aslında Allah ile insan arasındaki fark kadardır.[201] Her bir âyetin zahiri ve bâtını olduğunu söyleyen hadis rivayeti de müfessir tarafından bu bağlamda kullanılmıştır. Müfessire göre zahir, din bilginlerinin bilgisine sahip olabilecekleri kısımken bâtın, onlara kapalı olup bilgisi Allah Teâlâya havale edilen kısımdır.[202] Bu açıdan ilâhî kelâmın anlamlarının insan tarafından tüketilebilir olduğunu söylemek de klasik anlayış için imkân dahilinde görünmez; ama bu Kur'ân'ın muhatapları tarafından anlaşılmadığı gibi bir kabulü sonuç verecek şekilde değerlendirilmemiştir.

Nîsâbûrî'nin "*Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır…*" (el-En'âm 6/115) ifadesi bağlamında söyledikleri de Kur'ân'a bakışını tespit imkânı verir. Buna göre Kur'ân Hz. Peygamber Aleyhisselâmın doğruluğuna yeterli bir delil olma cihetinden kusursuz bir metindir. Yahut bu tamlıktan, sorumlu olan insanın kıyamete kadar ilim ve amel açısından ihtiyaç duyacağı her bir şey konusunda noksanlık barındırmaması da anlaşılabilir. Bir diğer ihtimale göre bu tamlık Allah'ın hükümlerinin ezeli kaynağına böylece de değişmezliğine işaret eder.[203] Anlaşıldığı kadarıyla müfessire göre vahyin tamlığından üç şey anlaşılmaktadır. Birincisi Kur'ân'ın i'câzına dairdir: Vahiy, sahip olduğu lafzi manevi imtiyazlarla mucizedir ve bu açıdan Hz. Peygamber'in peygamberlik iddiasını doğrulama konusunda yeterlidir. İkinci olarak Kur'ân kıyamete kadar bütün insanların hidâyet bulmaları için gerekli bilgiyi taşımakta olup onlar için gerekli pratikleri de vazetmektedir. Son olarak Allah'ın hükümleri ezelidir, bu hükümlerde bir değişiklik vuku bulmaz. Müfessir ifadenin son kısmında, tamlığın hâli olarak yer alan doğruluk ve adalet kelimelerinden hareketle Kur'ân'ın içeriğinin iki kapsamda mütalaa edilebileceğini söyler: Haber ve teklif. Buna göre Kur'ân'da yer alan bütün ifadeler haber ve yükümlülük bildirir. Haber, Allah Teâlânın varlığı yahut yokluğu hakkında bildirimde bulunduğu şeylerdir. Söz gelimi, O'nun zatından; her şeye güç yetiren, bilen ve işiten gibi sıfatlara sahip olmasından Allah Teâlâyı en mükemmel sıfatlarla tanıtan ve O'nu her türlü eksiklikten uzak tutan tüm anlatımlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Ayrıca Allah'ın fiilleri, gökleri ve yeri nasıl yönettiği, maddi ve manevi âlemleri nasıl idare ettiğiyle ilgili açıklamalar; vaad (verdiği sözler), vaid (uyarılar), sevap ve ceza gibi hükümler; Allah'ın isimleri, peygamberlikle ilgili konular, mucizeler, öldükten sonra diriliş, kıyamet halleri, cennet ve cehennem ehlinin durumları ile geçmişe ve geleceğe dair verdiği haberler de bu çerçevede yer alır. Teklif ise Cenâb-ı Hakk'ın kullarına yönelttiği bütün emir ve nehiylerini kapsar. Emir

200 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 580.
201 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 4.
202 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 25.
203 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 150.

ve yasağa muhatap olan kulların melek, insan yahut şeytan olması arasında bir fark olmadığı gibi bu bildirimlerin, İslâm şeriatında yahut önceki peygamberlerin şeriatlarında yapılmış olması arasında yahut gaybi alemlerin sakinleri olan mukarreb meleklerin uyması gereken kurallar manzumesi olarak vazedilmesi arasında bir fark yoktur. Buradan hareketle müfessir şu tespiti yapar: Allah Teâlânın sözleri haber kabilinden olduğunda dosdoğrudur (sıdkan), yükümlülük bildirdiğinde ise adalete tamtamına uygundur (adlen).[204]

Kur'ân'ın muhtevasına dönük düşüncesi böyle olan Nîsâbûrî, onun fiziki olarak intikali konusuna da değinmektedir. Vahiy mecmuası Hz. Peygamber döneminde kayıt altına alınıyordu. Bir âyet ve sûre indiğinde o, vahiy katibine gelen vahyi nereye yazması gerektiğini söylüyordu. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre, kendisine bir sûre indirildiğinde Hz. Peygamber "Bu sûreyi falan meselelerden bahseden kısma yerleştirin" şeklinde talimat veriyordu. Öte yandan müfessir henüz Hz. Peygamber hayattayken Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]), Muaz b. Cebel (ö. 18/639) ve Zeyd b. Sabit (ö. 45/665 [?]) gibi sahâbîlerin hususi Mushaflara sahip olduklarını belirtir. Ne var ki bu Mushaflar bütün Kur'ân muhtevasını iki kapak arasında bir araya getirmedikleri gibi sûre sıralamaları da değişkenlik gösterebiliyordu. Müfessire göre bunun sebebi, bu kimselerin seriyelere katılma vb. durumlarda yani kendileri Hz. Peygamber'in yanında bulunmadıkları esnada vahyin gelmeye devam etmesidir. Böylesi durumlarda bu kimseler vahyin yazımını ancak Medine'ye döndükten sonra yapabilmişlerdir. Bunu da ancak kolaylarına geldiği şekliyle yaptıkları için bazı Kur'ân pasajları arasında takdim-tehir durumu meydana gelmiştir. Hz. Peygamber döneminde Kur'ân malzemesinin toplanması şahsi Mushaflarla da sınırlı değildi. Yazma gereği duymayıp gelen bütün vahyi ezberleyenler olduğu gibi -zaten nesep ve şiir ezberi Arapların alışageldiği bir durumdu- kürek kemikleri ve hurma kütüklerine yazanlar da vardı. Kur'ân'ın derlenme ihtiyacı Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ensar ve Muhacirin çeşitli şehirlere dağılması ve savaşlarda çok sayıda hafızın şehit olması sebebiyle gündeme gelen bir vakıadır.[205] Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Hz. Ebû Bekir döneminde bir araya toplanması ve Hz. Osman döneminde Mushaflar hâlinde çoğaltılması süreçlerini ayrıntılı olarak aktarır. Müfessire göre Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân malzemesini toplamaktaki amacı Kur'ân'ın zayi olmasını engellemekti. Ama o, insanları Kur'ân'ı tek bir harf üzere okumaya icbar etmemişti. Onun döneminde Müslümanlar, kendilerine Hz. Peygamber'in ve sahâbenin okuttuğu gibi okumayı sürdürüyorlardı. Bu durum, Hz. Osman dönemine kadar böyle devam etti, o Müslümanları tek bir Mushaf ve tek bir harf üzere topladı. İmam Mushaf'ın kendisine nispet edilme sebebi de budur.[206]

204 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 150-151.
205 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 27-28.
206 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 27-28.

Bilindiği üzere ilk Mushaflar etrafındaki tartışmalı konulardan birisi imla meselesidir; çünkü bazı kelimelerin yazılışında lafız-okuyuş intibakının dışına çıkılmış bazen de aynı kelimeler farklı biçimlerde yazılmıştır. Literatürde "Resmü'l-Mushaf, hicâü'l-Mushaf ve er-Resmü'l-Osmânî" gibi kullanımlarla atıf yapılan konu süreç içerisinde daha ziyade "Resm" terimi ile ifade edilir olmuştur.[207] Müfessir yedinci mukaddimesini tamamen bu konuya ayırır ve Kur'ân'da asılları aynı olduğu hâlde birbirinden farklı yazılan kelimeleri uzun uzadıya (tam yedi sayfa boyunca) zikreder.[208] Müfessir, Mushaf yazımından kaynaklı kelimelerin (hecâü'l-Mushaf) en yaygın yazım farklarına dair bu bilgileri verdikten sonra harekelere dair selef imamlarının Mushaflardan naklettikleri farklılıklara yeri geldiğince dikkat çekeceğini beyan eder. Bu kelimeler Mushaf'ın imlasında farklı şekillerde yazılmış olsalar da (okunuş ve anlam açısından) asılları tektir. Çünkü sahâbe dönemindeki Mushaf yazıcıları bir kelime için iki farklı yazım şeklini câiz görüyorlardı. Bu sebeple bir kısmını bir tarzda diğer kısmını başka bir tarzda yazmak suretiyle iki tavrı da uzlaştırmış oldular ama çoğunu da asıl tercih edilen yazım şekline göre kaydettiler. Mushaf'ta yazılı olan her kelime, kendine has bir yazım esasına göre kaydedildiği için dildeki başka kullanımların ona kıyası geçerli değildir çünkü kendi dışındaki dilsel kaynaklar, sürekli tedavülde olan bir metin olarak Kur'ân'daki kullanımları ilzam edemez. Müfessire göre, Mushaf'ın yazım şekline (hecâ) riâyet farzdır; bu yazım şekillerini eleştiren doğrudan Kur'ân'ın okunuşunu eleştirmiş olur; çünkü Kur'ân, bu yazım esaslarına göre okunur. Nîsâbûrî, birtakım âlimleri referans göstererek ana hatlarıyla şu çıkarımları yapar: Mushaf yazımındaki bağlayıcılık, söz konusu yazım farklılıklarının temelde resm-i Osmânî'ye dayanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Hatırlanacak olursa yazım komisyonunun başında, Hz. Peygamber'in vahiy kâtibi, emini ve bu konuda onun duasını alarak özel bilgilere sahip olan Zeyd b. Sabit vardı. Onun bu tür yazım tercihleri, bizim kavrayışımız elvermese bile, gelişi güzel değil, bilakis, derin bir hikmet ve ince bir kavrayış gereğidir.[209] Müfessirin aktarımlarına bakılırsa, Mushaf'ın özgün yazımına (resm-i Osmânî) bağlılık bir gelenek değil aynı zamanda dini bir yükümlülüktür. Öte yandan, resmin, özellikle de kıraat ihtilaflarına kaynaklık teşkil etmesi cihetiyle, Kur'ân metninin delalet örgüsünü şekillendirmesine daha doğrusu çeşitlendirmesine ortam hazırladığı düşünülmüştür.[210]

---

207 Bk. Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mushaf#1 (01.03.2025).

208 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 35-42.

209 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 42-43.

210 Bu noktada İbn Cüzey'in Kur'ân yorumunda farklılığın sebepleri bağlamında ilk sırada kıraat farklılıklarını zikrettiği hatırlanmalıdır. Bk. İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim, Beyrut: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995, 1: 12. Tefsirde kıraat farklılıklarından kaynaklanan ihtilafların mahiyetine dair bk. Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2012; Abdülilah Hûrî el-Hûrî, *Esbabü ihtilafi'l-müfessirin fi tefsiri âyeti'l-ahkâm*, Sûriye: Dârü'n-Nevâdir, 1432/2011, s. 156-186.

1.3. İ‘câzü’l-Kur’ân

Kur’ân Mekke ve Medine dönemlerinde inen âyetlerle inkârcılara meydan okumuş, vahyin kaynağına ve Hz. Peygamber’in doğruluğuna dair şüpheleri karşısında, kendisi gibi bir kitap getirmelerini istemiştir. Bu, bir meydan okumaydı; Kur’ân, muhataplarını kendisi gibi bir kitap getirmeye (el-Kasas 28/49), bunu başaramayacaklarsa hiç değilse sûrelerine benzer on sûre getirmeye (Hûd 11/13) bunda da muvaffak olamazlarsa kendisininki gibi bir sûre olsun getirmeye (Yûnus 10/38) davet ediyordu. Ne var ki bu meydan okuma karşılıksız kalmış ve böylece Kur’ân’ın mu‘ciz bir kitap olduğu ortaya çıkmıştır. Bu açıdan Kur’ân’ın i‘câzı denildiğinde akla öncelikle, muhatapların kendisinin bir benzerini getirmekten aciz kalması gelir. Nüzûl dönemi için i‘câzın ifade ettiği anlam daha ziyade Hz. Peygamber’in Allah Teâlâdan aldığını iddia ettiği sözün doğruluğuyla ilgili görülebilir, zira Bâkıllânî’nin (ö. 403/1013) de belirttiği gibi ümmetin konuya ihtimamı öncelikle nübüvvetin sıhhatini temellendirmek üzere olmuştur.[211] Çünkü Kur’ân bu meydan okumasıyla, “İçinizden biri olan Muhammed’in (a.s.) sözünü; ataların, kahinlerin, şairlerin sözüne benzetiyorsanız, haydi siz de bu sözün bir benzerini getirin bakalım!” dediğinde bu çağrı karşılıksız kalmış ve böylece de vahyin kaynağının metafizik boyutu tescillenmiştir. Tehaddî ile Hz. Peygamber’e gelen vahyin mevsukiyeti tescillenmiş olsa da bu sükûnet ortamı fazla sürmemiştir. Hz. Peygamber’den sonra i‘câz meselesi etrafında pek çok tartışma cereyan etmiştir. Zira İslâm coğrafyasının sınırlarının fetihlerle genişlemesi Müslümanların farklı pek çok kavimle karşılaşması anlamına geliyordu. Bu aynı zamanda İslâm’ın bu coğrafyalarda hâkim din, kültür ve felsefi paradigmalarla yüzleşmesi demekti. Yukarıda kısmen dikkat çekildiği üzere, İslâm’la tanışan kavimlerden Müslümanlığı tercih edenler olduğu gibi kabule yanaşmayanlar ve İslâm karşıtı bir propaganda süreci başlatanlar da vardı. Özellikle Maniheizm ve Brahmanizm gibi Hint kökenli din mensuplarının nübüvvet kurumuna dönük eleştirilerinden Kur’ân da nasibini aldı.[212] Bunlara mülhitlerin Kur’ân karşıtı söylemleri de eklenince nübüvvet karşıtı fikirler İslâm için risk teşkil edecek boyutlara varıyordu. Bu yıkıcı tutumlar karşısında ulema, nübüvvetin ispatı bağlamında delailü’n-nübüvve/a‘lâmü’n-nübüvve ve beşairü’n-nübüvve tarzı eserler kaleme aldıklarında[213] değinmek zorunda kaldıkları temel meselelerden birisi de Kur’ân metninin mahiyetiydi. Bu bağlamda Hz. Peygamber’e indirilen sözün herhangi bir beşer tarafından ortaya konulmasının imkânsızlığını çeşitli veçheleriyle ortaya koymaları gerekiyordu. Kur’ân’ın i‘câz yönlerinin nerede aranacağına ilişkin tartışmalar, zamanla yeni görüşlerin katkısı ve çeşitli yaklaşımlar arasındaki karşılıklı eleştiriler sayesinde “i‘câz teorisi” olarak adlandırılabilecek bir çerçeve ortaya koymuştur.

---

211 Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ‘câzü’l-Kur’ân,* thk. Seyyid Ahmed Sakr, y.y.; *Dârü’l-Meârif*, 2009, s. 8.

212 Bk. Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 98.

213 Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Delâilü’n-nübüvve”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/delailun-nubuvve (05.03.2025).

İ‘câzı lafız ve anlam arasındaki kusursuz uyumda arayan yaklaşımlar etrafında şekillenmeye başlayan araştırmaların zamanla belâgat disiplininin oluşmasına ciddi katkılar sunduğu anlaşılmaktadır.[214] Câhız’ın (ö. 255/869) *el-Beyân ve’t-tebyîn*’i, Rummânî’nin (ö. 384/994) *en-Nuket fî i‘câzi’l-Kur’ân*’ı, el-Hattâbî’nin (ö. 388/998) *Beyânü i‘câzi’l-Kur’ân*’ı, el-Bâkıllânî’nin *İ‘câzü’l-Kur’ân’*ı, Cürcânî’nin *Delâilü’l i‘câz*’ı ve *Esrârü’l-belâga*’sında bu tartışmalar iyice olgunlaştırılmış ve bu müktesebat, Zemahşerî’nin *el-Keşşâf* adlı muhalled tefsirinde başarılı bir şekilde işlenmiştir.[215] Tezin konusu doğrudan i‘câz teorisinin mahiyeti olmadığından, arka plana dair bu kısa girişten sonra Nîsâbûrî’nin i‘câz meselesine yaklaşımına geçilebilir.

Müfessirin i‘câz konusunda belirgin kılmak istediği hususların başında ilâhî kelâmın mahiyeti gelir; çünkü ona göre sözün büyüklüğü kimin sözü olduğuna doğrudan bağlıdır. Meseleye bu açıdan bakıldığında insan sözü ile Allah kelâmı arasındaki fark, her şeyin varlığını kendisine borçlu olduğu zat (vacibü’l-vücûd) ile varlığı bile başkasına muhtaç (mümkinü’l-vücûd) olan arasındaki fark kadardır. Öte yandan bu söz, muhataplarına, bir peygamberle sahtesinin arasını ayırmak için meydan okuma makamında gönderildiği için hariçteki sözlerden büsbütün farklılaşmıştır. Bu edebi üstünlüğü sayesinde Kur’ân, dilde mahareti fevkalade olanları dahi suskuna çevirmiştir.[216] Bu suskunluğun kanıtı ise Kur’ân’a muaraza yapılamamış olmasıdır. Zira Kur’ân, önce tamamının benzerini getirmeye dönük çağrısını[217] daha sonra on,[218] akabinde tek bir sûreye[219] kadar düşürerek meydan okumasını (tehaddî) tekrarladığı hâlde bu çağrı karşılıksız kalmıştır.[220] Zemahşerî’nin daha tefsirinin ilk satırlarında vurguladığı gibi o günkü Arap toplumunda bu işi yapabilecek olanların sayısı “Denizdeki kum kadar çoktu”[221] ama buna rağmen onlar Kur’ân karşısında edebi kabiliyetleri ile mücadele yerine çok daha zorlu yolları denemişlerdir. Müfessire göre bu edebi istidada rağmen Arapların bu çağrı karşısında sessiz kalmaları öncelikle iki meseleyi ispat eder: (i) Vahyin kaynağı Allah Teâlâdır, (ii) Allah ile kullar arasında yaptığı aracılıkta Hz. Peygamber güvenilirdir.[222] Zaten bu meydan okumanın karşılıksız

---

214 Meânî ve beyân ilimleri daima Kur’ân’ı anlamayla doğrudan ilişkili düşünülmüştür. Örneğin Sekkâkî, belâgat ilminin sistematize edilmesinde önemli bir uğrak olan *Miftahü’l-ulûm* adlı eserinde, meânî ve beyân ilimlerinin tariflerini yaptıktan sonra, bu iki ilmin, Kur’ân’ın anlamlarına kuşatıcı bir şekilde ulaşmak isteyenlere muhakkak surette gerekli olduğunu beyan etmiş ve ardından şu cümleyi kurmuştur: Tefsir ilmiyle iştigal ettiği hâlde bu iki ilimde yaya kalana yazıklar olsun! Bk. Sekkâkî, Sirâcuddin Ebû Ya‘kûb Yûsuf, *Miftâhü’l-‘ulûm*, thk. Na‘îm Zarzûr, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987, s. 162.

215 Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/belâgat#1 (29.07.2025).

216 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 4.

217 Bk. el-İsrâ 17/88.

218 Bk. Hûd 11/13.

219 Bk. el-Bakara 2/23.

220 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 4-5. Tehaddînin mahiyeti bağlamında bk. Halil İbrahim Bulut, “Tehaddî Teorisi”, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, ed. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 3: 1400-1412.

221 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 1.

222 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 4-5.

kalması Nîsâbûrî tarafından Kur'ân'ın i'câzının en büyük göstergelerinden birisi olarak kabul edilmiştir.[223]

Kur'ân'ın tehaddîyi en az bir sûre ile sınırlandırmasının bazı tarihsel vakıalar açısından birtakım sonuçları olduğu düşünülmüştür. Rivayete göre Abdullah b. Ebû Serh (ö. 36/656-57) Hz. Peygamber'in vahiy katipliğini yapıyordu. Hz. Peygamber'in yazdırdığı âyet tam "…*Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir!*" kısmına geldiğinde Abdullah b. Ebû Serh Hz. Peygamber kendisine söylemeden bu ifadeyi telaffuz etti, Hz. Peygamber de "Yaz! Bu şekilde inzâl edildi." buyurdu. Bunun üzerine Ebû Serh, "Muhammed kendisine vahiy gelen bir nebi ise ben de vahiy alan bir nebiyim." dedi ve irtidat ederek Mekke'ye kaçtı. Bunun dışında Hz. Ömer'den gelen bir rivayet de aynı şekilde bu ifadelerin önce onun ağzından çıktığını kaydeder. Müfessir bu hadiseyi aktardıktan sonra şu kanaatini paylaşır: Bu hadisede Kur'ân'ın i'câzını sakatlayacak bir durum yoktur çünkü onun dillendirdiği ifade en kısa sûre olan Kevser sûresine denk değildir. Allah'ın meydan okuması ise en azından bir sûre ile sınırlandırılmıştır.[224]

İlgili âyet muaraza çağrısına insanlarla birlikte cinleri de dahil etmiştir. Cinlerin bu noktada durumları literatürde üzerinde ayrıca durulmuş bir meseledir.[225] Müfessire göre ise insanların muarazayı başaramamış olmaları i'câzı ispata yeter, ayrıca cinlerin bunu başarıp başarmadığını bilmeye gerek yoktur. Kaldı ki Hz. Peygamber onların da bu işin altından kalkamadığını haber vermiştir.[226] Hz. Peygamber'in ümmi oluşu da bu bağlamda Nîsâbûrî'nin üzerinde durduğu bir mesele olmuştur. Müfessire göre bunun anlamı, onun vahyi hiçbir muallimden öğrenmediği, hiçbir kitabı okumadığı, kıssacıların ve şairlerin mektebinden geçmediğidir. Kavminin arasında ümmiliği ile kırk yıl yaşamış ve sonra kendisinden tüm zamanların bilgisini muhtevi bu kitap zuhur etmiştir. Bu hadise, gereğince idrak edilirse onun bu bilgileri vahiy yoluyla aldığı konusunda tek bir şüphe olsun kalmaz.[227]

Mucize ile nübüvvet arasındaki ilişki İslâm tarihinde detaylıca tartışılmıştır.[228] Müfessire göre, mucize peygamberin doğruluğunu ispat için gereklidir ama bir peygamberin doğru sözlü olduğunu ispatlamak için art arda mucizeler getirmesine de gerek yoktur; çünkü bu kapıyı açmak, istenilenin tam aksi bir sonuç doğurur: Onun peygamberliği asla ispatlanamaz. Oysa tek bir mucize peygamberin peygamberliğini ispata yeter, daha fazla mucize istemek, ayak direyip inatçılık yapmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Allah Teâlâ Kur'ân'ın mu'cizliğini ortaya koyduktan sonra inatçıların (müşrikler)

223 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 5: 6; 6: 195.
224 Nîsâbûrî, *Garâib,* 5: 112.
225 Bk. Süyûtî, *Mu'terakü'l-akran*, s. 6-7.
226 Nîsâbûrî, *Garâib,* 4: 386.
227 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 198.
228 Bu tartışmaların genel çerçevesi için bk. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf,* 3: 398-530. Çağdaş bir araştırma için ayrıca bk. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

mucize taleplerini onların küfürlerinde nasıl da kararlı olduklarını göstermek için aktarmıştır.[229] Anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'ın i'câzı Hz. Peygamber'e verilen en yetkin mucizedir ve mesajının kıyamete kadar yürürlükte olmasının da yegâne teminatı kabul edilmektedir.[230] Müfessir bu yaklaşımında Kur'ân mesajının evrenselliği ile bizatihi kendisinin mucize makamında olması arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Aksi taktirde haricî bir mucize bir şekilde nüzûl dönemi muhataplarının şahit olduğu bir gerçeklik olarak kalacaktı. Zaten, önceki peygamberlere verilen mucizelerin duyulara hitap eder (hissi) nitelikte, son peygambere indirilen mucizenin ise akla hitap eder (akli) mahiyette olması, son vahyin kıyamete dek tüm insanlığa yönelik evrensel bir mesaj taşımasıyla ilişkilendirilmiştir.[231]

Müfessirin yaklaşımında mucize olarak Kur'ân'ın öne çıkartılması Hz. Peygamber'e hissi, haberi ve akli başka hiçbir mucize verilmediği anlamına gelmez.[232] Müfessire göre Hz. Peygamber'in mucizeleri elbette Kur'ân'la sınırlı değildir, kendisinden bine yakın olağan üstü hâl zuhur etmişti. Ama bunlar arasında Kur'ân'ın yeri çok ayrıdır, tüm bu mucizelere bir kat daha eklenecek olsa Kur'ân yine bunlardan daha büyük bir mucizedir. Nîsâbûrî için bu aynı zamanda Hz. Peygamber'in diğer peygamberler karşısındaki üstün konumuna da işaret eder; zira o, harfler ve seslerden oluşan ama kıyamete kadar geçerli olacak bir mucizeye sahipken diğer peygamberlerin mucizeleri zaman karşısında yenilgiye mahkumdu.[233] Öte yandan mucizenin bağlayıcılık düzeyine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. İ'câzın meydana getirdiği bilginin seviyesini tartıştığı satırlarda Süyûtî'nin İmam Eş'arî'den yaptığı nakle bakılırsa, i'câzdan kaynaklanan bilginin mahiyeti konusunda Araplar ve Arap olmayanlar şeklindeki bir taksimin karşılığı yoktur. Zira, Arapçayı beliğ şekilde konuşamayanlar da diğer etnik unsurlar gibi i'câzın bilgisine istidlâli olarak varacaklardır. Buna karşın i'câzın kalplerinde zaruri bilgi oluşturacağı kimseler de vardır, Eş'arî bunları "Arap dilinin tüm ayrıntılarına ve dilin edebi inceliklerine vâkıf kimseler" olarak saptar.[234] Nîsâbûrî'in belli ifadeleri de bu bağlamda değerlendirmeye müsait görünür. Mesela ona göre i'câz, vehle-i ûlâda fark edilecek bir şey değildir; çok incelikli akıl yürütmelere ve derin araştırmalara bağlı olarak açığa çıkar.[235] Bu ifadeler Eş'ârî'nin yukardaki ifadeleriyle beraber değerlendirmeye müsaittir; zira ana dili Arapça olanlar arasında Kur'ân'daki lafız-anlam ilişkisi üzerinde ayrıntılı araştırma yürütecek kişi sayısı fazla olmasa gerektir.

---

229 Nîsâbûrî, *Garâib,* 4: 390.

230 Fahreddîn er-Râzî; Hz. Muhammed Aleyhisselâmın peygamberliği konusundaki asıl dayanağın Kur'ân olduğundan, diğer mucizelerin nübüvveti ispat bağlamında ancak bundan sonra, tamamlama ve mükemmelleştirme için gündeme getirildiğinden bahseder. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 192.

231 Bk. Bâkıllânî, *İ'cazü'l-Kur'ân*, s. 10; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 90; Süyûtî, *el-Muterak*, s. 1.

232 Bu konu etrafında bir tartışma için bk. Mustafa Sabri Efendi, *Gaybın Önünde: el-Kavlü'l-Fasl,* trc. Muhammet Uysal, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, s. 224-238, 253-276.

233 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 4.

234 Süyûtî, *Mu'terakü'l-akran*, s. 6. Aslında bu kabul en azından mucizenin zaruri bilgi meydana getireceğini iddia eden kelâmcılar nezdinde bir problem teşkil ediyor olmalıdır zira i'câzın zaruri değil istidlâlî bilgi meydana getirdiği kabul edildiğinde bu, onun mucizeliğini zedeleyecek bir kabul olacaktır.

235 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 287.

Bu açıdan diğer etnik unsurların yanı sıra Arapça konuşan geniş halk kitleleri için de i'câzın, zaruri değil iktisabî bilgi ifade edeceği söylenebilir.

Yukarıdaki tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla, müfessirin sahiplendiği i'câz tasavvuru, Kur'ân'ın ilâhî kaynağına, onu taşıyan nebinin sıdkına delalet eden bir mahiyet arz eder. Bu aşamadan sonra araştırılması gereken diğer bir husus da i'câzın Kur'ân'ın neresinde aranacağıdır. Müfessir Kur'ân'ı i'câz konusunda güçlü kılan hususu açığa çıkartmaya çalışırken bağlamına göre farklılık gösteren ifadeler kullanmıştır. Söz gelimi bir yerde vahyin muhtevasını bu kadar güçlü kılan üç hususdan bahseder: (i) İnsanlık tarihine dair verdiği bilgiler, (ii) geleceğe dair verdiği haberler, (iii) bütün insanlar için geçerli olacak şekilde getirdiği hükümler.[236] Başka bir bağlamda ise müfessir Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in doğruluğuna delalet yönlerinin üç başlıkta toplanabileceğini söyler: (i) Fesahat, (ii) Gaybi haberleri ihtiva etmesi, (iii) Çelişki barındırmaması.[237] Kelâmcılardan yaptığı nakle göre onlar Kur'ân'ın çelişkiden uzak olmasını, Kur'ân'ın bunca ilim ve fenni bünyesinde barındırdığı hâlde manaların birbiriyle örtüşmesinde, maksatlarının tam bir uyum içerisinde olmasında ararlar. Üstelik de bu uyum Kur'ân'ın bütün parçalarını kuşatacak bir mahiyettedir. Ebû Müslim el-İsfehanî'nin de dediği gibi, Kur'ân'ın tenakuzdan masun olması ve nazmın kusursuz olması, Kur'ân'ın her bir parçasının i'câz sınırına varmış olmasıyla ilgilidir. Müfessire göre bu olgu önemlidir zira belâgat ve fesahatte zirvede olan bir insan (bırakın Kur'ân gibi bir kitap yazmayı) farklı konuları muhtevi uzunca bir mektup kaleme alacak olsa, cümlelerinde mutlaka düzey farkı açığa çıkar: Bazı cümleleri güçlü ve muhkem bazıları ise nahif ve seviyesiz olur.[238] Müfessire göre tenakuz konusu iyi anlaşılmalıdır, aksi hâlde; "*İşte o gün ne insana ne cine günahı sorulmayacak*." (Rahmân 55/39) ve "*Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız*." (el-Hicr 15/92-93) ile "*Bunun üzerine Mûsâ, asasını attı, bir de ne görsünler, asa açıkça kocaman bir yılan olmuş*." (eş-Şuara 26/32) ve "…(*Mûsâ, değneğini attı). Onu bir yılanmış gibi süratle hareket eder görünce…*" (el-Kasas 28/31) ve benzeri âyetler arasında çelişki gören hata eder. Hâlbuki mesele bu kadar basit değildir zira gereği gibi düşünülür ve tenakuzun zaman-mekân birliği ve bunlar dışındaki şartları göz önünde bulundurulursa bu ifadeler arasında bir çelişkinin olmadığı anlaşılır.[239]

Müfessir her ne kadar literatürde i'câz veçhi olarak gündem edilen bu unsurlara atıf yapsa da aşağıda bizatihi kendi ifadeleri üzerinden de görüleceği üzere bu maddelerin her biri eleştiriye açıktır. Her unsura dönük eleştiri en temelde, "Bu unsurların Kur'ân'ın tamamında düzenli takip imkânı vermemesi ve beşeri metinler arasında da bu evsafta olanlara rastlanılması" şeklinde özetlenebilir. Dikkat edilirse

236 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 4-5.
237 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 455.
238 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 456.
239 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 456.

bu eleştiri temelde iki probleme dikkat çeker: (i) Gaybi haberler ve çelişki i'câz veçhi olarak alındığında Kur'ân'da bunlara teması olmayan pasajların i'câz durumu, (ii) Dili çok yetkin kullanan kimselerin sözleri arasında, tenakuz bulunmayan son derece fasih ifadelere rastlanabilmesi. Bu tür unsurlar i'câz veçhi olarak kabul edildiğinde anılan türde ifadelerin de i'câz kapsamında mütalaa edilmesi/edilmemesi sorunu. Bu tür i'câz eleştirileri aslında ulemayı Kur'ân'ın bütün ifadelerini kuşatıcı ve insanlar tarafından taklit edilmesi imkânsız şey nedir sorusuna yöneltmiştir. Bu noktada öne çıkan ise, yukarıda isimlerine atıf yapılan dilbilimcilerin katkısıyla geliştiği gözlemlenen ama Abdülkâhir Cürcanî'nin emekleriyle olgunluğuna ulaştığı düşünülen *nazım teorisi* olmuştur.[240] Bu teorinin Nîsâbûrî tarafından nasıl alımlandığına bakılabilir.

Müfessire göre Kur'ân lafızları için üç ihtimal düşünülebilir: (i) Bu lafızlar söz ustalarının kelâmı kabilinden tasavvur edilebilir; (ii) onlardan üstün olabilir ama bu üstünlük mucize kabilinden bir destekle (i'câzla) değildir, (iii) evet, üstündür ve bu üstünlük bir mucizeyledir. Nîsâbûrî, Kur'ân için ilk iki ihtimali geçersiz görür. İlki geçersizdir çünkü, Kur'ân'ın bir benzerini getirme konusunda meydan okuduğu muhatapları büyük birer söz üstadıydılar ve onlara gerek tek başlarına gerekse de topluca bu işin üstesinden gelmeleri teklif edildiğinde bunu başaramadılar hem de bunu, yeni gelen mesajı boğmak için canlarını dişlerine takmış, bu uğurda can ve mal harcamakta bir an olsun düşünmedikleri bir zamanda başaramadılar. Üstelik bu adamlar, kibir ve taassupları uğruna, batıl bildikleri şöyle dursun hak bildiklerini dahi reddeden adamlardı. Müfessire göre bunun i'câz ile olmadığını söylemek de olmaz çünkü Kur'ân'ın benzerini getirmeye çağırdığı tek bir sûre fesahatte i'câz sınırlarına varmışsa *tehaddî*den maksat hasıl olmuş demektir. Zira muhataplar, bu mesajın saygınlığını sarsmak için son derece güçlü saiklere sahip oldukları hâlde bunu bir türlü başaramadılarsa bu, ancak o sûrenin i'câzıyla açıklanabilir. Bu zamana kadar yapılamadığı bundan sonra da yapılamayacağı anlamına gelmez şeklindeki bir itirazı da müfessir yersiz bulur; çünkü muarazaya ihtiyaç en fazla meydan okumanın gerçekleştiği ilk zamanlardaydı; bu iş o vakitte olmadıysa bundan sonra da olmaz. Kaldı ki Allah Teâlâ "*Bundan sonra da asla başaramayacaklar…*" (el-Bakara 2/24) buyurarak bunu teyit etmiştir. Özetle değerlendirilecek olursa Kur'ân beşer kelâmından seçkin olanlarla mukayese edilebilecek bir kitap değildir. Sahip olduğu üstünlük doğal yollarla gerçekleşmiş bir üstünlük değil, ilâhî bir üstünlüktür. Bu i'câzın mahiyeti nedir sorusuna müfessirin verdiği cevap, i'câzın "İdrak edilebilen ama dile getirilemeyen çok farklı bir şey (acîb)" olduğudur. Bu; "Sarfe ile, Kur'ân'ın dilde yerleşik üslupların dışında bir üsluba sahip olmasıyla, tenakuzdan uzak oluşuyla, gaypten haber vermesiyle [241]

[240] Cürcânî'nin nazım teorisini geniş bağlamda ele alan bir çalışma için M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, İstanbul: Klasik, 2017,

[241] Nîsâbûrî, genel geçer bir i'câz anlayışı adına nazım teorisine yaslansa da tefsirin muhtelif yerlerinde Kur'ân'ın geleceğe dair haberlerinin vukuunu i'câz bağlamında takdim etmekten geri durmaz. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 114; 4: 212; 5: 412; 6: 147; 6: 327.

açıklanabilecek bir şey değildir."[242] Kur'ân işitildiğinde hissedilen garip duygular, ancak onun üslubu ve kalplerde bıraktığı inkâr edilemeyecek etkiden kaynaklanır. Yoksa, bu etkiyi meydana getiren, Allah'ın insanları Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten alıkoyması değildir. Müfessire göre, i'câz *sarfe*de aranamaz, çünkü bir kimse "Benim mucizem, şimdi elimi kafama koymamdır, siz ise bunu yapmayı deneseniz de yapamazsınız" demiş olsa ve dediği gibi kendi bu fiili yaptığı hâlde insanlar benzerini yapmaktan aciz kalsalar bu vakıada yadırganacak olan, fiilin kendisi değil, insanların nasıl olup da bunu yapamadığı yani iradelerinin alıkonulmasıdır. Dolayısıyla müfessire göre i'câz sarfede aranacak olsa mu'ciz olan Kur'ân değil sarfe olacaktır.[243] Benzer şekilde ilginç bulunan (garib) her üslubu mucize saymak batıl olacağı gibi çelişkiden uzak olan her bir söz ile kahinlerin geleceğe dair sözleri de mu'ciz olmaz, i'câz bunlarda aranamaz. Müfessir bu noktada Kur'ân'ın i'câzıyla Hz. Peygamber'in sıdkı arasındaki ilişkiyi gündeme taşır. Tartışmayı şu soruyla açar: Acaba Kur'ân'ın bir benzerini getirmek noktasında sadece insan ve cinler mi aciz kalmıştır yoksa i'câz, bu noktada durumu bilinmeyen tüm varlıkları kapsar mı? Müfessire göre kati surette ikinci ihtimal tercih edilmelidir çünkü, nübüvvetin sıhhati bununla sabit olduğundan, ilk ihtimal tercih edildiğinde son ilâhî kelâmın bağlayıcılığına sınır tayin edilmiş olur. Oysa (tehaddî ile) sıdkı müsellem olan Hz. Peygamber'in haber verdiğine göre Kur'ân Allah'ın kelâmıdır ve biliyoruz ki kelâm Allah'ın bir sıfatıdır ve O'nun sıfatı ise kemal ve ululukta son haddine varmıştır. Müfessirin bu teorik izahı yapmasındaki amaç zat ile sıfatlar arasında ve buradan hareketle Kur'ân ile kelâm sıfatı arasında bağlantı kurarak Kur'ân'ı Allah ile ilişkilendirmek ve böylece onun yüceliğine vurgu yapmaktır. Zira bu tespitlerinden sonra şu açıklamaları yapar: O hâlde Kur'ân belâgat ve fesahatin zirvesindedir.[244]

Müfessir sonraki ifadelerinde maksadını daha belirgin kılmak adına bu terimlerden ne anlaşılması gerektiğinin izahına koyulur. Buna göre belâgat; konuşanın, cümle yapılarına dair özellikleri kusursuz bir şekilde tatbik etmesi ve benzetme (teşbih), aktarma anlam (mecaz) ve üstü kapalı anlatım (kinaye)

---

242 Râzî de *Nihâyetü'l îcaz*'ında, Kur'ân'ın i'câzının, Nîsâbûrî'nin saydığı konulardaki üstünlüğünde aranamayacağını söyleyerek Kur'ân'ın kendine mahsus fesahatinin üzerinde durulması gerektiğini söyler. Bk. Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz,* thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: Dârü Sadır, 2004/1424, s. 26-28.

243 Literatürde sarfe diye bilinen görüşün Mu'tezile imamlarından Nazzam'a atfedildiği bilinir. Nazzam yukarıda çeşitli vesilelerle gösterildiği üzere, Sünnî i'câz teorisinin ısrarla vurguladığı "Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in sıdkına delalet etmesi" cihetini görmezden gelmiştir. Ona göre Allah Kur'ân'ı, nübüvvete hüccet olarak indirmiş değildir. Aksine Kur'ân diğer kutsal kitaplar gibi helâl ve haram hükümlerini açıklamak üzere indirilmiştir. Arapların Kur'ân'ın bir benzerini getirememesinin sebebi, Allah'ın onları bunu yapabilmekten engellemesi (sarafehum an zalik) ve bunu yapabilecek bilgileri onlardan almasıdır. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 26. Öte yandan Nazzam, i'câz konusunda sarfe teorisiyle beraber tam da Kur'ân'ın geçmiş ve gelecekten haber vermesi cihetini öne çıkarıyordu. Yoksa ona göre, eğer Araplar ilâhî bir müdahale ile engellenmemiş olsalar, belâgat, fesahat ve nazım itibarıyla Kur'ân'ın bir benzerini getirebilirlerdi. Bk. Şehristanî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz, İstanbul: TYEKB, 2015, s. 66.

244 Âlimler, özellikle meânî ve beyân ilimlerine, Kur'ân'ın i'câzını ortaya koyma noktasındaki önemi dolayısıyla, "delâilü'l-i'câz" ismini vermişlerdir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 19.

gibi söz sanatlarını yerli yerinde kullanması cihetiyle özel bir seviyeye ulaşmasıdır. Bu sanat bizde (ilmiye sınıfı) ise meânî (anlam bilim) ve beyân (ifade biçimleri bilimi) ilimlerinin kurallarının bilinmesinden kaynaklanan toplumsal bir meleke (hey'etün içtimaiyyetün) gibidir. Fesahat ise ya anlam yönüyledir yahut lafız yönüyle. Anlam açısından fesahat; sözün karmaşıklıktan (ta'kîd) arınmış olmasıdır. Söz konusu karmaşıklık ise, söz ile kastedilen anlama ulaşmaya çalışırken zihnin ciddi güçlük çekmesidir, o kadar ki zihin bu çaba içerisindeyken düzenli takip imkânı kaybolur, fikir parçalanır, anlama hangi yolla varacağını bilemez. Lafız açısından fesahat iletişimde kullanılan lafızların Arapça asıllı olmasıdır. Bunun alameti Arapçaya vukufları müsellem ve fasih konuşan Arapların nezdinde kelimenin sık ve yaygın bir şekilde kullanılıyor olmasının yanı sıra bu lafızların Arapçanın dilbilim kurallarına da uygun olmasıdır. Ayrıca bu fasih lafızlar kulağa nahoş gelmemeli (selîmetün ani't-tenafür), ağızda hoş durmalı ve dilde akıcı olmalıdır. Lafızların fesahatinde nihaî ölçüt; sağlıklı bir duyumsama kabiliyeti (zevk-i selim) ve düzgün bir tabiattır (et-tab'u'l-müstakim); bu konuda çok kere iş gören şey budur. Öte yandan Kur'ân'da fesahate halel getirmesi kaçınılmaz olan birçok şey bir arada bulunur, hâl böyleyken onun fesahatte aşılmayacak bir zirveye yerleşmesi i'câzının başka bir göstergesidir. Zira Arapların fesahati çokluk deve, at, cariye, melik, darp etme, saldırı, savaş ve baskın sahneleri gibi gördükleri şeylerle ilgilidir. Kur'ân'da bu tür şeylere çokça yer verilmez. Diğer bir husus Kur'ân'ın fesahat uğruna doğruluktan asla ödün vermemesidir. Oysa "En güzel şiir en yalan olanıdır" fehvasınca insanlar sözlerini güzelleştirmek uğruna yalan kullanırlar. Nitekim Lebîd b. Rabîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661) ve Hassan b. Sabit (ö. 60/680 [?]) gibi şairler Müslüman olduktan sonra, yalan ve hayal üslubunu terk ettiklerinden şiiri de bırakmışlardır. Başka bir açıdan bir şiir yahut sözde gerçekten etkileyici ve düzgün söz (fesahat) bir yahut birkaç beyitte ortaya çıkar. Hâlbuki Kur'ân parçadan bütüne tamamıyla fasihtir. Diğer bir yön de şu hususla ilgilidir: Bir şair, sözünü ikinciye tekrar ettiğinde söz ikinci tekrarda fesahatinden (bir miktar da olsa) ödün verir. Oysa Kur'ân her tekrar edildiğinde fesahat ve edebi güzelliğin doruğundadır. Diğer bir husus şöyle tespit edilebilir: Kur'ân'ın mesajı; ibadetleri emretme, kötülükleri yasaklama, övgüye değer ahlâka teşvik, dünyaya mesafeli durma (zühd) ve ahirete yönelme gibi konular etrafında döner. Oysa, erbabına malum olduğu üzere belâgat, bu tür konularda söz söylemek için çok da elverişli bir saha değildir. Farklı bir mukayese ölçütü de şu olabilir: İmruü'l-Kays'ın (ö. 540 dolayları) şiiri kadınlar ve atları vasfetmede; Nâbiğa'nın (ö. 604 [?]) şiiri korkuda; A'şâ'nın (ö. 7/629 [?]) şiiri coşkunluk ve içkide; Züheyr'in (ö. 609 [?]) şiiri ümit ve iyimserlikte kimlik kazanır, hâlbuki Kur'ân'ın fesahati meşru tüm söz çeşitlerini kapsayacak zenginliktedir. Öte yandan Kur'ân, bütün ilimlerin aslıdır: Kelâm, fıkıh usulü, fıkıh, lügat, nahiv, sarf, astronomi, meânî, beyân, psikoloji, ahlâk ve daha akla gelecek pek çok ilim… Aslına bakılırsa Kur'ân'ı ve onun belâgatini vasfetmek de en kısasından olsun bir sûrenin benzerini meydana getirmek kabilinden bir şeydir yani olası değildir.

Müfessir Şafiî ve Hanefîler arasında tercüme ile namazın cevazı hakkındaki tartışmayı Kur'ân'ın i'câzı konusuna çeker. Kelâmda i'câzın, "Anlamı daha üstününü bulmanın mümkün olmadığı bir yolla ifade etmek" anlamına geldiği[245] hatırlanırsa müfessirin bu irtibatı kurma amacı açığa çıkmış olur. Detaya girmeden, sadece müfessirin üzerinde durduğu kadarıyla tartışma hatırlanacak olursa; İmam Şâfiî (ö. 204/820), okuyuş problemi yaşasın yahut yaşamasın bir kimsenin namazda orijinal lafızların yerine başka bir şeyi koyamayacağını iddia ederken Ebû Hanife (ö. 150/767), okuyuş problemi olsun yahut olmasın namazda tercüme ile kıraati câiz görüyordu. Talebeleri İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Yusuf (ö. 182/798) ise, bu noktada okuyanın durumunu dikkate alırlar. Buna göre bir kimse okumayı becerebiliyorsa Kur'ân'ın kendi lafızlarını okumak zorundadır fakat orijinal metni okuyamama problemi varsa tercüme ile namaz kılabilir. Müfessir bu görüşe Hz. Peygamber, raşit halifeler ve sahâbenin namazda Arapça dışında bir dil kullanmadıklarını hatırlatarak itiraz eder. Çünkü dinde onlara ittiba şarttır. Zaten, aklı olan biri, hangi dilde olursa olsun tercümeyi -yani insan sözünü- Allah kelâmının yerine ikame edemez. Nîsâbûrî, muhalif görüşte olanların İbn Mes'ûd'dan gelen meşhur rivayeti bu konuda kendilerine delil almalarını da yersiz bulur. Rivayet şöyledir: İbn Mes'ûd birisine "*Doğrusu zakkûm ağacı, Günahkârların yemeğidir*." (ed-Duhân 44/43-44) âyetlerini öğretiyordu. Ama adam, "taamü'l esîm / Günahkarların yiyeceğidir" ifadesini okumayı bir türlü beceremiyordu. İbn Mes'ûd da ona, "Taamü'l-fâcir, de; nasılsa ikisi de aynı anlama geliyor." dedikten sonra şu cümleyi kurmuştur: "Kur'ân tilavetinde hata olan, alîm yerine hakîm kelimesini koymak değildir; rahmet âyetinin yerine azap âyetini koymaktır." Nîsâbûrî bu rivayeti aktardıktan sonra burada İbn Mes'ûd'un kastının başka olduğunu yani bunun tercümenin cevazıyla ilgili bir gönderimi olmadığını söyler ve meselenin detayına girmez.[246] Devamında aktardığına göre tercümenin cevazı konusunda ısrarcı olanlar; "*O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardı*." (eş-Şuarâ 26/196) ve "*Şüphesiz bu (anlatılanlar), önceki kitaplarda, İbrahim ve Mûsâ'nın kitaplarında da vardır*." (el-A'lâ 87/18-19) gibi âyetlerden yola çıkarak, Kur'ân'ın -en azından bazı içeriklerinin- önceki kitaplarda bulunduğunu ama bu bulunuşun şimdi *okuduğumuz lafızlarla değil İbranice ve Süryanice olduğunu ileri sürerek* bir bakıma "Kur'ân'dan" denilecek bir şeylerin pek ala başka bir dilde de ifade edilebilir olduğunu göstermek isterler. Nîsâbûrî verdiği cevapta şu hususu vurgular: "Kıssalar ve öğütler geçmiş peygamberlerin kitaplarında lafız olarak değil mana olarak bulunuyordu, bu, o metinlerde bulunan manaya Kur'ân denilmesini gerektirmez; çünkü, Kur'ân'ın mucizevi lafız dizgesi (en-nazmü'l-mu'ciz) Kur'ân'ın mahiyetinin bir parçasıdır ve parçasız bir bütün tasavvur etmek imkânsızdır."[247] Anlaşıldığı kadarıyla müfessirin altını çizdiği husus şudur:

245 Bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 88.

246 Anlaşıldığı kadarıyla Nîsâbûrî; İbn Mes'ûd'un bu tutumunu yedi harf kapsamında muvakkaten uygulanan "okumayı kolaylaştırma" ilkesi çerçevesinde değerlendirmektedir.

247 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 91.

Kur'ân'ın bazı pasajlarının önceki kitaplarda bulunması onlarda bulunan bu anlama Kur'ân demeye imkân vermez. Çünkü Kur'ân, sadece içerik olarak değil form olarak da mucizedir. Söz gelimi aynı şeyi anlatan iki kıssa Kur'ân ve Kur'ân dışı bir kaynakta geçiyor olsa, Kur'ân'daki ifadelerin şekli eşsiz ve emsalsiz olarak kabul edilecek ve mu'ciz sayılacaktır. Müfessirin yaklaşımı şu cümleyle özetlenebilir: Kur'ân'ı Kur'ân yapan şey, sadece onun taşıdığı anlam değil aynı zamanda bu anlamın aktarım biçimidir yani Kur'ân ifadelerinin kendine has mucizevi dizilimidir.

Müfessirin Bakara sûresinin son kısmında yaptığı genel değerlendirme de onun i'câzdan anladığı şeyi göstermesi açısından önemlidir, ona göre bu sûrenin nazmına yani taklidi imkânsız tertibine bakanın göreceği şey şudur:

> Kur'ân hem lafızlarının akıcı, insicamlı, güzel ve etkileyici olması (fesahat) ve son derece etkin anlatım gücüyle (belâgat) hem de metnin kusursuz örgüsü (nazmu mebânîhi) ve yapısal düzeni (hasebi tertibihi) sebebiyle mu'cizdir.[248]

Yukarıda görüldüğü üzere i'câzı, Kur'ân'a mahsus lafız dizgisinin eşsizliği üzerinden açıklama eğiliminde olan müfessir, tefsirin farklı yerlerinde bu görüşüyle bağdaştırılması hayli güç ifadeler kullanmaktadır. Söz gelimi; "*Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın*…" (İbrâhîm 14/4) âyetinin tefsirinde, Allah Teâlânın insanlara kitap ve peygamber göndermesinin başlıca bir lütuf olarak değerlendirilmesi gerektiğini ama bu lütfu daha da artıran şeyin, kitabın dili ile gönderildiği toplumun dili arasındaki mutabakatta saklı olduğunu kaydeder. Ne var ki müfessirin övgüye konu kıldığı husus bir Yahudi gurubu (îseviyye) tarafından farklı bir propagandanın kalkış noktası olmuştur. Bu gurup, anılan âyetten hareketle Hz. Muhammed'in elçilik görevini kabul etmiş ancak onun peygamberliğinin yalnız Araplar için geçerli olabileceğini çünkü Kur'ân'ın fesahat ve i'câzını idrak edebilme kabiliyetine ancak onların sahip olduğunu iddia etmiştir. Buradan hareketle vardıkları sonuçsa şudur: Kur'ân sadece Araplara karşı bir delil teşkil eder, diğer etnik unsurlar için değil. İşte bu itiraza verdiği cevap, tefsirin i'câz teorisi açısından iç tutarlılığını sorgulatacak mahiyettedir.[249] Nîsâbûrî'nin cevabı şudur: Hz. Peygamber'in kavminin Araplar olduğunu kabul ediyoruz fakat, Araplar onun çağrısının özel bir sınıfını teşkil ederler; onun daveti bütün insanlara dönük olabileceği gibi cinleri de kapsayabilir. Nitekim bizim peygamberimiz için durum böyledir. Çünkü "*De ki: 'Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler*.'" (el-İsrâ 17/88) âyetinin de ortaya koyduğu üzere meydan okuma insan ve cinlere beraberce yöneltilmiştir. Zaten peygamberin kullanacağı

248 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 86.

249 Râzî de bu Yahudi gurubunun şüphesini tefsirine taşır ama ilginç şekilde tüm insanların hatta cinlerin de Hz. Peygamber'in davetinin muhatapları olmasının mümkün olduğunu ispat etmeye çalışırken i'câzın, Arap olmayan milletler için nasıl gerçekleşeceği sorununa temasta bulunmaz. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 19: 62.

dil olarak gönderildiği kavmin dili en münasip olanıdır zira etrafında olanlar öncelikle onlardır. Bu nedenle peygamberler, onlara açıkça anlatsın, onlar da onun davet ettiği şeyi iyice anlasınlar diye önce kendi kavimlerine gönderilir. Sonra onun davetinin ulaştığı milletlerden (daveti) kabul eden her bir ümmette tercümeler aslın yerini alır, bunlar (orijinal mesajı) uzun uzadıya anlatmaz, karışıklıktan ve karmaşadan (mesajı ikinci dilde alan muhatapları) korur. Buna vesile olan müfessir de öğrendiği, öğrettiği, yol gösterdiği ve yoğun çabasından ötürü büyük ecir kazanır.[250] Müfessir bu ifadeleriyle, Kur'ân'ın içeriğine vâkıf olup tevhit, nübüvvet ve ahirete dair deliller kendilerine ana dillerinde ulaşan kavimlerin inanma yükümlülüğünden bahsediyorsa bu anlaşılabilir bir durumdur. Fakat müfessirin ifadeleri bu bağlamda değerlendirmeye elverişli değildir. Özellikle de tercümelerin aslın yerini alması vurgusu bu şekilde düşünme imkânını hayli zorlaştırır.

İ'câz meselesinde metni iç tutarlılık noktasında nahif kılan diğer bir husus da i'câzı Kur'ân'ın tamamına teşmil edilebilecek, eşsiz bir dizgiyle kurulmuş olan lafız anlam ilişkisiyle açıklama eğiliminde olan, bu sebeple de i'câzın gaybi haberler, tikel fesahat unsurları ve metnin çelişkiden uzak olması ve benzeri hususlarda aranamayacağını söyleyen Nîsâbûrî'nin tefsirin çeşitli pasajlarında bu hususlara da i'câz veçhi olarak atıf yapmasıdır.[251]

1.4. Yedi Harf ve Kıraatler

Müfessirin Kur'ân tasavvuru bağlamında yakından bakılması gereken bir diğer konu yedi harf ve kıraatlerdir. Müfessir, tefsir metodu olarak kıraatleri, özellikle de on bir kıraati düzenli olarak takip etmiş, bunların anlama dönük katkılarını ortaya koyma gayretinde olmuştur. O, tefsirine başlayacağı âyetlerde, meşhur kıraat imamlarının farklı okuyuşları varsa, öncelikle bunları kaydetmiş tefsire daha sonra başlamıştır. Müfessir bu yaklaşımını *Garâibü'l-Kur'ân*'ın tamamında sürdürür. Bu açıdan Nîsâbûrî'nin kıraatlere yaklaşımı, onun hem Kur'ân tasavvuru hem de tefsir anlayışı açısından önemlidir.

Kıraat kelimesi "karae" fiilinin mastarıdır, sözlükte en temel anlamı "Kelimeleri birbirine eklemek"tir;[252] aslında, "Kur'ân-ı Kerîm'i ve yazılı bir metni okumak" anlamına gelir.[253] Terim olarak ise kıraat; "Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetini yani nasıl okunacağını ve bu konudaki ihtilâfları, nakledene nispet ederek bilmek" demektir.[254] Aynı kökten "Kurrâ" okuyan anlamındaki "kâri"

250 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 172.

251 Örnek olarak bk. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 114; 4: 212; 5: 412; 6: 147; 6: 327.

252 Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 668.

253 Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-belâga*, thk, M. Bâsil 'Uyûn es-Suud, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, 2: 63 İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisanü'l-Arab*, thk. Emîn M. Abdülvehhâb, M. Sâdık Ubeydî, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1419/1999, 11: 79.

254 İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-mukriîn ve murşidü't-tâlibîn*, thk. 'Ali b. Muhammed el-'İmrân, (baskı yeri ve tarihi yok), s. 49.

kelimesinin çoğuludur; terim olarak ise "Yedi yahut on kıraatin kendilerine nispet edildiği imamlar" anlamında kullanılır.[255] "İmam" ve "Mukri" kelimeleri de aynı anlamı karşılamak üzere kullanılmaktadır.[256] Öte yandan tarik ve rivayet de bu ilimde sıklıkla kullanılan iki terimdir. Rivayet; "İmamların râvileri arasındaki ihtilâf" tarik ise "Râvilerden sonra gelenlerin ihtilâfları" anlamında kullanılır.[257]

Kıraat tarihine bakıldığında İbn Mücahid'in (ö. 324/ 935) meşhur tahdidine kadar kıraatlerin daha geniş bir etki alanının olduğu görülür. Alana dair ilk telifin kendisine nispet edildiği Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) yirmi beş kıraate, Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Taberî gibi âlimlerse yirmiden fazla kıraate yer vermişlerdir.[258] Fakat, hicri IV. asırda İbn Mücahid; büyük şehirlerdeki kurra arasında en meşhur, rivayetlerinde daha güvenilir, okuyup okuttuğu kıraatte ön plana çıkan ve insanların kıraatlerini almak için kendilerini tercih ettiği imamların kıraatlerinden yedi kıraati seçerek[259] eserine *Kitâbü's-Seb'a* adını verdi. Onun mütevâtir kıraatlerin sayısını yedi olarak tespit ettiği bu seçkisi sonraki kıraat çalışmları üzerinde hayli etkili olmuştur. Nitekim 'Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) yedi kıraati merkez alarak yazdığı *et-Teysîr'*i bu çizgideki önemli bir çalışmadır. Muhammed b. Fîre eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1193) bu eserin ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla yaptığı nazım çalışması olan, *eş-Şâtıbiyye* diye meşhûr *Hırzü'l-emânî ve vechü't-tehânî* adlı çalışması bu çizgiyi pekiştiren bir telif olup "yedi kıraat" olgusunun şöhret kazanmasında hayli etki sahibidir.[260]

İbn Mücâhid ile çağdaş olan Ebû Bekr el-İsfehânî (ö. 381/992) sayısı yedi olarak tespit edilen kıraatlerin üzerine Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka'nın (ö. 130/748), Ebû Muhammed Ya'kûb b. İshâk'ın (ö. 205/820) ve Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) kıraatlerini de eklemek suretiyle sahih kıraatlerin sayısını ona tamamlamış oldu.[261] Hicrî VII. yüzyıl usûl âlimlerinin başlattığı, akabindeki birkaç asırda aralarında; İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Ebû Şâme (ö. 665/1267), Necmüddîn et-Tûfî (ö. 716/1316), Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), ez-Zerkeşî ve İbnü'l-Cezerî gibi pek çok âlimin katkı sunduğu "kıraatlerin mutevâtirliği" tartışmasında Tâcüddin es-Sübkî'nin temsil ettiği "On kıraatin hepsinin içerdikleri tüm vecihleriyle mutevâtir olduğu" yaklaşımı hakim görüş olarak benimsenmiş görünür.[262]

---

255 Zürkânî, *Mehâhil*, 1: 354.

256 İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Tefsir İlmindeki Yeri*, İstanbul: İFAV, 2013, s. 79.

257 Bk. Karaçam, *Kıraat İlminin Tefsir İlmindeki Yeri*, s. 79.

258 Maşalı, "Kur'ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler", s. 260.

259 Râfi'î, Mustafa Sâdık, *İ'câzü'l-Kur'ân ve belâgatü'n-nebeviyye*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011, s. 46.

260 Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, s. 95.

261 Bk. Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kiraat--ilim (Erişim: 29.02.2025).

262 Bk. Mehmet Emin Maşalı, "Kur'ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler", ed. Murat Sülün, *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'ân Vahyi*, İstanbul: Kur'ân Çalışmaları Vakfı, 2017, s. 260.

Buna rağmen on kıraatin kendi içinde mütevâtir/meşhur ayrımına gitme eğilimi de bir şekilde varlığını sürdürür. Nîsâbûrî'nin tavrını da böyle değerlendirmek mümkündür.

Müfessir, kıraatler ve yedi harf meselesine mukaddimesinde müstakil olarak yer verir. Söylediklerine kısaca bakılacak olursa, meseleye kaynaklık ettiği düşünülen bir rivayeti aktarmakla başladığı görülür. Sahih kaynaklarda geçtiğini özellikle belirtmek suretiyle müfessir Hz. Ömer'den gelen bir rivayeti aktarır. Rivayet şöyledir:

> "Daha Hz. Peygamber hayattayken Hişâm b. Hakem'i el-Furkan sûresini okurken işittim; fakat garip şekilde Hz. Peygamber'in bana öğrettiğinin dışında farklı telaffuzlarla okuyordu. Az kalsın namazdayken üzerine atılacaktım, fakat selam verinceye kadar sabrettim. Sonra yakasından tutarak, 'Sana bu sûreyi kim böyle okuttu?' diye sordum. O da 'Resulullah okuttu' deyince 'Yalan söylüyorsun, çünkü o, bana senden duyduğumdan farklı bir şekilde okuttu' diyerek onu Hz. Peygamber'e götürdüm; ona dedim ki, 'Ben Hişâm'ı el-Furkan sûresini senin bana okutmadığın bir şekilde okurken işittim.' O da Hişâm'a 'Oku!' diye emir buyurdu. Hişâm benim ondan duyduğum gibi okudu. Resulullah '(Kur'ân) böyle indirildi.' buyurdu. Sonra bana 'Oku ey Ömer!' dedi. Ben de bana okuttuğu gibi okudum. Resulullah 'Böyle indirildi, muhakkak ki bu Kur'ân yedi harf üzere indirildi ondan kolayınıza gelini okuyun!' buyurdu."[263]

Tefsirin ikinci mukaddimesi doğrudan bu konuya ayrılmıştır. Müfessir burada, konunun tüm ayrıntısına girmese de makul bir çerçevede yedi harfle ilgili malumatı özetleme gayretindedir. Nîsâbûrî'nin aktardığına göre ulemanın çoğuna göre yedi harf, Kureyş Kabilesinin kullandığı, manaları bir olup farklılık barındırmayan kullanımlardır. Bu görüşü savunanlar Kur'ân'da Kureyş lehçesi dışında bir dil varlığını kabul etmezler. Müfessir, helümme, teal, akbil lafızlarının hepsinin "Gel" anlamına gelmesini buna örnek gösterir.[264] Diğer bir görüş de yedi harf olgusuna benzeri bir anlam yükler, ancak alternatif anlamdaki kelimeleri kullanacak kabile konusunda bu imtiyazı Kureyş lehçesiyle sınırlamak istemez. Alternatif kullanım diğer Arap kabilelerince de tedavüle sokulabilir. Müfessir diğer bir görüşün hadisteki yedi rakamının temsilen kullanıldığını savunduğundan bahseder. Malik b. Enes'in (ö. 179/795) görüşü olarak sunduğu bir yaklaşıma göre bu ruhsat, şeddeli-şeddesiz, tekil-çoğul, dişil-eril, irab, sarf, edatlar vb. konudaki ihtilafları kapsar. Başka bir görüş bu ruhsatın lafızlarla değil; helal-haram, vaad-vaid, emir-nehiy gibi hususlarda olduğunu ileri sürmüşse de müfessir bu görüşün muhakkik âlimler tarafından "Sahâbe arasındaki ihtilaf, mana değil lafız cihetindendi" denilerek eleştirildiğini aktarır. Müfessir bu vecihlerle ilgili bazı âlimlerin "Arap lehçelerinde farklılık gösteren bütün kullanımları inceledim ve bunların ne az ne çok yedi açıdan sınıflandırılabileceğini gördüm. Kur'ân'da bu yedi veçhe göre nazil olmuştur." dediklerini haber verir. Belki de daha kapsayıcı olduğunu düşünerek müfessir

263 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 9. Ayrıca bk. el-Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5. Ubey b. Ka'b'la ilgili olarak aktarılan benzer bir rivayet için bk. Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 273.

264 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 23-24.

konuyla ilgili görüşleri bu aktarımıyla sonlandırır.[265] Bu vecihler ise şunlardır: (i) Aynı anlama gelen lafızların yer değişmesi neticesinde meydana gelen vecih. "*Dağlar da didilmiş elvan yünler gibi atılacaktır*." (el-Kâri'a 101/5) âyetinde geçen 'ihni'l-menfûş ifadesinin İbn Mes'ûd tarafından aynı anlama gelecek şekilde es-sûfi'l-menfûş şeklinde okunması buna örnektir. (ii) Harflerin birbiri yerine yazılabilmesi. et-Tâbûtu (el-Bakara 2/248) kelimesinde tâ harfinin açık yahut kapalı tâ ile yazılması. (iii) Kelime yahut harflerin yer değiştirmesi, yey'es kelimesinin ye'yes şeklinde yazılması/okunması. (iv) Harf fazlası yahut noksanlığı: Mâliyeh ve sultaniyeh (el-Hâkka 69/28-29) örneğinde görüldüğü gibi. (v) Fiilin yapısının farklı kalıplarda olması. Tahsebenne (Âl-i İmrân 3/169) kelimesinin tahsibenne şeklinde okunması. (vi) İrab farklılıkları: Mâ-hâza beşera (Yusuf 12/31) ifadesini İbn Mes'ûd'un mâ-hâzâ beşerun şeklinde okuması. (vii) Tefhim ve imale kabilinden telaffuz tercihleri. Müfessire göre de Kur'ân bu yedi vecih üzere indirilmiştir. Amacı okuyuş kolaylığı sağlamaktır. Diğer taraftan bu farklılıkların manaya esastan bir etkisi yoktur, farklılıklar lafzidir. Mana açısından ihtilaflı olduğu düşünülebilecek yerlerdeki ihtilaflar bir çeşit yorum farklılığı (tegayür) ortaya koyar, zıtlık ve uzlaşmazlık (tenakuz) değil.[266] Zaten okuma kolaylığı sağlamak üzere nüzûl dönemi için uygulanan bu ruhsat, Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetine kadar sürmüş, onun Müslümanları tek vecih üzere toplamasıyla da son bulmuştur.[267]

Konunun tefsir açısından önemi daha ziyade kıraatlerle ilgilidir. Yukarıda da temas edildiği üzere müfessir, tefsir metodu olarak, tefsirine başlayacağı âyet gurubunun hemen altında kendince meşhur kıraat vecihlerini, kârilerine nispet ederek aktarır ve tefsire ondan sonra başlar. Kıraatlere verdiği bu önem onu mukaddimede de konuya münhasıran değinmeye sevk etmiştir. Nitekim bu kısımda müfessir mütevâtir yedi kıraat imamının kıraatlerini kimlerden aldığını ve onlardan hangi râvilerin bu okuyuşları naklettiğini ayrıntılı olarak aktarır.[268] Ancak müfessirin yer verdiği kurra sadece onlarla sınırlı değildir. Kıraatte temayüz etmiş dört imam daha ekler listeye: Ebû Cafer Yezid b. el-Ka'ka' , Yakub b. İshak el-Hadramî, Ebû Muhammed Halef b. Hişam, Sehl b. Muhammed b. Osman es-Sicistanî (ö. 255/869). Anlaşıldığı kadarıyla Sicistânî'yi de on meşhur kıraat imamı ile birlikte değerlendirmekte ve bunların dışındaki kıraatleri şaz kabul etmektedir. Öte yandan bu dört kıraat imamını yedi mütevâtir kıraat imamından sonra zikretmesi aralarında en azından bir derece farkı gözettiğini düşünmeyi mümkün kılar. Zaten kıraat tarihinde bu fark Müteahhirûn Dönemi için oldukça belirgin görünür. İbnü'l Cezerî, kıraatlerin yedisi mütevâtir on kıraat ile sınırlanması gerektiği konusunda Begavî'nin (ö. 516/1122)

---

265 Hemen hemen benzeri ifadeleri İbn Kuteybe de kullanarak yedi vecih tespit eder. Ayrıntısı için bk İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Necdet Ömer, Dımaşk: Muessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2014, s. 61.

266 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 23-25.

267 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 27-28.

268 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1:9-13.

görüşüne katılsa da namaz ve namaz dışında meşhur kıraatlerin okunabilmesi için belli kayıtlar zikreder, bu kıraatler ancak bu şartları sağladıkları takdirde hüccet olma vasfını kazanabileceklerdir. Buna göre bu kıraatler Mushaf'ın resmine uygunluk ve her nesilde yaygın rivayet edilir olma şartlarını taşımalıdır. Bu şartları sağladıktan sonra Yakub ve onun dışındakilerin kıraatlerini reddetmek için ortada sebep yoktur.[269] Nîsâbûrî bu son üç kıraate sanki bu kadar kategorik yaklaşıyor değil gibidir. Onları yedi imamdan sonra zikretmesi aralarında bir derece farkı gözettiğine yorulabilirse de tefsirinde bu imamların rivayetlerine mütemadiyen atıf yaptığı görülür. Öte yandan Nîsâbûrî'ye göre yedi kıraatin mütevâtir olması yedi kıraat imamının bunlar üzerine ittifak etmesi sebebiyle değildir. Aksine bu yedi kıraatten ittifak hâlinde olanlar nasıl mütevâtir ise ihtilaf hâlinde olanlar da aynı şekilde mütevâtirdir. Burada karinin bir rolünden bahsedilemez. Sadece kendi okuduğu kıraatle diğerlerinden daha fazla iştigal ettiği için bu kıraat ona nispet edilir olmuştur. Kıraatler mütevâtirdir çünkü böyle olmasa Kur'ân'ın bir kısmı mütevâtir olma vasfını kaybeder. Söz gelimi melik ve malik kelimeleri gibi. Bunların ikisinin de mütevâtir olmama ihtimali yoktur çünkü her ikisi de Kur'ân'dır. Her ikisi de aynı şekilde nakledildikleri için bunlardan birini mütevâtir olmakla vasıflandırıp diğeri hakkında bu hükmü vermemek batıl bir hüküm olur. Aralarında bir öncelik sonralık ilişkisi olamayacağına göre her ikisinin de mütevâtir olduğuna hükmedilmelidir. Bunların hepsi Kur'ân'dan kabul edildiği için namazda okunabilirler ama şaz kıraatler böyle değildir. Onlara yerine göre başvurulabilirse de nakillerinde tevatür olmadığı için Kur'ân'dan kabul edilemez ve bu kıraatler namazda okunamaz. Öte yandan Nîsâbûrî'nin kıraatleri aktarırken kullandığı ifadeler, aktardığı kıraatlerin sıhhat durumu gözetilerek genelde özel tercih edilmiştir. Nitekim o, sahih kıraatleri aktarırken karae / okudu ifadesini tercih ederken şaz kıraatlerde çoğunlukla kurie / okundu ifadesini tercih eder.[270] Ama bunun çoğunlukla böyle olduğu da belirtilmelidir yoksa bu tutum tefsirin genel sistematiğini yansıtmaz.[271]

Kıraatlerin sıhhatinde resme uygunluk, naklin sıhhati ve Arap diline uygunluk gibi şartların zikredildiği bilinir.[272] Kıraat neticede bir nakil olarak kabul edildiği için müfessir tefsire taşıdığı kıraat kaynaklı dilsel ihtilafları izah sadedinde lügavi açıklamalara başvursa da meselenin çerçevesini dilde yerleşik bütün kullanımlara teşmil etmemektedir. Müfessirin bu yaklaşımı, kıraat rivayetlerine, en azından tefsir disiplini açısından dilbilimsel delillerin üstünde bir mevkii tayin ettiğine yorulabilir. Onun

---

269 İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed, *en-Neşr fî'l-kıraati'l-'aşr*, thk. Ali M. Dabba', Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, t.y., 1: 44.

270 Örnek için bk. 1: 493, 641, 665; 2: 39, 52; 5: 253, 254 vd. Ayrıca bk. Yunus İşeri, *Nizâmuddin en-Nîsâbûrî'nin Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2021, s. 136. Hatırlanacak olursa Zemahşerî de tercihe şayan bulmadığı kıraatlerin aktarımında kurie lafzını kullanıyordu. Bk. Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, İstanbul: İFAV, 2015, s. 88-89.

271 Bk. Yunus İşeri, *Nizâmuddin en-Nîsâbûrî'nin Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu*, s. 140.

272 Bk. İbnü'l Cezerî, *en-Neşr*, 1: 9.

"*Nice peygamberlerin yanında Rabbe kul olmuş pek çok kimse savaşmıştır…*" (Âl-i İmrân 3/146) âyetinde "Nice" ifadesinin karşılığı olarak yer alan "keeyyin" ismi hakkında yürüttüğü tartışma bu ilişkiyi görmek açısından incelenmeyi hak eder. Müfessir kıraat bilgisini paylaştığı kısımda kelimenin keeyyin ve kâin olarak iki farklı şekilde kıraat edildiğini haber verir.[273] Tefsir kısmında ise bu okuyuşun dilsel izahlarını yapmayı dener. Buna göre bu isim, dilcilerin çoğunluğuna göre, teşbih kâfı ve eyyü edatının birleşmesinden meydana gelmiştir. Diğer bir ihtimale göre ise, tıpkı kâ'in kelimesinde olduğu gibi bileşik olmayan bir kelimedir. Bu görüşte olanlar, belki de kelimeyi kâne'nin ism-i faili olarak değerlendirmekte ve kelimenin sık kullanıldığından ötürü bu kalıpta telaffuz edildiğini düşünmektedirler. Müfessirin sonraki açıklamaları şöyledir: "Kelimenin bu iki farklı kullanımı aslında iki farklı yaygın lehçeden kaynaklanır ve iki farklı şekilde kıraat edilmesinin sebebi de budur. Bunun dışında başka lehçeler varsa da bunları zikretmedik çünkü bunlar kıraat rivayeti olarak aktarılmış tercihler değildir. Bunlara dair tafsilat isteyen edebiyat sahasında yazdığımız kitaplara bakmalıdır."[274] Yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla kıraatlerin naklinde rivayeti başat faktör gören Nîsâbûrî'ye göre, her ne kadar yaygınlık kazansalar bile farklı lügavi ihtimaller, rivayet zinciriyle kıraat olarak aktarılmadıkları sürece bir tefsir metninde meşhur kıraatlere alternatif oluşturmaz.

Lügavi kaygılarla kıraatlerin eleştirilmesi ilk kuşaklardan itibaren rastlanan bir olgudur. Yaygın iki dil okulu olan Basra ve Kufe dil okullarının kıraat-dil ilişkisinde farklı tutum içerisinde oldukları görülür. Basralılar kıraatleri delil olarak kullanmada çok gönüllü değildir. Bu aynı zamanda onların dilbilimsel kabullerine uygun bulmadıkları kıraati rahatça eleştirebilmelerini de sonuç vermiş görünür. Ama Kufelilerde onların bu çekingenliğinden eser yoktur çünkü onlar kıraatlere Hz. Peygamber'e ulaşan sahih senetleri bulunması sebebiyle Arap şiir ve nesrinden daha sağlam bir delil olarak bakmışlardır. Hatta Kufeliler kıraatlere, Arap dilinin yerleşik ölçülerini tesis etmede birincil kıymet atfettikleri için bir bakıma Arap kelâmının sıhhat kontrolünü kıraatler üzerinden yapma eğiliminde olmuşlardır.[275] Bu yaklaşım İbn Hazm gibilerce de benimsenmiştir. O, Arap dil malzemesi üzerinden kıraatleri eleştirenleri şu cümleleriyle yergi konusu kılar:

> Nahivciler arasında Arap dilindeki yeterliliklerinden hareketle dile dair hükümler (hükmen lafziyyen) koyarak bunları kaide sayanlar vardır. Sonra bu kaideleriyle bir âyeti uyuşmaz gördüklerinde (kendi vaz ettikleri dil kaidesini değil de) âyeti asıl yönünden başka taraflara çekerler…[276] İşin tuhaf yanı, o nahivci; İmruü'l-Kays, Züheyr, Cerîr, Hutay'e, Tırmmâh gibi Arap şairlerine, Esed yahut Temim kabilesinden bir bedeviye yahut da herhangi bir Arap boyuna mensup bir şahsa ait şiir ya da nesirden bir şey bulsa, hiç itiraz etmez, ona dilde kesin bir delilmiş gibi sarılır; sonra dilleri de dil sahiplerini de yaratan Allah Teâlânın bir kelâmı karşısına

273 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 268.

274 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 273.

275 İsmail Durmuş, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatler", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV: Kıraat İlmi ve Problemleri*, 2002, s. 448.

276 Bk. Said el-Afgânî, *Fî usûli'n-nahv*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987, s. 32.

çıkınca onu nazarı itibara almaz, delil yerine koymaz, (anlamını) asıl maksadından başka yere çeker, bunu yaparken hiç de dürüst değildir (çünkü ilâhî kitabı kendi kitabına uydurmaktadır).[277]

Bu tutum Nîsâbûrî tarafından da sahiplenilmiş görünür. Zira o, lügavi kaygılar başta olmak üzere çeşitli saiklerle kıraatlere yöneltilen eleştirileri kabul etmeyerek daima bu kıraatleri savunur.[278] Nîsâbûrî mütevâtir kıraatleri Kur'ân olarak değerlendirdiği için tıpkı Kur'ân ifadeleri gibi aralarında ihtilaf olamayacağını söyler. Nitekim bunlar da Allah tarafından indirilmiştir. Bu kabul doğrultusunda, anlamca birbirinden ayrışan kıraatlerin varlığı bir problem teşkil etmeyecektir müfessire göre; çünkü sahih kıraatlerin arasındaki anlam farkı birbiriyle tezat ve tenâkuz meydana getirecek yani çelişecek ve zıtlaşacak şekilde değil, aksine zıtlık oluşturmayan mana çeşitliliği (teğâyür) mahiyetindedir.[279] Müfessirin ilkesel olarak takip ettiği anlayışa göre mütevâtir kıraatlerin senet güçleri aynıdır, bu sebeple aralarında öncelik-sonralık ilişkisi bulunamaz.[280] Bu ilkesi gereğince, söz gelimi dilbilimsel gerekçelerle İbn Amir kıraatinin eleştirilmesini doğru bulmaz. Bu kıraate eleştiri geldiğinde eleştiri sahiplerinin dilsel gerekçelerini ele alarak bunların geçersiz olduğunu ispat etmeye çalışır.[281] Benzer şekilde Hamza'nın kıraatinin son derece kırılgan nahvî kaygılarla eleştirilmesini de doğru bulmaz.[282] Müfessirin yaşadığı dönem, kıraat eleştirisinde on imamın özellikle de ilk yedisinin masun kabul edildiği bir zaman dilimi olarak öne çıkar.[283] Nîsâbûrî ile çağdaş olan Ebû Hayyân (ö. 745/1344), yukarıda anılan İbn Amir kıraatinin eleştirilmesi karşısında çok daha serttir. Şu ifadeleri kullanır: "İbn Atiyye; Ahmed b. Mûsâ'dan İbn Amir kıraatinin dilsel hata (lahn) ihtiva ettiğine dair bir görüş aktarmıştır. Asıl hatalı olan bu sözdür zira bu kıraat yedi kıraat arasındadır ve mütevâtirdir. Sonra İbn Amir, Arap kökenlidir ve dil hatası yapacak birisi değildir. Öte yandan Kufelilerin dilbilimlerinde üstadı Kisâî (ö. 189/805) de başka yerlerde aynı kelimeyi İbn Amir gibi telaffuz etmiştir. Dolayısıyla İbn Amir'in bu okuyuşunun lahn

277 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Kahire: Mektebetü'n-Nâcî, 3: 107-108.

278 Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 144, 172; 4: 41, 130; 5: 48, 285 vd. Ayrıca bk. Yunus İşeri, *Nizâmuddin en-Nîsâbûrî'nin Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu*, s. 130.

279 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 25. İbnü'l-Cezerî de kıraatlere kaynaklık eden yedi harf olgusuna ilişkin farklı anlamların anlam çeşitliliği ve farklılığı kabilinden olduğunu birbirini nakzeden ihtilaflar olmadığını özellikle belirtir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 49.

280 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 23.

281 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 378.

282 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 341.

283 Kıraat-tefsir ilişkisine odaklanan bir makalede müfessirlerin kıraate bakışları üç dönem üzerinden ele alınmıştır; (i) İhtiyar dönemi; Bu dönem İbn Mücâhid'in seçkisinin öncesine tekabül eden çok sayıda kıraatin tedavülde olduğu dönemdir. (ii) Orta dönem; Hicri IV. Asırda Mücahid'in seçkisinin şöhret bulmaya başladığı ve kıraatlerin yedi yahut on olarak sınırlandığı ve mütekaddimûn kıraat anlayışının terkedildiği süreç. (iii) Müteahhirûn Dönemi; Aşağı yukarı hicrî VIII. Asırdan sonra kıraatlerin büyük ölçüde artık on kıraat üzerinden değerlendirildiği, bunların eleştiri dışı tutulduğu dönem. Bk. Mehmet Emin Maşalı, "Kıraat-Tefsir İlişkisi", ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1-*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 360-370.

olduğunu söylemek hataların en çirkini, sahibini küfre kadar götürecek en günahkârıdır çünkü Allah'ın kitabından olduğu tevatürle nakledildiği bilinen bir okuyuşu eleştirmektedir.[284]

Müfessirin meşhur kıraatler karşısındaki savunmacı duruşuna pek çok örnek göstermek mümkündür. Örneğin, "…*Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi: 'Şimdi, biliyorum ki; şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter*.'" (el-Bakara 2/259) âyetinde biliyorum / a'lemu fiili emir kipinde i'lem / bil şeklinde de okuyan kıraat imamları olmuştur. Fahreddîn er-Râzî; Hamza ve Kisâ'ye ait olan bu kıraatin Kâdî Abdülcebbar tarafından "Burada bilgi artık zaten meydana çıkmıştır. 'Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca' ifadesi bunu gösterir. Bu haberden sonra 'Bil' şeklinde bir emir hasılı tahsil olur." şeklinde bir yaklaşımla eleştirildiğini haber verir ama buna dönük bir değerlendirmede bulunmaz.[285] Fakat Nîsâbûrî bunun hasılı tahsil kabilinden bir emir olmadığını detaylıca izah etmeyi denedikten sonra şu cümleyi kurar:

> "Ne tuhaf! Hakkında tevatür vaki olmuş ve böylece hepsinin Cenâb-ı Hakîm-i Mutlak'ın kelâmı olduğu açıklık kazanmış olduğu hâlde bazı âlimler yedi kıraati nasıl eleştirebiliyorlar!"[286]

Görüldüğü kadarıyla müfessir mütevâtir kıraatlerin bir şekilde eleştiri konusu kılınmasına tepkilidir. "…*İşte biz müminleri böyle kurtarırız*." (el-Enbiyâ, 21/88) ifadesinde "Kurtarırız" ifadesinin karşılığı olarak yer alan kelime için Zemahşerî nuncî, nüneccî ve nüccî şeklinde üç kıraat olduğunu söyler. Zemahşerî ilk iki kıraatle ilgili bir değerlendirme de bulunmasa da -kendisi belirtmese de Asım'a ait olan- son kıraat hakkında şu değerlendirmeleri yapar: Kim kelimeyi meçhul okuyarak, nucciye'n-necâü'l-mü'minîne takdirinde bulunur da fiili mastarına isnat ederek mü'minîne kelimesini en-necâ mastarıyla mansup olarak düşünürse ciddi bir zorlamaya başvurmuş olur.[287] Râzî bu görüşüne katılırcasına sadece onun ifadelerini tekrar etmekle yetinmiştir.[288] Fakat Nîsâbûrî'nin tutumu daha farklıdır. Öncelikle burada dilbilimsel gerekçelerle hedefe konan kıraatin Asım'a ait olduğunu belirtir ve onu savunmak için söz konusu kıraati dil açısından meşrulaştırmaya dönük birtakım girişimler olduğundan bahseder. Bunlardan birisine göre, fiil tef'îl babından mazi bir fiildir ve meçhul siygada okunmuştur. Bu durumda fiil cümlede var kabul edilen bir mastara nispet edilmiş ve mü'minîne kelimesi de bu mastar sebebiyle nasp olmuştur yani nücciye'n-necâü'l-mü'minîn. Bu, cümleyi önce duribe'd-darbu zeyden şeklinde kurup sonra aynı cümleyi mastarı düşürerek duribe zeyden / Zeyd vuruldu

---

284 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsir*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420, 1: 586.

285 Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 7: 33.

286 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 27-28.

287 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 132.

288 Râzî, *Mefâtîh*, 22: 182.

şeklinde kurmaya benzer. Müfessirin aktardığında göre ibn Kuteybe bu kullanımı meşrulaştırmak için şu şiiri okumuştur:

Velev veledet fakiratün cerve kelbin / le-sübbe bi-zâlike'l-cervi kilâbâ

Bir yoksul (köpek) yavru peydahlayacak olsa / Bu yavru sebebiyle bütün köpeklere sövülür.

Nîsâbûrî bu te'vili yorumsuz aktarır[289] ve ardından Ebû Ali el-Farîsî'den (ö. 377/987) bir nakilde bulunur; Fârisî'ye göre şiir inşa etmenin zaruri halleri dışında yukarıdaki kullanımlar doğru değildir. Ama o burada mütevâtir kıraati savunmak adına başka bir yol devreye sokar ve şöyle der: Burada olsa olsa râvinin onun ihfalı okuyuşunu idgam sanması kaynaklı bir hata olmalıdır.[290] Anlaşıldığı kadarıyla Nîsâbûrî, mütevâtir kıraatler konusunda Zeccâc, Zemahşerî ve Râzî gibi müfessirlerden farklı bir tutum takınarak bu kıraatlerin eleştirilmesine sıcak bakmamaktadır. Öte yandan Fârisî her ne kadar, râvi hatasıyla durumu kurtarmaya çalışsa da Kevâşî (ö. 680/1281) gibi kıraatler konusunda daha müteşeddit âlimlerin hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Nitekim Tîbî'nin (ö. 743/1343) konuyu bitirirken kendisine atıfta bulunduğu satırlarda Kevâşî şu değerlendirmeyi yapar: Bu iddiaları öne atanların, sanki dilin bütün kullanım alanlarını incelemişler gibi, bu tür kullanımların Arap dilinde olmadığını söylemeleri açık bir yanılgıdır. Öte yandan bu rivayeti râvi hatası olarak göstermek isteyenler sanki bu insanların güvenilirlik sorunu olan ve aktarımlarında kusurlu bulunan kimseler olduğunu düşünmektedirler hem böyle düşünenler hem de bu kıraat veçhine dair izahları zorlama bulanlar bu yaptıklarıyla son derece çirkin ve edep dışı bir iş yapmışlardır.[291]

Diğer bir örnekte Müfessir; İbn amir kıraatinin Zemahşerî tarafından eleştirilmesine karşı çıkar,[292] çünkü müfessirin anlayışına göre, Kur'ân'ın lügavi tercihleri diğer lügavi kullanımlara karşı delil olabilir ama onlar Kur'ân'a karşı delil olamaz. Yedi kıraatin tamamı mütevâtirdir, bunların arasından bazılarının hatalı bulunması nasıl söz konusu edilebilir? Mu'ciz olan Kur'ân'da bu okuyuş mevcutsa, bunun sıhhatini ve fesahatini kabul etmek ve bu kullanımın şiirde yahut nesirde bir benzerinin olup olmadığına bakmamak gerekir. [293]

---

289 Müfessirin belki de sahih kıraati savunmak adına sadece aktarmakla yetindiği bu dilsel çıkarım bile Zeccâc tarafından kıyasıya eleştirilmiştir. Zeccâc'a göre böyle bir kullanım tüm dil bilimcilerin (nahviyyun) ortak kanaatine göre hatalıdır. Bk. Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988, 3: 403.

290 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedreddin Kahveci-Beşir Cüveycâtî, Dımaşk/Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413-1993, 5: 259-260; Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 48.

291 Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf,* Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013/1434, 10: 395.

292 Zemahşerî'nin eleştirisi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 70.

293 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 172-173.

Müfessir, sadece yedi imamı değil on kıraat imamının rivayetlerini de savunan bir tavır içerisindedir. Söz gelimi o "…*İyi kadınlar, gönülden boyun eğenler ve Allah'ın korunmasını emrettiğini, kocasının bulunmadığı zaman da koruyanlardır*." (en-Nisâ 4/34) âyetindeki bi-mâ hafizallahu kelimesini on kıraat imamından birisi olan Yezid b. el-Ka'ka' tarafından üstünlü olarak bi-mâ hafizalle şeklinde okuduğunu haber verir.[294] Bu okuyuş Taberî tarafından eleştirilmiştir. Ona göre bu kıraat, Müslümanların genelinin okuduğu kıraatin dışındadır (şezze anhum). Lafzatullahı ötreli okuyan yaygın kıraat Arapların dil kullanımına ve Arapçaya daha uygundur. Fakat lafzatullahı üstünlü okuyan kıraat Arapça açısından hoş değildir çünkü bu, Arapların dil kullanım örfünün dışında kalan bir uygulamadır. Araplar, mastarlarla birlikte faili cümleden düşürmezler, zira bunlar beraberce hazfedilirse fiilin bilinen bir faili (sahibi) kalmaz.[295] Nîsâbûrî ise böyle düşünmez, diğer kıraatin yanında bunu da bir kıraat veçhi olarak sunar ve anlama dönük katkılarını izah eder. Buna göre Yezid'in kıraatine göre iki anlam açığa çıkar: (i) Bi-mâ hafizallahe ifadesinde yer alan mâ mevsuledir. Buna göre anlam "Allah'ın hakkını, emanetini -ki o emanet iffetli ve namuslu olmak, erkeklere merhametli olmak ve onlara hayırhah davranmaktır- koruyacak işlerle… (ii) Buradaki mâ mastardır, anlam şu şekildedir: Onların Allah'ın sınırlarını ve emirlerini koruması sebebiyle… Çünkü kadın, Allah'ın üzerine yüklediği sorumlulukları gözetmeye gayreti ve Allah'ın emirlerini korumaya dönük çabası olmaksızın eşine itaatkâr da olamaz.[296] Bu anlam vecihlerini zikretmek suretiyle müfessir, yedi kıraat imamının arasında yer almasa da on kıraat imamından biri olan Yezid'in kıraatinin de muteber olduğunu, dil cihetinden de izah edilebilir olduğunu savunmaktadır.

Müfessir kıraat malzemesini tefsirinde hayli işlevsel kullanır. Özellikle meşhur kıraatlerin anlama dönük sonuçlarını takip edip her bir kıraatin ortaya koyduğu anlamı ayrıca zikretmeye özellikle önem gösterir ve çok kere bunların arasında bir tercih de yapmaz. Bu kıraatlerin ve ortaya koyduğu anlamların hepsinin güzel ve tercihe şayan olduğuna kanidir.[297] Bu noktada Râzî'nin tutumu daha farklıdır, o, yeri geldiğinde bu sahih kıraatler arasında tercihte bulunabilmiştir. Bu elbette onun tercihine mazhar olmayan kıraatin sıhhati ve kıraat olma değeriyle ilgili bir tercih değildir. Bunların hepsinin Kur'ânîliği Râzî açısından da tartışmasızdır[298] ama onun yaptığı, tefsir açısından kendi yaklaşımına daha uygun bulduğu kıraati öne çıkarmaktır. Örneğin, "*Kimdir Allah'a güzel bir borç verecek o kimse ki, Allah da*

294 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 403.

295 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 8: 297.

296 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 409.

297 Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 253;

298 Râzî bu konuda şu cümleleri kurar: Şaz kıraatler ahad haber olarak nakledildikleri için Kur'ân'dan kabul edilemezler, bunun için tevatür şarttır. Râzî'ye göre bunun önünü açmak Kur'ân'ın tebdil ve tahrifine kapı aralamak olur ki bunun anlamı Kur'ân'ın mu'ciz olmasının ortadan kalkmasıdır. Öte yandan meşhur kıraatlerin eleştirilmesi de benzeri bir netice doğuracak kadar tehlikelidir çünkü bu kıraatlerin Müslümanlar arasındaki okunuş yaygınlığı (şöhret) Kur'ân'la büsbütün aynıdır. Dolayısıyla bunlar hakkındaki olumsuz yargı doğrudan Kur'ân için de geçerli olur, bu da tevatürü ve tüm Kur'ân'ı eleştirmek olur. Bk. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 22: 66.

o borcu kendisine kat kat ödesin…" (el-Bakara 2/245) ifadesinde yer alan yudâifehu / ona kat kat ödesin kelimesinin dört farklı okunuşu olduğunu aktarır Râzî: Her ikisi de kelimeyi elif ile okumak suretiyle Ebû Amir, Nafi, Hamza ve Kisâî, yudâifuhû şeklinde ötreli olarak; Asım ise, yudâifehû şeklinde üstünlü olarak tilavet etmişlerdir. Diğer iki kıraat ise kelimeyi elifsiz ama şeddeli olarak okur; birisinin tercihi ötre iken diğerininki üstündür. Buna göre İbn Kesir'in kıraati, yuda'ifuhû şeklinde, İbn Amir'in kıraati yuda'ifehû şeklindedir. Râzî bu kıraatleri aktardıktan sonra değerlendirmeye geçer ve şöyle der: Kelimenin şeddeli ve şeddesiz okunması iki lehçeye göredir. Kelimeyi ötre ile okuyanlar, kelimeyi yukridu / borç verecek kelimesine atıfla, üstün ile okuyanlar ise kelimeyi lafza değil anlama hamlederek değerlendirmişlerdir. Bunlar arasında kelimeyi ötreli olarak okuyan kıraat tercih edilmelidir, çünkü fâ edatıyla gelen cevap cümlesi sadece ötreli okunabilir.[299] Anlaşıldığı kadarıyla Râzî cümlenin iki unsuru arasında şart-cevap diyalektiği kurmakta ve kıraat tercihini de bu doğrultuda yapmaktadır. Nîsâbûrî, ise bu nakilleri sadece karilerine nispetle yetinmiş ama herhangi bir tercihte bulunmamıştır.[300] Fakat Müfessirin bu tutumunu tefsirin genelinde sürdür(e)mediği de gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim mütevâtir kıraatlerin birisinin anlam açısından diğerlerinden daha güçlü vurgu ifade ettiğinde bu kıraatin daha evla olduğu yönünde değerlendirmeleri de vardır;[301] fakat şu hatırda tutulmalıdır ki müfessirin bu konudaki en güçlü vurgusu ve ilke olarak daima üzerinde durduğu şey, mütevâtir kıraatlerin senet güçlerinin aynı olduğudur;[302] bunun anlamıysa bütün bu rivayetlerin Kur'ân'dan olduğunda şüphe bulunmadığıdır. Müfessirin yedi yahut on kıraatin şu veya bu gerekçeyle eleştirilmesine karşı çıkarken göz önünde bulundurduğu husus da bu olsa gerek. Dolayısıyla, meşhur kıraatlerin arasında nadiren kapı araladığı evleviyet, bunların kıraat olma vasfı açısından değil, manaya delaletinin siyak açısından biraz daha belirgin olması cihetiyle olmalıdır.

Müfessir bazen kıraatlerin irap vecihlerini ortaya koyarak anlama dönük katkılarını açığa çıkarmaya çalışırken bazen de[303] sahih kıraatler arasından nakledilen kıraat farklılıklarının kökenine dair açıklamalar yapmaktadır. Söz gelimi, "*Mûsâ, onlara şöyle dedi: "Yazıklar olsun size! Allah'a karşı yalan uydurmayın, yoksa sizi azap ile yok eder…"* (Tâhâ 20/61) âyeti zikredebilir. Âyette "Yok etmek" ifadesiyle karşılanan se-ha-te kıraat imamları tarafından iki ayrı formda okunmuştur. Kıraat imamlarından Hamza, Ali, Halef, Ruveys ve Hafs kelimeyi if'âl babından "yüshiteküm" şeklinde okurken diğer kurra üç harfli olarak "yeshateküm" şeklinde okumuştur.[304] Usulü olduğu üzere kıraat bilgisini müstakil olarak paylaştığı kısımda müfessir bu bilgiyi verirken tefsir kısmında bu ihtilafın

299 Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 6: 500.
300 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 660.
301 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 319-363; 2: 544; 3: 171.
302 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 23.
303 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 174.
304 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 542.

kelime formuyla ilgili olduğunu bunun da bölgesel farklılıktan kaynaklandığını söyler. Şöyle demektedir: "Yeshateküm şeklindeki kıraat Hicazlıların, yüshiteküm ise Necid ve Beni Temîm ahalisinin okuyuşudur. Her halükârda manası yok etmek ve kökü kazımaktır.[305]

Müfessir fıkhi hükümlerin ispatında fukahanın kıraatleri istimal yönlerine temas ettiğinde, tarafların kıraatleri hangi açıdan hükme delil olarak kabul ettiğine dair izahlar yapar. Yaklaşımı çok kere betimleyici görünür, bir müfessir olarak tartışmayı ana hatlarıyla aktarmayı daha çok önemser bir tavrı vardır. Nîsâbûrî'nin kıraat yönünü çalışan doktora tezinde, Nîsâbûrî'nin fakih kimliği ön planda olmadığı için bu konuda daha çok nakilci bir pozisyonunu üstlendiğine yönelik tespitler yer alır.[306]

Müfessir yukarıda isimleri anılan kurranın kıraatlerinin dışındaki okuyuşları genel anlamda şaz olarak değerlendirir. Ama bu onları tefsirde hiç kullanmadığı anlamına gelmez. Şu cümlesi konuyla ilgili yaklaşımını özetler:

> "Kıraatler konusunda güvenilir imamlar bunlardır (on imam). Şaz kıraatlere gelince… Biz tefsirde bu tür kıraatlere ancak bir nükte yahut gariplik olduğunda değineceğiz. Bunlar ancak tefsir kabilinden açıklamalardır yoksa kıraatler meyanında anılamazlar."[307]

Şâz kıraatler müfessirin kıraat anlayışına göre meşhur kıraatleri desteklemek amaçlı kullanılabilirlerse de onlara alternatif anlam teklif edemez.[308] Bu bir bakıma onların müstakil delil olma hüviyetlerinin olmadığı anlamına gelir; şaz kıraatler genel anlamda ancak dilsel bir tercihi, fıkhi bir görüşü, herhangi bir kabulü desteklemek üzere kullanılabilir.[309] Müfessirin şaz kıraatlere dönük tutumuna birkaç örnek üzerinden temas etmeden önce belirtilmelidir ki Nîsâbûrî sahâbenin tefsir notları sayılabilecek müdrec kıraatleri[310] de yeri geldiğinde delil olarak kullanmıştır.[311]

Müfessirin meşhur kıraatlere dönük hüsnükabulü şaz kıraatler karşısında her zaman işlevsel değildir. Şaz kıraatlere dönük eleştirilerde bulunduğu[312] yahut eleştiriler karşısında sessiz kaldığı görülmektedir.[313] Müfessirin bunların tefsirde çok fazla yer kaplamasına taraftar olmadığı söylenebilir.

---

305 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 555.

306 Müfessirin kıraatleri fıkhi konularda ele alış yöntemi için bk. Yunus İşeri, *Nizâmuddin en-Nîsâbûrî'nin Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu*, s. 321-331.

307 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 13.

308 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 537; 2: 68.

309 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 498-587; 2: 39. Yunus İşeri, *Nizâmuddin en-Nîsâbûrî'nin Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân Adlı Tefsirinde Kıraat Olgu*su, s. 149-153.

310 Müdrec kıraat şeklinde terimleşen bu ilave anlamlar sahâbeden nakledilmiştir. Onlar bu kıraatleri âyetleri izah sadedinde istimal etmişlerdir. Çünkü sahâbe, Kur'ân'dan olan ile olmayanı net şekilde ayırabildiği için bu tür ilave notları özel Mushaflarına yazmakta bir sakınca görmediler. Ama sonraki kuşaklar bu ziyadeleri kıraat sanabilmişlerdir. Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 167; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*,1: 337.

311 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 86; 497; 557-558; 3: 89 vd. Müfessirin müdrec kıraati kullandığı yerler için bk. Yunus İşeri, *Nizâmüddin en-Nîsâbûrî'nin Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu*, s. 163-167.

312 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 7.

313 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 537.

Söz gelimi "*Ki o bana vâris olsun; Ya'kub hanedanına da vâris olsun*…" (Meryem 19/6) âyetinde varis olsunlar kelimesi için iki kıraate yer verir: (i) Ebû Âmir ve Ali; yerisnî ve yeris, (ii) Diğer aşere imamları yerisünî ve yerisü.[314] Zemahşerî, cezimli okuyan kıraatte ifadenin duanın cevabı olarak meczum okunduğunu, ötreli okuyuşta ise ifadenin cümlede sıfat olarak bulunduğunu beyan ettikten sonra birçok şaz kıraate yer vermiştir.[315] Râzî de Nîsâbûrî'nin aktardığının dışında üç kıraate daha yer verir ve bunların hangi imamlardan geldiğini de aktarır.[316] Nîsâbûrî ise meşhur kıraatleri aktarmakla yetinmiş ve şaz kıraatlerin bu tür yerlerde gereğinden fazla yer işgal etmesinde çok da bir faydanın bulunmadığını söyler. [317] Müfessirin bu tutumu sadece bu örnekle sınırlı değildir, başka bağlamlarda da "Şaz kıraatleri sayıp dökmenin çok da anlamlı bir şey olmadığını" söyleyerek Zemahşerî'yi ve bu tür aktarımları ondan doğrudan yapan Râzî'yi eleştirmiştir.[318]

Öte yandan şaz kıraatin anlam açısından meşhur kıraatle uyum içerisinde değerlendirilebilme imkânı olduğunda, müfessirin şaz kıraate de sahip çıktığı görülür. Müfessir Vâhidî'nin kullandığı şaz kıraate dönük bir eleştiri aktarır. Vâhidî'nin, "…*Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı*." (el- A'râf 7/20) âyetinde geçen melekeyni kelimesini İbn Abbas'ın melikeyni şeklinde okuduğunu,[319] buna göre şeytanın Hz. Adem ve Havva'ya "…*Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?*" (Tâhâ 20/120) âyetinin de gösterdiği üzere, melek olmayı değil de mülke sahip olmayı yani melikliği teklif ettiği şeklindeki yaklaşımı eleştirilmiştir. [320] Çünkü tefsirde alternatif anlam tercihleri meşhur kıraatler arasında yapılabilir şaz kıraat bu bağlamda tartışmaya konu olmaz. Fakat Nîsâbûrî, iki kıraat arasında birbirini nakz eden bir anlam farkı bulunmadığını ima ederek uzlaşı yolunu arar. Müfessire göre Hz. Adem; Arş ve Kürsî etrafında hayat süren, nurani bir cevher olmakla güç, kudret, saltanat ve yaratılışta melekler safına dahil olmak istemiş olabilir.[321] Böylece Nîsâbûrî, hem mütevâtir kıraatin meleklik anlamını hem de İbn Abbas'tan Vâhidî'nin tefsirine taşıdığı şaz kıraatin kudret ve saltanat anlamını birlikte değerlendirmiş ve aralarında zıtlık bulunmadığını savunmuştur. Öte yandan müfessirin şaz kıraatlerle meşhur kıraatler farklı anlama geldiklerinde, şaz kıraatlerin meşhur kıraatlere alternatif olamayacakları şeklindeki geleneksel kabulü de benimsemiş görünür. Bu örnekte göstermeye çalıştığı

314 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 466.
315 Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 5.
316 Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 21: 507-508.
317 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 470.
318 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 611. Kaynaklar için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 652-653; Râzî, *Mefâtîh*, 12: 390-391.
319 Vâhidî'nin bu aktarımı için bk. Vâhidî, *el-Basît*, 9: 64.
320 Eleştiri sahiplerinden birisi de Taberî'dir. Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 12: 349.
321 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 215.

şey, iki kıraat arasında her zaman böyle bir ayrışmaya gitmeye gerek olmadığıdır. Yoksa zaten başka bağlamlarda da açıkça belirttiği üzere "Şaz kıraat mütevâtir kıraatle çelişik anlam ortaya koyamaz"[322]

Kur'ân okurken nerede durup nereden devam edileceği konusu literatürde üzerinde durulan bir meseledir. Zerkeşî bu ilmi çok kıymetli bir ilim (fennün celilün) olarak takdim eder.[323] Vakıf ve ibtida konusu müfessirin de ehemmiyetle üzerinde durduğu diğer bir konu olarak öne çıkar. Nîsâbûrî'nin sekizinci mukaddimesi konuya ayrılmıştır. Vakfı şöyle tarif eder müfessir: Kelimenin (isim, fiil ve harf olarak) sonrasıyla ilişkisini velev farazi olarak da olsa kesmektir. Müfessir bu mukaddimede durakların; lazım, mutlak, câiz, mücevvez, zaruret sebebiyle durulması mümkün (murahhas) olarak tariflerini ve bunların Mushaf'taki alametlerini kaydeder. Nîsâbûrî, tefsirinde sistematik olarak takip ettiği yönteme göre, tefsirine başlayacağı âyetlerle ilgili önce kıraat farklılıklarını ardından vakıf bilgilerini aktarır. Nîsâbûrî'ye göre vakıf ve ibtida meselesi, içerdiği ince anlamlar ve ulaştığı kapalı noktalarla üzerinde ısrarla durulmayı hak eder. Nitekim kimi edebiyatçılar belâgati cümlelerin birbiriyle bağlantı ve ayrım noktalarını (fasıl ve vasıl) bilmekten ibaret göstermişlerdir. Zira bu bilgi son tahlilde cümleleri meydana getiren anlam öbeklerinin birbiriyle irtibatını ve büsbütün yahut kısmen irtibatsızlığını bilmeye bağlıdır.[324] Nîsâbûrî, bu konudaki kaynağının, alanın en meşhur eserlerinden birisini yazmış olan Muhamemed b. Tayfur es-Secâvendî olduğunu özellikle belirtir. Secavendî yaptığı bu çalışmasında kaynakları hakkında doğrudan bilgi vermese de yaptığı nakiller dikkate alındığında Hasan el-Basrî, Mukatil, A'şâ, Ferrâ, Ahfeş, Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsenna, Sa'leb (ö. 291/904), Ebû Hatim, Kelbî (ö. 146/763), İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ve Ebû Ali el-Fârisî gibi isimlerin öne çıktığı tespit edilmiştir.[325] Bu açıdan anılan isimlerin Secâvendî üzerinden aslında Nîsâbûrî'ye de kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

Yukarıda ifade edildiği gibi müfessirin konuyla ilgili ana kaynağı Secâvendî'dir. İki kaynak sistematik olarak mukayese edildiğinde[326] Nîsâbûrî'nin vakıflara dair bilgiyi çok kere doğrudan Secâvendî'den birebir aktardığını görmek mümkündür.[327] Bazı durumlarda Nîsâbûrî kaynağının ifadelerini özetleyerek aktarmakta[328] bazen de Secâvendî'nin durak tercihlerinde küçük değişikliklere

322 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 537.

323 Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 342.

324 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 45.

325 Bk. Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-'Îdî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd-Nâşirûn, 1427/2006, 1: 61. (Muhakkikin açıklaması).

326 Aşağıdaki bulgulara, her iki eser Tevbe sûresi örnekleminde mukayese edildiğinde varılmıştır.

327 Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 482; Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* 1: 552-552; Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 510; Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* 1: 555-556*;* Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 516-17; Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* 1: 556-57; Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 522; Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* 1: 558-59; Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 533; Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* 1: 559-60; Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 545; Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* 1: 561.

328 Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 441. Karşılaştırma için bk. Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* 1: 545.

gitmektedir.[329] Aslında aynı lügavi kanaatlere sahip olduğu hâlde kaynağının durak tespitini tercih etmediği yerler de söz konusu olmuştur. Söz gelimi, "*Erkek olsun kadın olsun bütün münafıklar birbirinin aynısıdır*…" (et-Tevbe 9/67) ba'duhum min ba'd ifadesinden sonra Secâvendî, mutlak vakıf olması gerektiğini söyleyerek bu durağın mim alâmetini taşıması gerektiğini söyler. Çünkü bu kelime sonrasına bağlanarak okunacak olsa, sonraki kısım münafıkların bir kısmının (ba'd) sıfatı olacaktır, halbuki devam eden satırlarda vurgulanan hususlar tüm münafıklar için geçerlidir. [330] Nîsâbûrî'nin kanaati de benzer istikamettedir, onunla hemen hemen aynı şeyleri söyler ama kelimeden sonra taktir ettiği durak alameti tâ'dır.[331] Benzeri şekilde dilsel izah biçimi aynı olsa da Secâvendî'nin cim durağı olarak tespit ettiği durağı tâ durağı olarak kodlamaktadır.[332] Secâvendî'nin ze durağı olarak kodladığı yerlerde tâ durağını tercih ettiği örnekler de bulunmaktadır. [333] Nîsâbûrî vakıflar konusunda kaynağının Secâvendî olduğunu özellikle belirterek kaynağı karşısındaki pozisyonunun yer yer ihtisar yer yer onay olduğunu belirtmiştir.[334] Tefsiri boyunca vakıf ve ibtida konusunda küçük tasarruflarla Secâvendî'nin ifadelerini birebir alımladığı gözlemlenen Nîsâbûrî'nin yer yer kaynağına dönük eleştirilerde bulunduğu da olmuştur.[335]

2. Tefsir Tasavvuru

Müfessirin Kur'ân algısı ana hatlarıyla ortaya konduktan sonra tefsir anlayışının genel çerçevesini tespit bu çalışma açısından önemlidir. Özellikle muhkem-müteşâbih konusu, te'vilin mahiyeti ve sınırlılıkları konusunda müfessirin yaklaşımı tespit edilmelidir. Sonra tefsir faaliyetinin müfessirin tasavvurundaki karşılığı, diğer ilimlerle ne türden bir ilişki içerisinde olduğu da ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu hususların dışında nesih ve münasebet konularına müfessirin yaklaşımı da bu başlık altında ele alınması gereken konular olarak öne çıkar.

2.1. Muhkem-Müteşâbih Ayrımı

Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih ifadelerin varlığı bizatihi Kur'ân'ın dikkat çektiği bir olgudur. Nitekim, âyetlerin muhkem kılındığından (el-Hûd 11/1) da kitabın müteşâbih olarak indirildiğinden (ez-

329 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 369. Karşılaştırma için bk. Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* 1: 549.
330 Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* 1: 553.
331 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 488.
332 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 489 ve 3: 501; 533; 545. Karşılaştırma için bk. Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* 1: 553; 1: 560; 561.
333 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 545. Karşılaştırma için bk. Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf,* 1: 562.
334 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 606.
335 Bk. Nîsâbûrî, Garâib,1: 381; 2: 610; 4: 75; 5: 552; 5: 612; 6: 97; 6: 123; 6: 173; 6: 266; 6: 362; 6: 438.

Zümer 39/23) de bahseden Kur'ân-ı Kerîm'in kendisidir.[336] Özellikle bir âyet, etrafındaki tartışmalarla konunun odağında yer alır: "O*, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar*." (Âl-i İmrân 3/7). Âyet etrafındaki tartışmaların temelde, muhkem-müteşâbih kavramlarının mahiyeti, müteşâbih ifadelerin anlamlarına ulaşmanın imkânı etrafında döndüğü görülür. İkinci olarak gündeme gelen husus; bu tür âyetlerin anlamlarının bilinmediği kabul edilecekse bunların Kur'ân'da varoluş sebepleri ve bu lafızlar karşısındaki tavrın ne olacağı ile bunların anlamlarının bilineceği kabul edildiğinde bu anlamlara nasıl ulaşılacağına dairdir. Konu, kelâmi eserler, Kur'ân ilimlerine dair yapılan çalışmalar ve tefsirlerde etraflıca tartışılmıştır. Literatürü tekrar etmenin bu çalışmaya katkısı sınırlıdır. Bu açıdan yeri geldiğinde literatüre bazı atıflar yapmak gerekecekse bile meseleye doğrudan Nîsâbûrî merkezli yaklaşmak konunun sınırlılıkları bakımından daha faydalı olacaktır.

Literatürde, ilgili âyetin gelişine sebep olan birkaç olaydan bahsedildiği görülür.[337] Müfessire göre âyetin, Hz. Peygamber'e Hz. İsa'nın konumunu tartışmak üzere gelen Necrân Hristiyanlarıyla veya huruf-ı mukattaalardan hareketle Müslümanların kaç zaman dünyada kalacaklarını hesaplamaya çalışan Yahudilerle yahut da kıyameti inkâr edenlerle ilgili olarak gelmiş olmasının bir önemi yoktur, çünkü âyet, müteşâbihlerin kuyruğuna takılan tüm art niyetlileri kapsar, zira özel durumla (sebep) genel bir ifadeyi sınırlamak olmaz.[338] Âyette vurgulanan husus, müteşâbihlerin peşinden gidilmemesidir. Zaten muhkemlerin Kur'ân'da "kitabın anası" olarak takdim edilmesi de muhkemlerin anlaşılabilir olması ve müteşâbihleri de anlaşılabilir kılması sebebiyledir. Bu ifadedeki "üm" dilde "asıl" anlamına gelir: Bir şeylerin varlığına kaynaklık eden asıl. Bu anlam ilişkisinden hareketle, muhkemler müteşâbihlerin anlaşılır ifadeler olarak varlık kazanmasına imkân sağlamış olur. Bu asıl konumları sayesinde muhkemleri dikkate almadan müteşâbihler peşinde gidenler, âyette "Kalplerinde eğrilik bulunanlar" olarak tanımlanmıştır.

Âyette geçen muhkem ve müteşâbih ifadelerinden kelime ve terim olarak anlaşılması gereken hususlara dair çerçeve ana hatlarıyla şöyle ortaya konabilir: *Muhkem* kelimesi en temelde "Menetmek

---

336 Kitabın hem muhkem hem de müteşâbihliğinden bahseden bu âyetler arasında bir zıtlık gürülmüş olacak ki literatürde kitabın tamamının muhkem yahut müteşâbih olmasının anlamı üzerine birtakım açıklamalar yapılmıştır. Genel geçer bir izah olarak şu yaklaşım zikredilebilir: Kur'ân'ın muhkemliğinden maksat; onun bütünüyle sağlamlığı, eksiklikten ve çelişkiden uzak bir kitap oluşu; müteşâbihliğinden maksatsa i'câz, doğruluk ve hakkı ifade etmede tamamının birbirine benzer oluşudur. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 204; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3: 21; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 425.

337 Bk. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân *Zadü'l-mesir fî ilmi't-tefsir*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabi, 1422, 1: 260.

338 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 107.

ve engellemek" anlamlarına gelen "el-Hükm" mastarından türemiş bir kelimedir; bu anlamla ilişkili olarak el-hakemetü, dizgin anlamına gelir çünkü dizgin / el-hakemetü, atı istediği yere gitmekten alıkoyar, onu kontrol eder. Kökteki aynı anlamla irtibatlı olarak yargıca da hâkim denilmiştir, çünkü hâkim zulme engel olur (en azından ondan bu beklenir).[339] Hikmet kelimesinin, kökte mevcut bu anlamla ilişkisi, "Lüzumsuz işlerden men etmesi" üzerinden kurulmuştur.[340] Terim anlamıyla bakılacak olursa muhkem, lafız ve mana yönünden herhangi bir anlama probleminin söz konusu olmadığı ifadelerdir.[341] Diğer bir tanıma göre, tebdil ve tağyirden yani tahsis, te'vil ve neshten masun bulunan âyetlerdir.[342] Müteşâbih kelimesi ise benzeri ve dengi bulunmak ve bu benzerlik dolayısıyla karışık olmak anlamlarına gelir. İştebeheti'l-umûru ve teşâbehet ifadesi, birbirine girdiği için işler karmaşık oldu, anlamına gelir. [343] Bir kimsenin, sahip oldukları benzerlik sebebiyle iki şeyin arasını ayıramamasına "şüphe" denilmesi de kökün bu anlamıyla ilişkilidir.[344] Terim anlamıyla müteşâbih, mana yönünden birden fazla ihtimal taşıdığından anlaşılmasında güçlük çekilen lafız veya sözdür."[345] Fakat muhkem ve müteşâbihin terim anlamı hakkında bu söylenenlerin çok kaba bir tasavvura karşılık geldiği belirtilmelidir, zira bu kavramların izahına dair pek çok görüş bulunmaktadır, bunları burada bir daha tekrar etmeye gerek yoktur.[346] Râgıb el-İsfehânî'ye ait yaklaşım hayli toparlayıcı durduğu için şimdilik bunun aktarımıyla yetinilebilir. O, müteşâbihleri üçlü bir tasnifle ele alır: (i) Lafzi müteşâbihler; kelime bazında garib ve müşterek lafızları, cümle bazında ise itnâb, ihtisar ve takdim-tehir gibi konuları kapsar. (ii) Mana açısından müteşâbihler; Allah'ın sıfatları ve kıyamet ahvâli gibi akılla kavranılması mümkün olmayan konulardır. (iii) Hem lafız hem anlam açısından müteşâbihler; nasih-mensuh, umum-husus, vücûb-nedb gibi konularla, "*Evlere kapılarından girin...*" (el-Bakara, 2/189) ve "*Haram ayları ertelemek, ancak inkârda daha da ileri gitmektir*…" (et-Tevbe, 9/37) ve benzeri gibi Arapların adetleri bilinmeden anlaşılamayacak âyetlerdir.[347]

Nîsâbûrî de konuyu tefsirinde tartışır. Öncelikle muhkem-müteşâbihin kapsamı hakkında biri akli diğeri nakli iki görüşe yer verir ve bunlardan özellikle akli olanı tartışmaya açar. İbn Abbas'a nispet edilen yaklaşıma göre muhkem âyetler, "*De ki: Gelin Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım*…" (el-En'âm 6/151) âyetinde sıralanan haramlardır. Buna göre şeriatlara göre değişkenlik göstermeyen

339 İbn Fâris, Zekeriyya b. Muhammed er-Râzî*, Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga,* thk. Abdusselâm M. Hârûn, Dârü'l-Fikr, 1979, 2: 91; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 68.

340 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 105.

341 Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 251.

342 Cürcânî*, Tarîfât*, s. 205-206.

343 Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1: 493.

344 Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 443.

345 Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mutesabih (22.05.2025).

346 Muhkem-müteşâbih konusundaki yaklaşımların genel çerçevesi için bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, V, 192-201; Vâhidî, *el-Vasît*, 1: 413-414; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3: 21-23; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 68-70; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 425-426.

347 Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 443-444.

hükümler muhkemdir. Müteşâbihler ise huruf-ı mukatta gibi Yahudilere karmaşık gelen ifadelerdir. Bu tür ifadelerden hareketle Müslümanların bekasına dair bulgulara ulaşmak için birtakım hurufî çıkarımlarda bulundular ve böylece vaziyet kendileri için iyice karmaşık bir hâl aldı. Yine İbn Abbas'tan nakledildiğine göre muhkem nasih, müteşâbih mensuh ifadelerdir. Müfessirin aktarmaya değer bulduğu diğer görüş Ebû Bekir el-Esam'a (ö. 200/816) aittir. Buna göre muhkem, delilleri apaçık ve net olan "*Sonra bu nutfeyi 'alaka, 'alakayı mudğa hâline getirdik*…" (el-Müminûn 23/14) gibi âyetlerdir. Müteşâbih ise, bilgisine derin düşünce ve kafa yormayla ulaşılabilen, söz gelimi dirilişe dair âyetlerdir, zira bu âyetler üzerinde iyice düşünmek suretiyle muhkem hâle gelirler. Çünkü (bu teemmül ile kişi) ilk yaratmaya güç yetirenin ikinci kere yaratabileceğini anlar. Nîsâbûrî bu görüşü değerlendirmeye geçer. Buna göre eğer el-Esam, muhkem ifadeleri tanımlamak üzere kullandığı "Delilleri açık olan" ifadesinden bunların baskınlığını (rüchân), kapalılığından da bunun aksini anlıyorsa bu bizim "Muhkem, nas ve zahirden; mütaşabih mücmel ve müevvelden ibarettir" görüşümüzle aynı kapıya çıkar. Fakat, bu "Açık olmayla" sıhhati akli zaruretle bilinen şeyleri; kapalıyla da sıhhati akli delil ile bilinenleri kastediyorsa bütün Kur'ân müteşâbih demektir zira, ilkin yaratmak dahi akli bir delile muhtaçtır: Dehrî bunu doğaya, müneccim yıldızların etkisine bağlar. Belki de Esam, öncüllerinin azlığı sebebiyle yanılgı ihtimali daha uzak olanları muhkem, böyle olmayanları müteşâbih olarak isimlendirmiş de olabilir. Müfessir bundan sonra temriz sigasıyla bir görüş daha aktarmaktadır ki buna göre ister açık delil ile ister daha kapalı delille olsun bilgisine ulaşılabilen naslar muhkem; her bir mükellefin sevap ve ikaptan payına ne düşeceği ve kıyametin ne zaman kopacağı gibi bilgisini elde etmenin imkânsız olduğu hususlar müteşâbihtir.[348]

Girişte belirtildiği gibi konunun tartışmalı taraflarından birisi de müteşâbihlerin anlamının bilinip bilinemeyeceğine dairdir. İlgili âyetin lafız dizgisinin de işin içine dahil edildiği bu tartışmaya Nîsâbûrî üzerinden bakmak daha isabetli olacaktır. Fakat öncesinde konunun genel çerçevesini çizmek adına şu nakiller hatırlanabilir. Konuyla ilgili iki farklı tavır vardır: İlki, ilimde rüsuh sahibi olanlar da dahil kimsenin müteşâbih ifadelerin anlamını bilemeyeceğini savunurken diğeri ilimde derinleşenlerin müteşâbihi bilme imkânından bahsederler. Bazı yaklaşımların bu iki tavır arasında konumlandığı görülür. Söz gelimi el-Hattâbî, Kur'ân'da iki çeşit müteşâbih olduğunu söylerken böyle bir pozisyonu üstlenmiş görünür. Bazı müteşâbihlerin muhkem âyetlerle birlikte değerlendirildiğinde anlamı açıklık kazanır ama bazı müteşâbihler ebedi kapalı kalmaya devam eder.[349] Ragıb el-İsfehânî'nin tavrı da buna yakındır. O, bilgiye konu olması açısından yaptığı müteşâbih taksiminde müteşâbihleri (i) Kıyamet vakti, Dâbbe'nin çıkışı gibi bilinmesi imkân dahilinde olmayan müteşâbihler, (ii) Garib lafızlar ve ilk bakışta anlaşılmayacak bazı âyetler gibi anlamları araştırmayla bilinebilecek olan müteşâbihler, (iii) İlk iki

348 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 105-106

349 Süyûtî, *el-İtkân*, s. 429.

kısım arasında bulunan müteşâbihler olarak belirler ki bu son kısmın te'vilini sadece ilimde rüsuh sahibi olanlar bilebilirler.[350] Müteşâbihleri bu şekilde kategorize edince ilgili âyetteki vakıf meselesi büyük ölçüde önemini kaybetmiş olacak, vakıf ve vasıl ile okumak câiz hâle gelecektir. [351] Zaten, teoride müteşâbihat hakkında konuşulmaz şeklinde bir tavır varsa da tefsirlerin muhtevası, üzerinde konuşulmadık tek bir âyet olmadığının şahidi konumundadır. Nitekim, İbn Mücahid de âlimlerin "Bu âyet müteşâbihtir, anlamını ancak Allah bilir" diyerek çekimser davranmadıklarını; huruf-ı mukattaya varıncaya kadar müteşâbihatın te'vilinde görüş beyan ettiklerini söyler.[352]

Nîsâbûrî'nin müteşâbih ifadelerin te'villerinin bilinebilme imkânına dair tartışmaya doğrudan taraf olduğu görülür. Ana hatlarıyla hatırlanacak olursa tartışmanın, "*Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir*." (Âl-i İmrân 3/7) ifadesinde durulup durulmayacağı etrafında şekillendiği görülür. Tilavet esnasında lafzatullah'ta durulduğunda, lügavi açıdan müteşâbih ifadelerin manasını ancak Allah Teâlânın bildiği sonucu ortaya çıkar. Nitekim, Hz. Aişe, İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Enes, Kisâî, Ferrâ ve Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî bu kanıya sahiptirler. İkinci yaklaşım ve'r-râsihûne fi'l-ilm / İlimde derinleşmiş olanlar ifadesinin başındaki vav harfini başlangıç değil atıf kabul eder. Bu, lafzatullah'ta durulmayarak geçişli okunması anlamına gelir ve ifadeden ilimde derinleşenlerin de müteşabih âyetlerin anlamını Allah Teâlâ ile birlikte bileceği anlaşılır. Zaten bu kimselerin ilimde hayli ileri mevkie varmış olduklarının vurgulanması da böyle bir ayrıcalığı hak ettiklerini akla getirir. Bir rivayete göre İbn Abbas, Mücahid, Rabî b. Enes (ö. 139[?]) ve kelâmcıların çoğu bu görüştedir. Müfessir ilk görüşün tercih edilmesi gerektiğini söyler ve bu tercihini çeşitli açılardan gerekçelendirir:

(i) Pek çok âlimin de vurguladığı üzere "*Kalplerinde bir eğrilik olanlar…*" ifadesindeki emmâ lafzında açıklama (tafsil) anlamı vardır. Bu açıklama ancak nazmın orijinal dizgisine bir emmâ lafzı takdir edildiğinde anlamlı hâle gelir. (Çünkü ancak bu anlam takdiriyle, rüsuh sahibi âlimler, kalplerinde eğrilik bulanlardan ayrışmış olur). Şu hâlde ifade şöyle anlaşılmalıdır: emme'r-rasihune fi'l-ilmi yekulûne / İlimde derinleşenlere *gelince* onlar şöyle (Biz bunlara inandık, hepsi de Rabbimizin katındandır) derler. (ii) Bir lafzın ilk akla gelen (racih) anlamının kendisinden daha güçlü bir delille geçersiz olduğu ortaya çıktığında Allah Teâlânın muradının bu hakiki anlamda değil de bu lafzın birtakım yan anlamlarında (mecazî) olduğu anlaşılır, bu yan anlamlar ise çoktur. Bunlar arasında bir tercih, kaçınılmaz olarak zan ifade eden lügavi bir delile dayanmak durumunda olacaktır. Katiyet isteyen, söz gelimi "*Rahmân, Arş'a kurulmuştur*." (Tâhâ 20/5) ifadesinin anlaşılması gibi meselelerde bu türden delillerle çıkarımda bulunmak ise doğru değildir. Zira ilgili örnek hakkında akli delil, Allah Teâlânın bir

350 Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 445.

351 Râgıb el-İsfehânî, *Mufredât*, s. 445; es-Süyûtî, *el-İtkân*, s. 431.

352 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 73. Benzer şekilde İbn Kuteybe de müfessirlerin, Kur'ân'ın tamamını tefsire konu ettiklerinden bahsetmiştir. Bk. İbn Kuteybe, *Tevîlü müşkili'l-Kur'ân*, s. 118.

mekânda olmasını imkânsız olarak gösterir. Biz de buradan hareketle Allah Teâlânın bu âyetten muradının zahirin çağrıştırdığı anlam olmadığını biliriz. Ne var ki bu lafzın pek çok yan anlamı (mecâzât) vardır ve zan ifade eden lügavi bir delile yaslanmadan bu anlamların hangisinin kastedildiği açığa çıkmaz. Allah Teâlânın zat ve sıfatları hakkında zanna dayalı görüş ileri sürmek de bütün Müslümanların ortak kabulüne göre (icmâ) câiz değildir. İmam Mâlik'in şu ifadesi de bu bağlamda söylenmiştir: İstiva malum, keyfiyeti ise meçhuldür. Buna inanmak vâcip, soru sormak ise bidattir. (iii) "Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler." ifadesinin ortaya koyduğu üzere âyette müteşâbihlerin peşine düşenlere dönük bir yergi vardır. Kıyamet saati ve benzeri bazı müteşâbihleri bu kınamanın dışında tutmak (tahsis) delilsiz bir tercih (tercihun min gayri müreccihin) olur. Dolayısıyla kınama, ayrıma gitmeden, tüm müteşâbihlerin bilgisiyle meşgul olanları kapsar. Âyetten anlaşılması gereken (matlub) budur. (iv) Allah bu âyette gerçek ilim sahiplerini "Hepsine inandık", dedikleri için övmüştür. Bakara sûresinde de "…*İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler*…" (el-Bakara 2/26) ifadesinde kasıt aynı kişilerdir. Bunlar, müteşâbihatın anlamını ayrıntısıyla bilecek olsalardı ne bunlara imanları ne de "Hepsi Rabbimiz katındandır" demeleri övgü konusu kılınmazdı çünkü bir şeyi tafsilatıyla bilen zaten ona iman eder. İlimde rüsuh sahibi olanlar, Allah Teâlânın nihayetsiz bilgi sahibi olduğunu kesin delillerle bilen kimselerdir. Ayrıca onlar, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu ve O'nun batıl ve boş konuşmayacağının bilgisine de sahip olan kimselerdir. Sonra bu kimseler, kati delillerin zahiri anlamın Allah'a isnadını mümkün bulmadığı bir âyetle karşılaştıklarında bilirler ki Allah'ın muradı ilk akla gelen anlamın dışında bir anlamdır. Bu anlamın tayinini Allah'a havale ettikten sonra bu anlam her ne olursa olsun doğrusunun bu olduğuna da kesin kanaat getirirler. İşte bu kimseler, Allah Teâlâya dair bilgilerinde gerçekten derinleşmiş olanlardır, çünkü zahir anlamı terk etmeleri gerektiğine dair kesin bilgileri de bu ifadelerle ne kastedildiğine dair bilgisizlikleri de onların Allah Teâlâya imanlarını ve Kur'ân-ı Kerîm'in O'ndan gelen bir kitap olduğuna olan kesin kanaatlerini sarsmamıştır. Âyetin zahiri anlamının geçersiz (merdud) olması, onlar için Allah'ın kelâmı hakkında olumsuz fikirlere kapılacakları bir şüphe kaynağı olmamıştır.[353]

Kur'ân'da müteşâbih ifadelerin varlık hikmeti de müfessirin üzerinde durduğu meseleler arasındadır. Müfessir, muhataplarına inanç ilkelerinden, öte dünyadan, nübüvvet meselelerinden bahseden ve onlara yerine getirmeleri gereken birtakım yükümlülükleri açıklayan bir kitapta müteşâbih ifadelerin yer alma hikmeti üzerinde bazı değerlendirmelerde bulunur. Onun bu açıklamaları yapma sebebi aslında Kur'ân'da kapalı ve anlaşılmaz birtakım lafızların bulunmasının onun hidâyet vasfına gölge düşüreceği şeklinde bir iddianın varlığıdır. Şöyle ki bu kimselere göre; Kur'ân'da mücmel ve müteşâbih ifadeler

353 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 108-109.

varken nasıl olup da Kur'ân kendisini tamamıyla hidâyet kaynağı olarak takdim eder? Çünkü bu durumda kastedilen anlama akılla ulaşılmaktadır öyleyse hidâyete Kur'ân değil akıl aracılık etmektedir. Müfessire göre, Kur'ân'da müteşâbih ifadelerin bulunması onun insanlara doğru yolu gösterme (hidâyet) vasfına halel getirmez. Çünkü müteşâbihler aklen veya naklen (sem'an) maksadı açıklayan haricî delillerden ayrı bulunmadığı için Kur'ân'da bulunan müteşâbih ifadeler de tıpkı muhkem ifadeler gibi hidâyet yönlerini muhafaza ederler.[354] Öte yandan müfessir Kur'ân'da müteşâbihlerin yer alma hikmeti bağlamında düşünmeyi teşvik etmek, taklidi ortadan kaldırmak ve benzeri birtakım faydalardan bahseder. Ayrıca, müteşâbihlerin varlığı bunları te'vil için sarf, nahiv, meânî, beyân, fıkıh usulü ve kelâm gibi gerekli ilimleri bilmeyi gerektireceğinden insanın ilmen yetkinleşmesine de sebep olur.[355] Fakat müfessire göre bu ifadelerin Kur'ân'da bulunma sebebini en güçlü şekilde izah eden olgu şudur: Kur'ân-ı Kerîm, muhatapları zaviyesinden avam ve havasa aynı zamanda hitap eden bir kitaptır. Sıradan insanın (avam) tabiatı çokluk hakikati idrake yanaşmaz. Böyle birisine, Allah Teâlânın varlığına dair ilk söylem "O cisim değildir, mekân tutmaz (lâ-mütehayyiz), kendisine işaret edilemez…" gibi salt selbî ifadelerle ulaşacak olsa, bu kimse O'nun bir yokluktan ibaret olduğunu düşünüp *ta'tîl*e düşerdi. Bundan sakınmak için en elverişli yol, bu kimselerle, zihinlerinde canlandırdıkları (tehayyelû) ve vehimlerinde barındırdıkları birtakım anlamlara delalet eden lafızlarla ama aynı zamanda da apaçık hakikati de gösterir bir tarzda hitap etmekti. Müfessire göre Kur'ân'ın yaptığı tam da budur: İlk adımda onların zihin dünyasına inerek anlayabilecekleri ifadelerle konuşmuştur, bunlar müteşâbihlerdir; ikinci adımda hakikati onlara göstermiştir, bunlar da muhkemlerdir. Müfessire göre bu olgu Kur'ân'da müteşâbih ifadeler bulunmasının en güçlü izahıdır.[356]

Bu açıklamalarda müteşâbih ifadelerin varlığı din dilinin mahiyeti gereği kaçınılmaz bir olgu olarak takdim edilir. Uluhiyetin Kur'ân'ın en aslî konusu olduğu göz önünde bulundurulduğunda dindarlığın en temelde sahih bir ilâh tasavvuruna karşılık geldiğinden bahsetmek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler Cenâb-ı Hakk'ı öncelikle eşi, benzeri, dengi ve misli bulunmayan bir ilâh olarak sunar. Ne var ki Allah ile insan arasındaki bu iletişimin neticede dilin sınırları içerisine girmek durumunda olması, Nîsâbûrî'nin de belirttiği gibi mesajın bir bakıma insanın idrak seviyesine indirilmesi anlamına da geliyordu. Bu açıdan Kur'ân'da soyut, takdisi ve tenzihi dilin yanında, muhatapların duyusal algılarına hitap etmek suretiyle daha "canlı ve hayatın içinde" bir ilâh tasavvuru temin etmek için, akla gelen gündelik anlamıyla Allah'a nispeti problem doğuracak birtakım ifadeler de kullanılmıştır. Bu lafızlar akli çıkarım yoluyla değil de naslarda zikredilmek suretiyle sabit oldukları için genelde "Haberi sıfatlar"

354 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 139; 2: 88. Müfessir, müteşâbihatın anlaşılması için muhkem ifadelerin yanında sünneti de zikretmiştir. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 69.

355 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 106.

356 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 107.

diye anılır. Kur'ân'da bu tür lafızlar bazen gelmek, yaklaşmak, oturmak, inmek ve gazap etmek vb. olduğu gibi Allah Teâlânın fiilleri olarak bazen de el, yüz ve göz gibi O'nun zatına ait nitelikler olarak yer almış ve bu açıdan haberi sıfatlar; zâti haberi sıfatlar ve fiilî haberi sıfatlar olarak iki kategoride mütalaa edilmiştir.[357] İslâm geleneğinde haberi sıfatlar meselesine yaklaşımlar ana hatlarıyla teşbih, te'vil ve tefviz metotları çerçevesine sığdırılabilir.[358] Süyûtî'nin dikkat çektiği üzere "Kur'ân'da zâhiri itibariyle Allah'a nispeti câiz olmayan ifadeler vardır, usûl âlimi bunları te'vil eder ve Allah'a nispeti câiz, vâcip ve imkânsız olan şeyleri açıklar."[359] Bu yaklaşım literatürde genelde kelâmcılara nispet edilen te'vil metodudur. Ehl-i hadis ve selef âlimleri ise genelde *tefviz* tavrını benimsemişlerdir. Bu tavır ana hatlarıyla âyetlerde zikredilen bu sıfatlara iman etmek, kastedilen manayı Allah Teâlâya havale etmek ve lafzın zahirinin çağrıştırdığı *teşbih*ten Allah'ı tenzih ederek te'vile gitmemek şeklinde özetlenebilir.[360] Teşbih tavrının ise Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalara nispet edilen daha heretik bir tavra karşılık geldiğinden bahsedilebilir.

Özellikle din felsefesi ve felsefi teolojide müteâl (aşkın) olan hakkında konuşmanın imkânı bağlamında yürütülen tartışmalar konuya katkı sunacak içeriği sahiptir. Bu açıdan söz konusu alan literatürüne bakıldığında zaman ve mekânla kayıtlı insanın Tanrı'yı nitelerken teşbihî, tenzihî ve temsilî dil kullandığına dair tespitlere rastlanır.[361] Teşbîhî dil; Tanrı'ya nispetle kullanılan lafızların gündelik dildeki çağrışımların O'na nispeti anlamına geldiği için antropomorfizme yol açacağı endişesiyle özellikle filozofları (kısmen de kelâmcıları) selbî ve veya sembolik kullanımdan yana tavır almaya itmiştir. Çünkü gündelik dilin "kaba" karşılıklarının Allah Teâlâya nispetinin birtakım açmazlar doğurduğunu düşünmüşlerdir ki bu açmazların başında teşbîhî dilin insan biçimci Allah tasavvuruna yol açması gelir. Bu dilin tam karşısındaysa tenzîhî dil konumlanır. Tenzîhî dil; Allah Teâlâyı, varlık âleminde ne varsa tüm bunların dışında ve "başka" olarak konumlandırdığından tabiî ve gündelik dilden aldığımız lafızlarla onun hakkında olumlu bir cümle kurmamızın mümkün olmadığını savunur. Akla gelen haşmet, ululuk ve benzeri olumlu nitelemeler bile O söz konusu olduğunda eksik ve yetersizdir. Bu tavır en kaba formunu Politinus'ta (ö. 270) bulur. Onun iddiasına göre aslında Allah hakkında olumlu bir cümle kurmak imkân dahilinde değildir. Şu durumda, insan zihninde çok olumlu çağrışımları bile olsa, herhangi bir niteliğin O'na ait olması düşünülemeyeceğine göre insan için tek seçenek, "Şu veya

---

357 İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri hizmetli, Ankara: Ümran, 1981, s. 298.

358 Bk. Konuyu anılan metotlar çerçevesinde ele alan bir çalışma için bk. Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 285-309. Ayrıca bk. Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat],* 1999, sayı: 1, s. 133-158; Sabri Erdem, "Haberî Sıfatlar ve Anlambilim", *Dinî Araştırmalar*, 2003, cilt: V, sayı: 15, s. 109-120.

359 Süyûtî, *el-İtkân*, s. 772.

360 Süyûtî, *el-İtkân*, s. 431.

361 Bu üç dilin Allah hakkında konuşurken ne tür imkânlar taşıdığına ve hangi zaaflarla malül olduğuna dair bir okuma için bk. Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayınları, 2017, s. 54-87.

bu özelliklerin O'na ait olmadığını" söylemekten ibarettir. Bu tavır İslâm dünyasında İbn Sînâ tarafından benimsenmiş görünür. Mu'tezile'nin zat-sıfat ilişkisinde aşırı tenzihi kaygıları neticesinde Allah Teâlâyı sıfatlardan arındırma (ta'tîl) fikri de buna yakın bir düşünceye çıkar. Fakat bu noktada İslâm kelâmcılarının benimsediği tenzîhî dil ile salt "olumsuz" dil arasında bir ayrıma da gidilebilir. Çünkü Allah Teâlâya herhangi bir eksiklik atfedilmeyeceği, O'nun sonradan meydana gelmiş hiçbir şeye benzetilemeyeceğinden hareketle kullandığımız dilin çağrışımları konusunda duyarlı davranmayı teklif eden tenzih fikriyle, O'na olumlu hiçbir niteliğin kesinlikle nispet edilemeyeceği görüşünü savunan filozofların olumsuzlayıcı (salt selbî) dili arasında fark vardır. Çünkü bu ikinci tavır, Allah Teâlâyı bir yerde bilinmezlik alanına hapsetmekte ve dini dilsiz bırakmaktadır.[362] Her iki yaklaşım da birtakım açmazlarla malul görünür. Temsilî dilin zaafı, Allah Teâlâyı, insanın dış dünyadan karşılıklarını devşirdiği gündelik dilin anlam çeperi içine sıkıştırmasıyken, salt olumsuz dilin nehafeti ise Allah Teâlâ hakkında insanı konuşamaz kılarak Allah-insan irtibatını sakatlamasında ve O'nu bir bakıma bilinmezlik alanına hapsederek bir çeşit agnostisizm doğurmasındadır. Oysa, İslâm da dahil bütün teist dinler, büyük ölçüde bilinebilir ve hakkında olumlu değerlendirmeler yapılabilir bir ilâh tasavvuruna sahiptir. Aslında dikkat edilirse, Allah hakkında konuşmanın imkânı veya din diline dair fikri mesainin temel sorunlarından birisi, uluhiyet hakkında kullanılan lafızların tek anlamlı mı (univocal) yoksa çok anlamlı mı (equivocal) olduğu sorunudur. Bunlardan ilkinin mutlak olarak seçilmesinde insan biçimci Tanrı tasavvuruna (müşebbihe-mücessime) varma tehlikesi, ikincisinin mutlak olarak seçilmesinde dilin uluhiyete dair gönderiminin belirsiz ve tanımsız hâle gelmesi riski güçlü şekilde mevcuttur.[363] Bu iki tercihlerin açmazlarından kısmen masun kaldığı düşünülen üçüncü bir yaklaşım olarak bir bakıma ılımlı antropomorfizm denilebilecek temsilî dil öne çıkar. Analojik dil diye de isimlendirilen bu yaklaşım, diğer ikisinin doğurduğu problemleri en azından asgariye indirmeyi hedefleyen bir görünüm arz eder.[364] Yukarıda ifade edildiği üzere Tanrı hakkında kullanılan lafızlar tek anlamlı kabul edildiğinde insanbiçimci ilâh tasavvuru, çok anlamlı kabul edildiğinde ise "ne olduğu belli olmayan" bir ilâh tasavvuru tehlikesi açığa çıkıyordu. Temsilî dil kabaca, bu sorunu aşmak için tek anlamlılıkla çok anlamlılık arasında bir kesişme alanı üzerinden dilin analojik (temsilî) şekilde kullanılması anlamına gelir. Allah Teâlâ bize aşkın olsa da bilinmez değildir. Dolayısıyla, O'nun hakkında kullanılan lafızlar kaçınılmaz olarak tek yahut çok anlamlı olmak zorunda değildir. Temsilî dilde herhangi bir lafzın kullanımı Allah'a nispet edildiğinde O'nunla insan arasında mevcut bir bağıntının varlığı kabul edilir. Söz gelimi hem Allah Teâlâyı hem de falancayı hakîm ve âlim olmakla nitelendirdiğimizde bu niteliklerin ikisi için de ortak bir anlam vardır. Fakat Allah Teâlâya atfedilen bu nitelikler, yetkinlik ve

362 Yukarıdaki ifadeler Turan Koç'un Din Dili adlı kitabından ama tasarrufla alınmıştır. Bk. Turan Koç, *Din Dili*, 54-66.

363 Bk. Recep Kılıç, "Kur'ân'da Uluhiyet Anlayışı Üzerine", *Kur'ân'ı Anlamanın Fikri Arka Planı: Varlık, Bilgi, İnsan,* ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: KURAMER, 2017, s. 186.

364 Bk. Turan Koç, *Din Dili*, 54; Recep Kılıç, "Kur'ân'da Uluhiyet Anlayışı Üzerine", s. 189.

üstünlük bakımından, çevremizde tanıklık ettiğimiz en üst varlıklar için kullandığımız anlama dahi karşılık gelmez. Tersine O'nun kendine özgü bir yetkinliğine gönderimde bulunur.[365] Dolayısıyla bu tür lafızlar Allah Teâlâ için kullanıldığında anlamını, günlük dille birebir intibak hâlinde kalarak değil, onu aşarak kazanır. Bu da sözcüklerin analojik (temsilî) şekilde kullanıldığını ve bu şekilde kullanılan dilin çeşitli derecelerde tek bir şeye işaret ettiğini gösterir.[366]

Bu noktada temsilî dilin iki filozofta, Fârâbî ve Aquinas'ta, algılanış biçimlerine kısaca göz attıktan sonra Nîsâbûrî'ye dönülebilir. Fârâbî, yerleşik kelime dağarcığı içinden seçilecek lafızları Allah'a nispet etmenin imkânına dair şunları söyler: "Allah Teâlâ için kullanılabilecek isimler bizim en mükemmel varlıklar olarak gördüğümüz varlıklarda üstünlük ve mükemmelliğe işaret eden isimlerdir. Ancak bu isimler bile, Allah için kullanıldıklarında, bizim zihnimizde beliren anlamın -bu en mükemmel anlam dahi olsa- dışında bir anlamda kullanılmış olurlar." [367] Aquinas'a göre söz gelimi bir kelime (bu kelime adil olsun) hem yaratılmış bir varlığa hem de Tanrı'ya yüklemlendiği zaman, o iki kelime bu yüklemleme örneğinde aynı anlamda kullanılmaz yani tam tamına aynı anlamda kullanılmaz, ancak büsbütün farklı anlamda da kullanılmaz. Zira insani adaletle tanrısal adalet arasında bir benzerlik vardır. Bu benzerlik sebebiyle kelime hem insana hem Tanrı'ya nispet edilebilmektedir.[368] Nîsâbûrî de buna yakın bir tavır içerisinde görünür. Allah Teâlâ için belki de ilk akla gelecek sıfatlar olan azamet ve ululuk bile müfessire göre "O'nun şanına yaraşır bir şekilde" anlaşılmalıdır. Çünkü, cisimlerin büyüklüğünden bahsedildiğinde akla gelen miktar ve hacim anlamında bir büyüklük, kısımlara ayrılmayı ve parçalanmayı gerektireceği için Cenâb-ı Hak için muhaldir. Ululuk ve yücelik sıfatları için de durum benzerdir. Mekânda bulunmayı gerektiren anlamıyla yüceliğin ('uluv) Allah için kullanılması imkânsızdır.[369] "*O'nun Kürsü'sü, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır*." (el-Bakara 2/255) ifadesinden hareketle, meşhur âyete de (âyetü'l-kürsî) ismini veren Kürsî'nin mahiyetine dair tartışmalar müfessirin konuyla ilgili yaklaşımını görmeye elverişlidir. Nîsâbûrî, Kürsî'nin yorumuna dair "Tahkik ehli bir gurup âlim" diyerek Kaffâl ve Zemahşerî'ye nispet ettiği bir görüş aktarır.[370] Müfessirin aktardığı kadarıyla bu görüşün dillendirdiği şey şudur: Kürsî'nin zikredilmesinden maksat, Allah Teâlânın azamet ve ululuğunu tasvir etmek içindir; yoksa ortada ne Kürsî, ne oturma ne de oturan

365 Turan Koç, *Din Dili*, 67-73.

366 Fârâbî, *İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2018, s. 29; Turan Koç, *Din Dili*, S. 71-73; Recep Kılıç, "Kur'ân'da Uluhiyet Anlayışı Üzerine", s. 192.

367 Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 29.

368 Aquinas, Summa Theologoca, I, Q. 13, A. 5, Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar, İstanbul: Küre, 2015, s. 408-409'dan naklen.

369 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 72.

370 Aslında Zemahşerî bu görüşe ilk sırada yer verdikten sonra âyetle ilgili üç ihtimâl daha zikretmiştir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 310.

vardır.[371] Nîsâbûrî aslında bu görüşü Zemahşerî'den bir miktar sansürle aktarmıştır.[372] Zemahşerî'nin ifadesi tam olarak şöyledir: "Allah Teâlânın Kürsî'sinin, genişliği ve kuşatıcılığıyla gökleri ve yeri kapsamaktan aciz olmadığının vurgulanması, sadece, O'nun ululuğunu zihinde canlandırma (tahyil) ve tasvir içindir; ortada ne Kürsî, ne oturma ne de oturan vardır. Tıpkı, "(*Müşrikler) Allah'ı hak (ve lâyık) olduğu vech ile takdir etmediler. Halbuki kıyamet günü (küre-i) arz toptan (ancak) Onun kabzasıdır. Gökler de Onun sağ eliyle (toplanıp) dürülmüşlerdir (dürüleceklerdir). O, müşriklerin (kendisine) katmakta oldukları ortaklardan münezzehtir, çok yücedir*." (ez-Zümer 39/67) âyetinin avuç, dürme ve sağ el tasavvuruna gitmeksizin anlaşılması gerektiği gibi. Bunlar ancak, O'nun şanının yüceliğine dair bir canlandırma (tahyil) ve hissi bir benzetmeden (temsilün hissiyyün) ibarettir.[373] Müfessir, Zemahşerî'nin ifadelerini izaha muhtaç görmüş olmalı ki "Bu yaklaşımı şöyle anlamak gerek (takriruhu)" şeklinde bir girizgahla şu ifadeleri kullanır:

> "Cenâb-ı Hak, insanlara zatını ve sıfatlarını tanıtmak için, kendi krallarıyla münasebetlerinde alışageldikleri hususları kullanmıştır. İnsanların padişahlarının sarayı (beyt) etrafında döndükleri gibi Kabe'yi insanların etrafında döndüğü evi olarak tayin etmesi; onların krallarının saraylarını ziyaret ettikleri gibi kendi evini ziyaret etmelerini onlardan istemesi yine insanların kralların elini öptükleri gibi Hacer-i Esved'den "Allah'ın arzındaki sağ eli" olarak bahsederek onlardan bunu öpmesini istemesi vb. durumlar hep bu olguyla ilişkilidir."

Nîsâbûrî'nin şehadet âlemine dair bu tespitleri muhatabını gayb âleminde de benzeri bir durumu kabule ikna etmeye dönüktür. Nitekim müfessire göre kıyamet gününde gerçekleşeceği söylenen; meleklerin, nebilerin, şahitlerin gelmesi ve mizanın kurulması kabilinden şeyler de hep aynı durumla ilgilidir. Nîsâbûrî'ye göre işte tam olarak böyle bir benzetmeden hareketle Cenâb-ı Hak kendisine "*Rahmân, Arş'a kurulmuştur*." (Tâ-hâ 20/5), "*Arş'ı su üzerinde iken…*" (Hûd 11/7) ve "*Melekleri de Rablerini hamd ile tesbih edip yücelterek Arş'ın etrafını kuşatmış hâlde görürsün…*" (ez-Zümer 39/75) gibi âyetlerde Arş ve Kürsî'yi nispet etmiştir.[374] Râzî de Kaffâl'a nispet ettiği bu görüşün nasıl anlaşılması gerektiğine dair Nîsâbûrî'yle çok benzeri şeyler söylemekte ve ardından tercih edilmesi gerekenin ilk sırada zikrettiği görüş olduğunu, çünkü delil olmaksızın zahiri terk etmenin uygun olmayacağını belirtmektedir.[375] Râzî'nin Kürsî'ye dair literatürdeki görüşleri aktarımına aslında Nîsâbûrî de yer vermiştir; fakat onun, "Tahkik erbabı bir gurup" âlime nispet ettiği son görüşün üzerinde detaylıca durması ve bu görüşe katıldığını ima edercesine "Kâbe, tavaf, hacerü'l-esved konusunda yapılan ve teşbihi akla getiren lafızlardan kastedilenin Cenâb-ı Hakk'ın azameti ve kibriyası olduğu

371 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 15.

372 İbnü'l-Müneyyir; Nîsâbûrî'nin Zemahşerî'den aktarmaktan sarf-ı nazar ettiği ifadeleri için "Edep dışı bir tutum" değerlendirmesini yapmaktadır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 310. (*el-Keşşâf* ile birlikte basım).

373 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 310.

374 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 15-16.

375 Ayrıntısında ihtilaf olsa da Râzî'nin ilk yer verdiği görüşe göre Kürsî; gökleri ve yeri kapsayan büyük bir cisimdir. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 7: 13-14.

konusunda muvafıksak Arş ve Kürsî hakkındaki durumun da aynı olduğunu kabul etmelisin." şeklinde bir cümle kurmasına bakılırsa,[376] kendisi de bu görüşe meyyaldir. Müfessirin bu yaklaşımına göre, Allah Teâlâ bu tür ifadeleri, insanlara kendi sıfatlarını daha iyi anlatabileceği bir *benzetme* olarak kullanmıştır. Bu tür ifadeleri hakiki olarak değerlendirerek teşbih ve tecsim fikrine gitmek doğru bir tavır değildir. Ama dikkat edilirse bu tavır salt tenzihi bir yaklaşım da değildir. Allah ile insan arasında ortak kullanılan bu ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Kaffâl ve Zemahşerî'nin ifadelerini müfessirin izah biçimi; kaba teşbih ve salt olumsuz tenzih tavrı arasında alternatif bir yol olabilecek temsilî okumaya hayli yakın görünür. Müfessirin aşağıdaki ifadeleri de bu değerlendirmeyi mümkün kılacak bir içeriğe sahiptir:

> Bil ki dindarlık gereği Müslümanın, söz gelimi, cennet, cehennem, sırat, mizan, huri, köşkler, nehirler, ağaçlar, meyveler ve benzerleri konusunda Kur'ân ve hadiste geçen bir ifadeyi, Hz. Peygamber ve ilk kuşakların (selef-i salihin) tefsir ettiği sabit anlamı berhava edecek şekilde te'vil etmemesi gerekir. Bu varlıkları, naslarda geldiği gibi (somut bir gerçeklik olarak) var kabul etmelidir. Sonra (te'vile gidecek kişinin) kendisine açıldığı kadarıyla, bu sözlerden ince nükteleri (letaif), gizli işaretleri (rumuz) ve diğer hakikatleri anlamasında bir problem yoktur. Çünkü Cenâb-ı Hakk'ın suret âleminde yarattığı her bir şeyin mana âleminde bir benzeri, mana âleminde yani ahirette yarattığı bir şeyin, gaybların gaybı olan âlem-i hakta bir hakikati vardır. [Sonra] Allah Teâlânın bu iki âlemde yarattığı her bir şeyin de insan âleminde bir numunesi bulunur.[377]

Bu yaklaşıma göre Allah gayb âlemini anlatabilmek için duyulur (şehadet) âlemi kullanmıştır. Esasında, müfessirin vurguladığı gibi, gündelik dilin imkânlarını kullanmak Allah-insan iletişiminin kaçınılmaz doğası gereğidir. Çünkü, teşbihî yani insansı niteliklerden arınmış bir dille Allah hakkında konuşmak imkân dahilinde değildir.[378] Bu dili Kur'ân-ı Kerîm de kullanmıştır. Yukarıda örneği verilen lafızlar dışında, el, yüz, göz gibi zatî niteliklerle iniş (nüzûl) ve oturma (istiva) gibi durumlar Kur'ân'da Allah Teâlâ için kullanılmıştır. Aslına bakılırsa bu tarz teşbîhî (anthropomorphic) ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği İslâm tarihi boyunca tartışılmış bir sorundur.[379] Râzî, selefin metodunu şu ifadeleriyle özetler: Müteşâbih âyetlerin zahirinden Allah Teâlânın muradının anlaşılmayacağına inanmak ve sonra bunların manalarını O'na havale etmeyi vâcip saymak.[380] Selefin üstlendiği tutum, Allah hakkında kullanılan bu lafızların sözlük anlamlarını bozmaksızın bu tür lafızların O'na nispetinde bir problem görmese de Allah ile insan arasındaki sonsuz farkı göz önünde bulundurmak suretiyle

---

376 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 15-16.

377 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 61.

378 Turan Koç, *Din Dili*, s. 55.

379 Fahreddîn er-Râzî'nin *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-kelâm* adlı eseri tamamen bu konuya hasredilmiştir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Allah'ın Aşkınlığı: Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-kelâm*, trc. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayınları, 2014

380 Fahreddin er-Râzî, *Allah'ın Aşkınlığı: Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-kelâm*, s. 213. Gazâlî, selef akidesi için yedi prensip tespit eder: (i) Takdis, (ii) Tasdik, (iii) Aczi itiraf, (iv) sükût, (v) imsak (vi) keff (müteşâbihlerle zihnen dahi meşgul olmamak), (vii) Mârifet ehlini teslim. Bk. Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2017, s. 49.

teşbihe gitmemiştir.[381] Nîsâbûrî de bu tür lafızların duyulur âlemde akla gelen anlamlarının Allah Teâlâya nispetinde bütün müfessirlerin aynı çekinceyi paylaşarak ortak paydada buluştuklarını haber verir.[382] Fakat bu ortak kabulden sonra bu tür lafızlar karşısında takınılacak tutum ne olmalı sorusu karşısında te'vilci ve tefvizci tavır farklı cevaplar üretmiştir.

Nîsâbûrî bu lafızların anlaşılmasında teşbihî dile sığınılmayacağı konusunda Müslümanların hem fikir olduğundan bahsetmektedir.[383] Ne var ki bu ittifak noktasının ardından tenzih ve tefviz taraftarları ayrı tavır takınırlar. Müfessir haberi sıfatlar konusunda Müslümanların genelde iki tutum içerisinde olduğundan bahseder. Söz gelimi "*Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?*" (el-Bakara 2/210) ifadesinde Allah'ın gelmekten gitmekten münezzeh olduğu konusunda müfessirler ortak kanaat sahibidirler, çünkü bu tür şeyler, sonradan meydana gelmiş (muhdesat) ve parçalardan oluşan (mürekkebat) varlıklara ait durumlardır. Cenâb-ı Hak ise, ezelidir, zatında ve sıfatlarında tektir. Fakat bu noktadan sonra iki eğilim açığa çıkar: İlki selef-i salihinin, bu tür lafızlar karşısında te'vile yeltenmedikleri (sükût) ve manalarını Allah'a havale ettikleri (tefvîz) yoludur.[384] İkinci yol ise kelâm âlimlerinin genelinin benimsediği te'vil yoludur.[385] Müfessir bu bilgiyi paylaştıktan sonra birkaç tane te'vil örneği paylaşır. Mesela bu âyette Allah'ın gelmesi şeklindeki ifadeden, Allah'ın emrinin yahut azabının gelmesi anlaşılabilir. Diğer bir ihtimal şöyle olabilir: Allah Teâlâ, ehemmiyetini vurgulamak üzere âyetlerin gelişini kendi gelişine nispet ederek aktarmıştır; bu ifade, kral tarafından gönderilen büyük bir ordu geldiğinde, durumu anlatmak için "Kral geldi" demeye benzer.[386] Müfessir bu yaklaşımıyla kelâmcı tavrın te'vil anlayışını yansıtır.

Buraya kadar müfessir, naslarda Allah Teâlâ hakkında kullanıldığı hâlde, ilk akla gelen anlamıyla O'na nispeti kelâmi açıdan problem doğuracak birkaç sıfattan bahsetmiştir. Bu lafızların Allah Teâlâya nispet edildiğinde ifade edeceği anlam konusunda müfessir yukarıdaki söylemini biraz daha genişleterek aslında üç metottan bahsedilebileceğini söyler: (i) Azamet, ululuk ve yücelik bildiren bu tür lafızlardan, Cenâb-ı Hakk'ın mümkün varlıklar karşısındaki üstünlüğü anlaşılabilir. (ii) Bu lafızlar, şeri izin

---

381 Turan Koç, *Din Dili*, s. 54.

382 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 579-580.

383 Anlaşıldığı kadarıyla müfessir, İslâm düşünce geleneğindeki baskın nazariyeleri dikkate alarak bu cümleyi kurmaktadır yoksa Müslüman dünyada teşbih ve tecsim taraflarının varlığı da bilinmektedir.

384 Tefvîz tavrı genel anlamda, naslarda geçen ve zahiri itibariyle Allah Teâlâya nispeti problemli görülen lafızların bu nispetteki anlamlarını kavramayı imkân dışı gören ve bu nasları müteşâbih kabul ederek anlamlarını Allah Teâlâya havale etme yöntemi olarak anlaşılabilir. Bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşâretü'l-merâm min ibârti'l-imâm Ebî Hanîfeti'n-Numân fi usûli'd-dîn,* thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s. 155-157.

385 Müfessir, bu yaklaşımıyla konuyla ilgili meşru kabul ettiği iki tutuma dikkat çekmiş görünür. Yoksa tarihsel süreçte Allah Teâlâya nispet edilen bu sıfatlar karşısında nefy ve tatil yolunu benimseyenler olduğu gibi teşbih ve tecsim fikrine meyledenler de olmuştur. Bk. M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Konya: Kitap Dünyası, 2016, s. 50-51.

386 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 579-580.

dolayısıyla Allah Teâlâ için kullanır; (duyulur âlemdeki çağrışımlarından sarf-ı nazar ederek) anlam Allah Teâlâya havale edilir. (iii) Bu tür lafızların (anlamlarının) idrâkinde müşâhede ve mükâşefeden yardım alınabilir. [387] Bir önceki örnekte de görüldüğü üzere, aslında gelenekte bu tür lafızlar karşısında temelde iki eğilim öne çıkmıştır. Ama burada müfessir, neticede ilâh tasavvurunu belirleyen böylesi önemli bir meselede, zikri geçen iki baskın tavır yanında sûfî bilgi nazariyesine de bir yer açma gayretinde görünmektedir. Dikkat edilirse haberi sıfatlar karşısında müfessirin ilk zikrettiği madde te'vil yöntemini, ikincisi tefviz yöntemini önermektedir. Bu, zaten öteden beri haberi sıfatlar karşısında ümmetin ana hatlarıyla takip ettiği iki ayrı tavra işaret eder: kelâmi (te'vil) ve selefi (tefviz) tavır. Bu iki tavrın, birbirini büsbütün dışlamamakla birlikte, metin ve akıl merkezli bir okumaya karşılık geldiğinden bahsedilebilir. Burada müfessir, haberi sıfatların anlaşılmasında müşâhedeyi teklif etmekle asılında yerleşik anlayışa alternatif bir yöntem teklif etmektedir. Bu yöntem, ilâh hakkındaki bilgimizin akıl ve metne dayandığı kadar ameli-ahlâki pratiklerin neticesinde meydana gelecek içsel bir vizyona da dayanabileceğini iddia eder. Nitekim *Garâibü'l-Kur'ân*'ın hiç küçümsenmeyecek bir bölümü düzenli olarak bu yolla edinildiği söylenen işârî te'villere ayrılmıştır.

Muhkem-müteşâbih konusunda müteşâbihlerin muhkemler odak alınarak anlaşılması gerektiğinde bir uzlaşı varsa da (en azından müteşâbih âyetlerin anlamlarının bilinebileceğini ileri sürenler için) bu ifadeleri tayinde belirleyici olanın ne olması gerektiğine dair ortak bir kabulden bahsetmek güçtür. Bu açıdan her bir fırkanın kendi muhkem ve müteşâbih âyetlerini belirlemesi aşılması hayli zor bir problem olarak varlık kazanmıştır. Müfessir de bu sorunun farkındadır. Ona göre âyetleri üçe taksimle değerlendirmek bu konuda insafa en yakın tutumdur: (i) Akli delillerin zahiri anlamlarını teyit ettiği âyetler, bunlar tam anlamıyla muhkem âyetlerdir. (ii) Kesin delillerin zahiri anlamı kabul etmeye mâni olduğu âyetler ki bunlar, Allah'ın muradının zahiri anlam olmadığına hükmedilmesi gereken âyetlerdir. (iii) Zahiri anlamı olumlamak (ispat) ve olumsuzlamak (nefy) için akli delillerin bulunmadığı âyetler, bu tür âyetler, bir tarafın öbür taraftan ayrışmadığı ve vaziyetin karışık (iştebehe) olması anlamıyla müteşâbihlerdir.[388] Müfessir kabaca bir tasavvura sahip olmak için bu taksimi arz etse de problemin çözülmediğinin farkındadır. Maddeler değerlendirilecek olursa, üçüncü gurup âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir yöntemden bahsedilmediği açıkça görülüyor. Zaten bu gurupta kabul edilen âyetler "müteşâbih" tanımının hakkını tam olarak veren âyetler olarak listeye dahil edilmiştir. Burada zahiri anlam ve te'vil arasında bir tercih imkânı bulunmadığı için çaresiz anlam Allah Teâlâya havale edilecektir. Bir ve ikinci maddeler için ise farklı bir durum söz konusudur zira taksim, "Akli delil"in zahiri anlamı desteklemesi ve desteklememesi üzerinden yapılmıştır. Aklı kullanan insan olduğu için, ilk bakışta bu âyetlerin muhkem yahut müteşâbih olduğuna karar verilebilir gibi duruyor. Buna göre

387 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 72.
388 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 108.

muhkemler belirlenir, müteşâbihler de aslolan bu ifadelerin yardımıyla anlaşılır. Ne var ki bu noktada hangi akıl ve hangi delil sorusu bütün ağırlığıyla varlığını hissettirecektir. Çünkü "Akli delil" kavramının bizatihi kendisinin göreceli olduğunu ve hâliyle de kriter olmaktan uzak olduğunu müfessir bizatihi vurgulamaktadır. İfadesi tam olarak şöyledir:

> "Fakat burada bir sorun daha vardır: 'Akli delil' dediğimiz şeyin kendisi de tartışmalıdır. Çünkü her bir düşünce ekolü, akli delilin maddesi ve formunu kendi anlayışına göre tertip eder ve kendi zannınca da onu doğru sanır. Bu sebeple her bir ekol, kendi düşünce sistemi doğrultusunda akli delilin kendi mezhebinin görüşlerini desteklediğini ve sarıldığı zahiri anlamın da (zaten) bunu teyit ettiğini düşünür. Öyle görünüyor ki semavi bir destek ve ilâhî bir nur olmaksızın da bu ara durumdan kurtulmak mümkün değildir. '*…Bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin aydınlıktan nasibi yoktur*.' (en-Nûr 24/40)"

Müfessir bu ifadeleriyle kelâmi tartışmaların naslar üzerinden neden hall ü fasl edilemeyeceğinin de bir izahını sunmuş olmaktadır. Zira müteşâbihler muhkemlere nazaran anlam kazanacaktır ama muhkemi tayin eden, kelâm ekolünün düşünüş biçimidir. Hangi nassın muhkem kabul edileceği hususunda düstur kabul edilecek akli argümanlar ise bu düşünce sistemini teyit etmek üzere organize edilmektedir. Bu saatten sonra artık nassa düşen bu sistemi onaylamaktan öte bir şey olmayacaktır. Üstelik müfessire göre âyetler üzerinden yürütülen bu tartışmaların Müslüman dünyayı siyasal açıdan zaafa düşürecek sonuçları da olmaktadır; çünkü bu ayrışmalar, büyük savaşlara ve yıkımlara yol açmaktadır.[389] Naslar arasında düstur olmak üzere muhkem olanları belirleyecek olanın son tahlilde kelâmi paradigma olması, tarih boyunca düşünce ekollerinin aynı kitaba muhatap oldukları hâlde neden tartışıp durduklarının da bir izahını sunar. Fahreddîn er-Râzî'nin de belirttiği gibi, muhkem-müteşâbih sınırını tespit etmek çok büyük bir meseledir ve bu meselede her bir mezhep mensubu kendi mezhebini destekler bulduğu âyetleri muhkem, karşıt görüşü destekler bulduğu âyetleri ise müteşâbih kabul etmiştir.[390] Aynı ifadeleri Nîsâbûrî de tekrarlar, Mu'tezilî, (irade konusunda) "*Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*." (el-Kehf 18/29) âyetini muhkem; buna karşın "*Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe sizler bir şey dileyemezsiniz*." (et-Tekvîr 81/29) âyetini müteşâbih kabul eder. Sünnî de bunun tam tersini yapar. Allah'ın görülüp görülmeyeceği konusunda Mu'tezilî, "*Gözler*

389 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 108.

390 Râzî, Mefâtîh, 7: 139. Kendi paradigması açısından bu tutumu yansıtan bir örnek olarak Kâdî Abdülcebbâr hatırlanabilir. O, tek başına dilbilgisini yahut fıkıh ve fıkıh usulü bilgisini Kur'ân'ı anlamak için yeterli bulmaz. Çünkü bu gibi konuların üstünde Allah'ın birliği, adaleti, O'nun yapmasının uygun olup olamadığı şeylerin bilgisi vardır. Ancak bun bilgileri kendinde toplayan kimsenin, Allah'ın birliğini adaletini, fıkhın delillerini ve şer'î hükümleri bilerek muhkemi müteşâbihe hamletmeyi ve bunların arasını ayırmayı bildiği takdirde Kur'ân tefsiri ile uğraşması câiz hâle gelecektir. Kâdî'ye göre bu konulardaki eksiklik, dil bilgisi ve rivayetle kapatılamayacağı için sırf bu bilgilerle tefsir yapmak dinen meşru sayılamaz. Onun bu yaklaşımında ilimler arasında bir hiyerarşi kurulduğu da görülür. Dil ve rivayet nassı anlamak için ilk seviyede gerekli olsa bile, fıkıh ve sonrasında fıkıh usulünün disipline edici çerçevesi olmadan bu ham bilgiler tefsirde istenilen neticeyi vermeyecektir Kâdî'ye göre ama onun İslâmî ilimler içerisinde özellikle kelâma atfettiği rol hayli merkezi görünür zira paradigmayı kuracak ve böylece muhkem-müteşâbih sınırını tayin edecek rol kelâma tahsis edilmiştir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdükerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988, s. 607-607.

O'nu görmez, O bütün gözleri görür…" (el-En'âm 6/103) âyetini muhkem "*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar*." (el-Kıyâme 75/22-23) âyetlerini müteşâbih sayar, Sünnî ise bunun tam aksini kabul eder.

Belki de bu sebeple müfessir müteşâbihlerin te'vil edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Her düşünce ekolünün kendi muhkemlerini tayin ettiği ve karşının delillerini te'vile muhtaç müteşâbihler olarak değerlendirdiği bir yerde keyfilik vardır. Bu keyfiliğin önüne geçmek için bu konuda kendisine başvurulan bir kaide vazedilmelidir. Müfessir yukarıda denemeye çalıştığına benzer bir şeyi dener ve sonunda açık kanaatini bildirir. Önerdiği yönteme göre lafzın, ilk akla gelen anlamına (racih) değil de daha az tercih edilen (mercuh) bir anlama geldiğinin söylenebilmesi için kesinlikle ayrı bir delile ihtiyaç vardır. Bu delil de ya akli yahut lafzi olabilir. Ne var ki lafzi delil kesinlikten yoksundur. Çünkü lafzi delil; dilin nakline ve çeşitli sarf ve nahiv ihtimallerine bağlı olduğu kadar; hem çok anlamlılığın (iştirak), mecazın, anlam sınırlandırılmasının (tahsis), gizli takdir edilen bir kelimenin (izmar) olmamasına hem de [bu delilin] nakli ve akli muarızının olmamasına bağlıdır. Bütün bunlarsa zan ifade eder.[391] Böylece zannî olana bağlı bulunan lafzi delil de zannî olur ve usul meselesinde kendisine dayanmak câiz olmaz. O hâlde lafzı kendi anlamından (râcih) başka bir anlama (mercuh) çekmek ancak akli bir delil, baskın anlamın (râcih) aklen muhal olduğunu ortaya koyduğunda mümkün olacaktır. Bu delalet sabit olduğunda ve mükellef, lafzın zahirinin çağrıştırdığı anlamın Allah'ın muradı olmadığını anladığında, murad olan (mercuh) anlamın ne olduğunu bilmeye muhtaç değildir. Çünkü bu anlamı açığa çıkarmaya gidecek yol, bir mecazın diğer bir mecaza, bir te'vilin diğer bir te'vile tercihinden başka bir yaklaşımla mümkün değildir. Bu tercih ise ancak lafzi delillerle yapılabilir ki bunların zaten zannî olduğu ifade edildi; özellikle de mecazın mecaza, te'vilin te'vile tercih edildiği yerlerde bu zayıflık daha da artar. Bütün bunlardan şu anlaşılmaktadır: [Kesin] Yorumu belirlemeyle uğraşmak câiz değildir.[392]

Müfessir en sağlıklı yol olarak te'vile gidilmemesi gerektiğini söylese de tefsirde bu ilkenin çok kere işlevsiz kaldığı görülür. Belki de bu tür te'villeri, ilmi bir sorumluluk adına aktarmaktadır. Zira bu tür lafızlardan olumsuz etkilenme ihtimali en yüksek gurup sıradan insanlardır. Bu tür ifadelerin en azından

---

391 Dilin zanniliği teorisi usul kitaplarında hayli yer işgal etmiş bir meseledir. Râzî öncesi Cüveynî ve Gazâlî gibi usulcülerin dikkat çektiği bir mesele olmakla birlikte özellikle Râzî konuyu etraflıca tartışmıştır. Bu tartışmanın öne çıkan aktörlerinden birisi olan Râzî; *el-Mahsûl, el-Erbaîn* ve *Meâlimu usuli'd-din* adlı eserlerinde lafzi delillerin kesinlik ifade etmediğine dair bir görüş aktarmıştır. Dilde kesinlik sorununu kendisine konu seçen bir doktora tezinin tespitine göre, Râzî'nin lafzi delillerin mutlak anlamda zannî kabul edileceğine dair zikrettiği görüş Semerkand Hanefî fıkıh çevrelerinden Alaüddin es-Semerkandî'ye (ö. 539/1144) ait olmalıdır. Zira o, akli delilin semî delile öncelenmesi gerektiğini iddia ederken; semî delilin izmar, hazif, mecaz ve kinayeye muhtemel olmasını gösteriyordu. Ne var ki Semerkand ekolünde baskınlığı olan bu görüş, zamanla taraftar kaybetmiş ve Hanefî usulde dilde kesinlik olgusunu savunan Irak ekolü mezhep içi hakimiyetini ilan etmiştir. Ebû Bekir Alaeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netaici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Katar: Metabiü'd-Devha el-Hadîsiyye, 1404/1984, s. 359; Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu*, İstanbul: Ketebe, 2021, s. 56-57. Ayrıca bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, İstanbul: İSAM, 2011, 76-85.

392 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 105.

bir kelâm sistemi tarafından algılanış biçiminin kendilerine arz edilmesi müfessir tarafından daha güvenli bir yol kabul ediliyor olabilir. Yoksa yukarıdaki satırlarda da görüldüğü üzere kendisi te'vil taraftarı olmadığını açıkça ilan etmiştir. Ama buna rağmen daha tefsirin mukaddimesinde, takip edeceği bir yöntem olarak müteşâbih ifadeleri te'vil edeceğini de söylemektedir.[393] Sonuçta tefsir yazmak ümmete dönük bir sorumluluğun altına girmektir. Bunu yaparken müfessir sadece kendi istekleri doğrultusunda hareket edemez, ortada takip etmesi gereken bir usul, konuşması kaçınılmaz olan mevzular vardır. Bir müfessirin, "Ben müteşâbihlerin te'viline karşıyım, bunların anlamlarını Allah'a havale ediyorum" diyerek bu tür ifadeleri üzerinde konuşmadan geçecek olsa, tefsirinde hatırı sayılır bir boşluk olması muhtemeldir. Bu açıdan ilkesel anlamda tutumu belli olsa da müfessir, yukarıda da örnekleri görüldüğü üzere te'vile gitmiştir. Birkaç örnek üzerinden Nîsâbûrî'nin bu mekanizmayı nasıl işlettiğine bakılabilir. Müfessir "*Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.*" (Âl-i İmrân 3/54) âyeti hakkında şu açıklamaları yapar: "Bil ki tuzak, başkasına zarar vermek amaçlı bir hile tertip etmek anlamına geliyorsa bu anlamı Allah hakkında düşünmek imkânsızdır. Şu hâlde bu lafız müteşâbihattandır ve lafızda yerleşik "tuzak kurmak" anlamı "tuzağa karşılık vermek" anlamına gelecek şekilde te'vil edilmelidir."[394] Nîsâbûrî'nin haber verdiğine göre Müşebbihe "*Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim...*" (Âl-i İmrân 3/55) gibi âyetlerden hareketle Allah Teâlâya mekân isnadına yeltenerek O'nun gökte olduğunu iddia etmiştir. Fakat kati deliller, Allah Teâlânın bir mekânda ve bir yönde bulunmasını imkânsız gördüğü için âyet, ilk akla gelen (zahir) anlamdan, "Ey İsa! Seni nezdimde kıymetli bir yere ve meleklerimin katına yükselteceğim" şeklinde bir anlama te'vil edilmelidir. Nitekim Hz. İbrahim de Kur'ân'ın haber verdiğine göre "*Ben Rabbime gideceğim...*" (es-Sâffât 37/99) demiş, Irak'tan Şam'a gitmiştir. Hacıların "Allah'ın ziyaretçileri" Haremeyn sakinlerinin "Allah'ın komşuları" olarak adlandırılmalarında hep aynı espri vardır. Dolayısıyla bu ifadeler Allah Teâlânın şanına yaraşır bir anlama yorularak anlaşılmak zorundadır.[395] İstivadan bahseden âyetler de[396] müfessirin te'vil mekanizmasını nasıl işlettiğini görmeye örneklik teşkil eder: Müfessire göre istiva sözlükte eğriliğin zıddına "Doğru olma" anlamında kullanılır. Fakat bu tür anlamlar cisimlere ilişkin olduğu için müfessirler Cenâb-ı Hakk'ı bu anlamdan tenzih gereği duymuşlardır.[397] Nîsâbûrî bu anlam içeriği ile kelimenin Allah Teâlâya yüklem yapılmasını onaylamaz. Eğer istivadan maksat "Yücelerde yer tutmak" demekse bu yüce konumda bulunmanın yeryüzünün yaratılmasını önceleyen ezeli bir varoluşa işaret etmesi gerekir. Dolayısı ile burada te'vil şarttır (vâcip). Müfessir göre bu te'vil şöyle yapılabilir: Bir çubuk dik bir vaziyette durduğunda *istevâ el-ûd* ifadesi

393 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 6.

394 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 170.

395 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 171.

396 Bk. el-Bakara 2/ 29; el- A'râf 7/54; Yûnus 19/3; Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5 vd.

397 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 123; Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 210; Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Said, *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-te'vîl,* thk Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1418, 1: 66.

kullanılır. Bir ok hiç şaşmaksızın doğrudan hedefine yöneldiğinde bu durum dilde *istevâ ileyhi* "Ona yöneldi." ifadesiyle dile getirilir. "*Sonra duman hâlinde olan göğe yöneldi*…" (Fussilet 41/11) gibi kullanımlarda isteva fiili tam da bu anlamdan istiare olarak kullanılmıştır. Dolayısı ile anlam şöyledir: Yerdekileri yarattıktan sonra, bu ikisi arasında herhangi bir şey yaratmayı istemeksizin, irade ve meşietiyle doğrudan göğe yöneldi.[398] Dikkat edilirse kelâmi kabuller isteva fiilinin doğrudan Allah Teâlâ için kullanımına mâni olmuş fakat yapılan te'vilin bir şekilde dil sınırları içinde kalması müfessirce önemsenmiştir.

Bu bağlamda *Garâibü'l-Kur'ân*'da yüzlerce te'vil örneği bulmak mümkündür. Yukarıda da kısmen izah edilen gerekliliklerle te'vil, müfessirin tahkik erbabı âlimlere nispetle aktardığı bir görüşe göre, bazen öylesine kaçınılmaz olur ki bazı âyetler karşısında nasıl te'vile gitmesi gerektiğini bilmeyen küfür ve bidat düşüncelere dahi meyledebilir; zira nasların zahiri birbiriyle çelişik görünebilir, bu durumda kaçınılmaz olarak âyetlerin te'vil edilmesi gerekir.[399] Nîsâbûrî'nin bu aktarımından anlaşıldığı kadarıyla bu tür yerlerde sahih bir te'vilin nasıl yapılacağına dair birikimden yoksun olanlar Kur'ân'ı doğru anlama imkânından mahrum kalma tehlikesiyle baş başa kabul edilmiştir.

Haberi sıfatları değerlendirirken müfessirin ana iki kaynağından birisi olan Zemahşerî ile diğeri Râzî arasında bazı ihtilaflar vuku bulmuştur. Nîsâbûrî'nin konuyla ilgili tavrına yakından bakmak bu başlık için anlamlı olabilir. Zira insansı çağrışımlarda bulunan ifadeleri Zemahşerî'nin "tasvir ve tahyil" olarak nitelendirdiği yaklaşımı Râzî'nin eleştirilerine konu olmuştur. Nîsâbûrî ise arabulucu bir tavır takınır. Tartışmanın odağındaki âyet şöyledir: "*Onlar Allah'ı, kudret ve azametine yaraşır bir şekilde tanıyamadılar. Oysa kıyamet günü yeryüzü bütünüyle O'nun avucunda ezilip un ufak olacak, gökler de yine O'nun elinde dürülmüş bir hâle gelecektir*…" (ez-Zümer 39/67). Zemahşerî'ye göre bu ifadelerden maksadın, avuç ve sağ el ifadelerinin hakikat mi mecaz mı ifade ettiğine bakmadan, Cenâb-ı Hakk'ın ululuğunu tasvir etmek, O'nun azametinin gerçek mahiyetini bildirmek olduğu ortadadır. Nitekim İbn Mes'ûd'un aktardığı bir rivayet de benzeri bir durumu haber verir. Bu rivayete göre Ehl-i Kitap'tan birisi gelerek Hz. Peygamber Aleyhisselâma şöyle dedi: Ey Ebü'l-Kâsım! Allah kıyamet gününde gökleri bir parmağıyla, yerleri bir parmağıyla, dağları bir parmağıyla, ağaçları bir parmağıyla, toprağı bir parmağıyla ve diğer tüm mahlukatı da bir parmağıyla tutar sonra onları sarsarak "Hükümdar benim!" der. Bu ifadeleri duyunca Hz. Peygamber söylediklerine hayret ederek gülmüştür. Cenâb-ı Hak da onun söylediklerini tasdik ederek bu âyeti indirmiştir.[400] Zemahşerî'nin bu rivayete dair değerlendirmesi şöyledir: Arab'ın en fasihi bu ifadeler karşısında güldü ve şaşırdı, çünkü o da söylenenlerden tutma, parmak ve sarsma tasavvuruna gitmeksizin beyân âlimleri her neyi anladıysa onu anladı. Bu anlama,

398 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 210-211.
399 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 583.
400 Buhârî, "Tefsir" 40 (Benzeri lafızlarla).

bütüncül şekilde mesajın öz ve hülasasına dairdir ki bu da söz konusu ifadelerde vurgulanan eşsiz kudrettir; akılların künhüne eremediği devasa işleri nasıl da kolayca yaptığıdır.[401] Zemahşerî'ye göre dinleyeni böyle bir anlama ancak zihninde canlandırmalar (tahyilî) yapabileceği bu türden ifadeler ulaştırır. Ona göre beyân ilminde bu tür ifadelerden (tahyilî ve temsilî) daha ince ve zarif bir anlatım da yoktur. Üstelik Kur'ân'da, diğer semavi kitaplarda ve Peygamberlerin sözlerinde geçen müteşâbih ifadelerin te'vilinde bu yaklaşımdan daha etkili bir yol da yoktur.[402] Ne var ki onun bu ifadeleri Fahreddîn er-Râzî'nin eleştirisine konu olmuştur. Râzî'ye göre Zemahşerî'nin uzun uzadıya bunları zikretmesinde hiçbir fayda yoktur. Mesele öncelikli olarak sözün hakikate hamledilip hamledilmeyeceğidir. Söz hakikate hamledilmeyecekse, Kur'ân tamamıyla delil olma vasfını yitirmiş demektir çünkü önüne gelen onun âyetlerini dilediği gibi te'vil edebilecektir. Fakat sözün öncelikle hakiki anlama geldiği kabul edilecek olursa -ki ulemanın genel tavrı da böyledir- te'vile gitme gereğinin açığa çıkması için bu iddiada olan kişinin falan lafzın gerçek anlamda anlaşılmasının mümkün olmadığını göstermesi gerekir. Sonra ortada bir değil de iki yan anlam (mecaz) varsa, bunların arasındaki tercih yine delile dayanmak zorundadır…. Bu tabloya bakıldığında avuç ve el gibi lafızlar bildiğimiz organları akla getirir. Ne var ki akli delillerle sabit olduğu üzere, Allah Teâlâya aza ve organ nispeti imkân dışı olduğu için, nassı anlamsızlıktan (ta'tîl) korumak adına te'vile gitmek şart olur. Bu âyetle ilgili de ancak şu te'vile gidilebilir: Tıpkı fülanün kabdatu fulanin / falanca falancanın avcundadır ve haze'd-dâru fi yedi fülânin ve yeminihi / Evin yönetimi falancadadır ifadelerinde olduğu gibi bu sözlerden maksat; göklerin ve yerlerin Allah Teâlânın tasarrufunda olduğu ve emrine amade bulunduğudur.[403] Nîsâbûrî'ye göre iki müfessir arasındaki fark kelâmi ve edebi bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Râzî meseleyi usul zaviyesinden Zemahşerî edebiyat penceresinden ele almaktadır. Zaten edebiyatçılar çoğu meseleyi zevke (estetik duyuşa) bağlama taraftarıdırlar. Hâl böyle olunca iki görüş arasında bir çelişki görmemek gerekir. Bu sebeple aslında Râzî'nin itiraz ve ayıplamasına hiç gerek yoktur.[404]

Yukarıdakine benzer bir örnekte ise Nîsâbûrî daha farklı bir pozisyonu üstlenir. "*Arş'ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler, O'na inanırlar*…" (el-Mü'min 40/7) âyeti hakkında Zemahşerî hayli ilginç bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Zira ona göre bu âyette Mücessime'ye yönelik bir eleştiri vardır. Râzî, yakaladığı bu ince anlam dolayısıyla Zemahşerî'yi şu ifadeleri ile över: "Kitabında yalnız bu incelik olsaydı bu ona şeref ve övünç olarak yeterdi."[405] Zemahşerî'ye göre mesele Mücessime'nin dediği gibi Allah Arş'ta kurulu olsaydı, Arşı

401 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 14. Alıntıyı *el-Keşşâf* üzerinde takip etmek için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 142-143.
402 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 143.
403 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 14. İtirazı Râzî'nin metni üzerinden görmek için bk. Râzî, *Mefâtîh*, 27: 473-474.
404 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 14.
405 Râzî, *Mefâtîh*, 27: 488.

taşıyan ve orada bulunan melekler Allah Teâlâyı görür ve müşâhede ederlerdi [ama bu durumda] iman ile nitelendirilemezlerdi; çünkü yalnız, gaib olan bir varlığa iman, iman olmakla vasıflandırılabilir. Melekler övgü makamında imanla nitelendirildiklerine göre, onların imanının da yeryüzü sakinlerinin ve bu makamda bulunmayanların imanı gibi nazar ve istidlâle dayandığı anlaşılmış olur. Zaten Cenâb-ı Hakk'ın cisimlere ait özelliklerden münezzeh olduğunun bilgisine ulaşma hususunda başka yol da yoktur. [406] Râzî; onun bu ifadelerini değerlendirdiği satırlarda meleklerin imanının övgü konusu olmasıyla onların da Allah Teâlâya nazar ve istidlâle dayanan bir imanlarının olması arasındaki ilişkiyi onaylar. Çünkü meydanda olan, görülen, bizatihi müşâhede edilen bir varlığı ikrar etmede övgüye değer bir şey yoktur. Mesela güneşin mevcudiyetini ve aydınlatıcı olduğunu söylemek medhi ve övgüyü gerektirmez. Dolayısıyla meleklerin imanından övgüyle bahsedilmesinden, onların imanının da delile dayandığı ve onların Cenâb-ı Hakk'ı orada hazır ve oturur bir hâlde görmedikleri (müşâhede) bilinmiş olur.[407]

Nîsâbûrî'ye göre ortada Râzî'nin övgüsünü hak edecek bir şey yoktur. Çünkü ona göre iman sadece gaibe değildir. Aksi hâlde Kur'ân'la meydan okuduğu sırada (tehaddî) Hz. Peygamber'e imandan bahsedilemezdi. "Onlar gayba iman ederler" ifadesi hakkıyla düşünüldüğünde şu açığa çıkar ki duyulur âleme (görülen, duyulan, hissedilene) dair iman, imandan sayılmayacaksa bu kimselerin "Gayba" iman ettiklerinin özellikle belirtilmesinde bir fayda olmazdı. Çünkü Rab müşâhede edilse bile O'nun ilâh olduğu inkâr edilebilir; bir şeyi üzerinde taşıyan bu şeyin idrakinden yoksun olabilir. Dolayısıyla Mücessime'nin yalanlanma gerekçesi boşluktadır. Öte yandan Râzî, âyette, Mücessime'nin "Allah'ın arşın üzerinde olduğuna" dair görüşünü çürüten başka bir delil daha olduğunu söylemektedir. Şöyle: Şayet onların dediği melekler Allah'ın kurulu olduğu Arş'ı taşısaydı -ki bir şeyi taşıyan o şeyin üzerindeki her bir şeyi de taşımış olur- melekler, âlemin ilâhını taşımış ve onu himaye etmiş olurlardı ve bir şeyi himaye eden ilâh olmaya himaye edilenden daha layıktır. Nîsâbûrî; Râzî'nin bu görüşünü biraz da istihza ile karşılar:

> Râzî'nin ifadelerinin demagoji (mugalata) olduğu meydandadır. Çünkü bu konuda karşı tarafa (Mücessime) göre Arş üzerinde taşınmak azamet ve ululuk göstergesi kabul ediliyorsa, böyle bir argümanla itham edilmeleri anlamsızdır. Aklı başında herhangi bir adam, eşeğin onu taşıyor diye üzerine bindiği adamdan daha şerefli olduğunu iddia edebilir mi? Bu söylediklerimi Zemahşerî ve Râzî'nin -olanca faziletlerine ve bu işlerdeki derinliklerine rağmen- sözlerine yönelik bir eleştiri olarak zikrettim. Yoksa, bu iki imamdan farklı düşünüp de Mücessime'nin görüşüne meylettiğim yok.[408]

Konuyla ilgili son olarak huruf-ı mukattaaların durumuna değinilebilir. Çünkü gelenekte konuyla ilgili bir taraf, bu kesik harflerin müteşâbihattan olduğunu ve anlamının bilinemeyeceğini ifade etmiştir.

406 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 152.
407 Râzî, *Mefâtîh*, 27: 488.
408 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 23.

Nîsâbûrî, bu konuda ümmetin iki temel görüşe sahip olduğunu söyler. İlk görüş bu harflerin bilgisinin insanlara açık olmadığını, bunların bilgisinin Allah Teâlâ nezdinde saklı bulunduğunu ileri sürer. Nitekim Hz. Ebû Bekir şöyle der: "Her kitabın bir sırrı vardır, bu kitabın sırrı da sûrelerin başındaki tekli harflerdir." Müfessir bunların müteşâbih ifadeler olduğuna dair aktardığı bir naklin eleştiri aldığını zikreder. Çünkü, "*Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı?*" (en-Nisa 4/82), "…*Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama…olarak indirdik.*" (en-Nahl 16/89), "…*Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.*" (el-Bakara 2/2) gibi âyetler ortadadır. Kur'ân'ın düşünceye konu olması, her şeyin açıklandığı bir kitap olması, hidâyet rehberliği yapabilmesi ancak anlaşılır bir kitap olduğunda mümkündür. Hz. Peygamber de "Size sıkıca sarıldığınızda yolunuzu şaşırmayacağınız iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve ehl-i beytim"[409] buyurmuştur, anlamı bilinmeyen bir kitaba tutunmak nasıl mümkün olabilir? Öte yandan, mükellefe anlamadığı şeylerle hitap etmek Arab'a Türkçe söylemeye benzer; Kur'ân'ın onlara anlamını bilmedikleri bir metinle meydan okuması dahi câiz olmazdı. Bu eleştiriye, sûre başlarındaki tekli harfleri müteşâbih sayanlar, Kur'ân'da anlamı bilinmeyen müteşâbihlerin varlığını kanıt göstererek cevap vermişlerdir. Bu görüşte olanların diğer bir argümanı da Allah'ın bize emrettiği her şeyin hikmetini kavramamızın mümkün olmayabileceğidir. Hikmetini kavrayabildiğimiz ibadetler olduğu gibi kavrayamayıp sırf emre uymak için yerine getirdiklerimizde vardır. Allah Teâlâ emre inkıyadı ölçmek için her iki türden ibadetleri emretmiştir. Hatta, denilebilir ki emre imtisal, hikmeti bilinmeyen ibadetlerde daha güçlü ortaya çıkar, çünkü bu durumda yapılan ibadetler sırf kulluk izharıdır. Bu lafızlar hakkında durum neden benzer olmasın? Üstelik bunda Allah'ın zikriyle meşgul olmak, O'nun kitabını düşünmek gibi fazladan bir fayda da vardır.[410] Nîsâbûrî iki tarafın yaklaşımını ana hatlarıyla ortaya koymuş görünür, ama kendi tercihini doğrudan nazara vermez. Devam eden sayfalar boyunca asıl mesele bu harflerin anlamının bilinebileceğini söyleyenler arasındaki ihtilafa ayrılmıştır. Bu yaklaşımlar literatürde tartışılan meşhur yaklaşımlardır. Bunları ayrıntısıyla buraya almanın konuya katkısı neredeyse yok gibidir. Zira genel çerçeve yukarıdaki tartışmada ortaya konmuştur. Müfessir konuyla ilgili görüşleri aktardıktan sonra, "Çoğunluğa göre bu görüşler arasında tercih edilen, bu harflerin başında bulundukları sûrenin isimleri olduğuna dair görüştür." şeklinde bir değerlendirmeye yer vermiştir. Fakat bu görüş de beş açıdan eleştiri almıştır. Müfessir bunları ve cevaplarını da aktarmıştır. Nîsâbûrî ilginç şekilde tartışmayı, bu harflerin te'viline dair işârî birtakım çıkarımlara yer vererek sonlandırır. Müfessirin şu ifadeleri örnek olmaya müsaittir: Elif, kıyama; lâm, rükûa; mim ise secdeye işaret eder. Her kim namazda müminin miracı olan Fatiha sûresini okursa Allah Teâlâ onu, "Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir." buyruğunda beyan ettiği hidâyetle

409 Tirmizî, "Kitabü'l-Menakıp" 31.

410 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 130-131.

şereflendirir. Dolayısıyla zâlike'l-kitâb / O kitap ifadesinden de Fatiha sûresinin kastedildiği anlaşılmış olur; zaten Fatiha, ümmü'l-kitabtır.[411]

Müfessir bu harflerin muhtelif te'villerine de yer verir. Söz gelimi tâ-hâ harfleri hakkında müfessirlerden iki farklı görüş aktarır. Sa'lebî'ye göre, tâ, Tûbâ ağacı; hâ ise Haviye'nin adıdır. Bu kabule göre sûrenin başında cennet ve cehenneme yemin edilmiş olmaktadır. Cafer-i Sadık'ın (ö. 148/765) te'viline göre ise tâ, dindarların temizliğine (taharet); hâ ise hidâyetlerine işarettir. Bir diğer yaklaşım bu harflerle Hz. Peygamber'e hitap edildiği görüşündedir. Te'villerine göre, bu harfler, "Yâ-tâhiran mine'z-zünûbi ve yâ-hâdiyen ilâ 'allâmi'l-guyûbi / Ey günahlardan arınmış, ey gaybların bilgisinin yegâne sahibine yol gösteren!" anlamına gelir. Said b. Cübeyr de buna yakın bir te'vilde bulunmuştur. Bir diğer te'vile göre, ebced hesabında tâ dokuza, hâ ise beşe karşılık gelir. Bunların toplamı olan on dört sayısı da bedir şehitlerinin sayısına denk gelir. İkinci yaklaşım, bu harflerin anlamlı bir kelime olduğunu savunur. Bu anlamın ne olacağına dair ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden birisine göre kelime "Ey adam!" anlamına gelir. Hangi dilde bu anlama geldiği konusunda ise müfessirler ihtilaf etmişlerdir. Said b. Cübeyr Kıbtîce; Katade Yunanca ve Süryânîce; İkrime Habeşçe; Kelbî ise Akça (Ak dili: Akk b. Adnan'a nispetle) olduğunu ileri sürer. Hasan-ı Basrî'den gelen bir rivayete göre ise ta-ha ifadesi bir emirdir. Aslı ta' şeklindedir ama hemze düşmüş ve hâ harfine dönüşmüştür. Emir olarak "Yere koy!" anlamına gelir. Zira Hz. Peygamber, gece namazında tek ayağının üstünde kıyam ediyordu. Bu âyetle, iki ayağını birden yere koymakla emrolundu. Nîsâbûrî, Hz. Peygamber'in ayakları şişinceye kadar gece kıyamında bulunduğunu ve Cebrâil Aleyhisselâmın kendisine gelerek "Nefsine karşı müşfik ol! Zira onun senin üzerinde hakkı vardır." dediğini ve Tâ-hâ sûresinin ilk âyetleri de bunun üzerine indiğini aktaran rivayetin bu görüşü desteklediğini söyleyerek meseleyi noktalar.[412]

2.2. Tefsir-Te'vil Anlayışı

Kur'ân-ı Kerîm Müslümanların kutsal kitabı olarak ilk kuşaklardan günümüze değin kesintisiz bir anlama gayretinin konusu olmuştur. Nîsâbûrî'nin ifadesiyle, sahâbe döneminden başlayarak sonraki tüm kuşakların ilimde ve ahlâkta seçkin, önde gelen imamları Kur'ân'ın engin manalarını açığa çıkarmak için çaba sarf etmişlerdir. Müfessire göre bu noktadaki çalışmalar ciddi çabalarla nakil ve rivayeti, akıl ve içtihadı beraberce kullanarak şekillenmiştir. Neticede ortaya çıkan eserlerin kimisi özlü ve veciz kimisi de geniş ve kapalı ifadelerle kaleme alınmıştır. Bu sahada eser kaleme alanların kimi sadece lafızların çözümüyle yetinirken kimi aynı zamanda anlam ve belâgat inceliklerine de dikkat çekmiştir.

411 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 134.
412 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 514-515.

Müfessirin haber verdiğine göre bu arada başka bir şey daha olmuştur: Bazıları tefsirden uzaklaşıp sırf te'vile yönelmişlerdir. Tefsirinde yoğun şekilde te'vile yer veren Nîsâbûrî'nin, tefsir göz ardı edilerek yapılan te'vili "Sapkınlığa meyletmek ve batıl uçurumunun kenarında konaklamak" olarak takdim etmesi, dikkat çekicidir doğrusu. Ona göre te'vil erbabı arasında bu tehlikeden uzak kalabilenler çok azdır. Bunlar da iki yolu bir araya getirenlerdir. Kur'ân'ın anlamlarını öğrenmeye talip olan kimse bu tür yorumlardan iyi ve güzelini alıp fenasını terk etmelidir.[413]

Nîsâbûrî'nin Kur'ân'la irtibatı erken yaşlarında hıfzını tamamlaması ve Kur'ân'ın anlamına dair çalışmalar yapmasıyla ömrünün hayli erken sayılabilecek bir döneminde başlamıştır. İlerleyen yaşlarında, akli ve nakli sahada birçok dalda eser telif eden Nîsâbûrî henüz hayattayken şöhreti yakalamıştır. Tefsir yazma sürecine çekilmesi de biraz bununla ilgili görünür. Şöyle der kendisi:

> Beyân ilmindeki mevkiimi tebcil eden bazı kıymetli dostlarım, aslî konuları (mühimmat) içeren, en güvenilir nakillere; sahâbe, tabiun ve sonraki her kuşaktan ilimde rüştünü ispat etmiş olanların güvenilir rivayetlerine dayanan bir tefsir kitabı yazmamı istediler. Ben de hem beyân ilminde ve hem de diğer ilimlerdeki eksikliğimi bildiğim hâlde Allah Teâlâdan yardım talep ettim ve amacı gerçekleştirmeye koyuldum.[414]

Müfessirin yaptığı açıklamanın satır aralarına dikkat edilecek olursa yapacağı işin keyfilikten uzak olduğunu hem dirâyet hem de rivayet açısından bir geleneğe yaslandığını izhar etme gayreti içinde olduğu görülür. Zira tefsirde meşruiyet sorunu Hz. Peygamber'in ifadelerinde izi takip edilecek kadar geriye gider. Nîsâbûrî, tefsirinin henüz başlarında "Her kim Allah'ın kitabı hakkında konuşursa isabet etse bile hatalı sayılır." ve "Kur'ân hakkında bilgisizce konuşan cehennemdeki yerine hazır olsun!" gibi rivayetleri nasıl değerlendirmek gerektiği üzerinde durur. Müfessire göre rey ile Kur'ân tefsirini yasaklayan bu rivayetler iki şekilde anlaşılmaya müsaittir: (i) Tefsirde nakil dışında bir yol yoktur, akıl bu konuda işe karışamaz (terkü'l-istinbat). (ii) Bununla ilk anlam kastedilmiş olamaz. Çünkü, sahâbe Kur'ân'ı tefsir etti ve bu konuda çeşitli ihtilaflar yaşadılar. Kur'ân hakkında söyledikleri her şey duyduklarından ibaret değildi. Sonra Hz. Peygamber'in İbn Abbas'a yönelik "Allah'ım onu dinde derin anlayış sahibi kıl, ona te'vili öğret" duası ortadadır. Te'vil, inen Kur'ân lafızları gibi işitilen bir şey olsaydı Hz. Peygamber'in bunu duada ayrıca zikretmesinin anlamı olmazdı.[415]

Anlaşıldığı kadarıyla Nîsâbûrî tarihsel vakıaların, tefsiri sadece bir nakil konusu olarak görmeye imkân vermediğini düşünmektedir. Haksız da sayılmaz zira eldeki veriler Hz. Peygamber'in irtihalinin üzerinden çok da geçmeden Kur'ân'ın tamamının tefsire konu olduğunu göstermektedir. İbn Abbas'a nispet edilen yazılı metin iddiaları tartışmalı olsa bile Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve Katâde'den, sırasıyla, "Her bir âyette durdurup onunla ilgili sorular sormak suretiyle Kur'ân'ı baştan sona üç defa

413 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 5.
414 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 5-6.
415 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 60.

İbn Abbas'a arz ettim."[416] ve "Kur'ân'da hakkında bir şey duymadığım hiçbir âyet yoktur."[417] şeklinde aktarılan rivayetler Kur'ân'ın en azından şifahi olarak baştan sona tefsir edildiğini gösterir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamı üzerinde tefsir kabilinden açıklamalar yapmadığı göz önünde bulundurulursa[418] ilk andan beri işin içinde reyin de olduğu söylenebilir. Vakıa genel olarak böyleyken Kur'ân tefsirinde aklı devreye sokma tavrına yönelik bu yasağın anlamı ne olabilir? Müfessire göre bu iki şekilde değerlendirmeye müsaittir:

(i) Kur'ân'ı aklen tefsir etmeye kalkan zatın bu işe başlamadan kafasında bir fikir vardır, arzusu bu görüşe yöneliktir, görüşünü doğru çıkarmak için Kur'ân'ı arzusu istikametinde te'vil eder. Söz gelimi bu fikri ve arzusu olmasaydı, Kur'ân'da bu manaları bulamayacaktı. Bunu âyetin aslında böyle söylemediğini bile bile yapabilir insan, sırf rakibinin kafasını karıştırmak için. Ama bilgisizce de yapabilir. Şöyle ki âyet muhtelif anlamalara gelebilecek bir âyet ise kişinin aklı hemen amacını destekler bulduğu ihtimale gider. Bu ihtimalin baskınlık kazanmasında, işe fikir ve arzusunun karıştığı ortadadır. Zira peşin kabul olmasaydı bu anlam onun için tercihe daha şayan olmayacaktı. Bu kapsamda değerlendirilebilecek bir diğer tutum da şudur: Bir kimsenin doğru bir amacı vardır. Ona Kur'ân'dan delil arıyordur. Gider, âyetin kastının aslında bu olmadığını bildiği bir âyeti bu maksadına delil getirir. Mesela bunu şöyle yapar: Kaskatı kesilmiş kalple mücâhedeye çağırmak için "Firavun'a git! O çok azdı." âyetinde kastedilenin nefis olduğunu söyler.

(ii) Kişi Kur'ân tefsirinde, nakle bakmaksızın sadece Arap dilinin imkânlarını kullanır. Bu yaklaşımında naklin, anlamı örtük âyetler (garib) konusunda sunduğu imkânlara bakmadığı gibi müphem lafızlar, ihtisar, hazf, izmar, takdim ve tehir gibi konularda da rivayet malzemesini göz ardı eder. Müfessire göre bu tür sığ yaklaşımlar her zaman birtakım açmazlarla maluldür. Sadece dil bilgisiyle Kur'ân'a yaklaşanların açmazlarını göstermek üzere o, Kur'ân'da kapalı pek çok ifadenin (garâib) olduğunu söyler. Söz gelimi "وَاٰتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا" / "Nitekim Semûd kavmine, açık bir mucize olmak üzere bir dişi deve vermiştik. Onlar ise, (bu deveyi boğazladılar ve) bu yüzden zalim oldular." (el-İsra 59) ifadesi bunlardan birisidir. Bu ifadenin anlamı şudur: Semud'a mucize olarak bir

---

416 İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm,* thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr., Kâhire: Muessesetü Kurtuba-Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000, 1: 11.

417 Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 1.

418 Bu noktada Efendimiz Aleyhisselâmın Kur'ân'ın ne kadarını açıkladığı önem arz etmektedir. Ulema arasında konuyla ilgili iki temel yaklaşımın olduğundan bahsedilebilir. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber Aleyhisselâmın ashabına Kur'ân'ın lafzını açıkladığı gibi manalarını da açıkladığını ileri sürmüş, sahâbenin arasında ihtilâfın az olmasını da bu durumla ilişkilendirmiştir. Gazâlî ve Süyûtî gibi âlimler ise Efendimiz Aleyhisselâmın Kur'ân'ın çok az bir miktarını tefsir ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Bu âlimler Hz. Âişe'nin "Peygamber Aleyhisselâm, Cebrâil'in kendisine öğrettiği, sayılabilecek kadar sınırlı âyet dışında Kur'ân'dan hiçbir şey tefsir etmezdi." ifadesini görüşlerini destekleyen bir delil olarak görmüşlerdir. Bu konuda tarafların görüşleri ve genel çerçeve için bk. İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed el-Harrânî, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Adnân Zerzûr, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1994, s. 18-19; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* 1: 46-52.

deve verdik fakat onu *öldürmek suretiyle kendilerine* zulmettiler. (Bu anlama ulaşmak için orijinal dizgide olmayan enfüsehum ve katl gibi lafızlar var kabul edilmiştir.) Bu ek anlamların varlığından habersiz salt Arapça bilgisiyle âyete yaklaşan kimse, Semud Kavmine, gören yani kör olmayan bir deve verildiğini anlar sonra onların kime niye zulmettiklerini de kestiremezdi.[419]

2.2.1. Müfessirin Bilmesi Gerekli İlimler

Rey ile tefsirin anlamı etrafında söyledikleri değerlendirilecek olursa müfessir, Kur'ân'a kendi fikrini onaylatmak için peşin fikirli yaklaşanlarla, sahâbe ve tabiun kuşağı başta olmak üzere önceki nesillerin birikimlerini göz ardı ederek salt dil bilgisi çerçevesinde yaklaşanları da eleştirmekte ve Kur'ân'ı rey ile tefsir etme tehdidine muhatap olanların ancak bu kimseler olacağını kabul etmiş görünmektedir. Yoksa, bu iki tavrın dışında kalmak suretiyle, tefsirde, usul ve füru kaidelerini dikkate alanlar ve Arap diline dair ilimlerin sabitelerini gözetenler zikredilen tehdidin muhatapları olmazlar.[420]

Müfessirin tefsir sırasında belli zümrelere sıkça atıfta bulunması, yorumda bu alanların uzmanlarının bilgisine başvurmayı önemsediğini hissettirir. Söz gelimi ehlü'n nazm, ehlü'l-meânî, ehlü'l-ilm, ehlü'l-lüga, ehlü't-tefsir, ehlü'l-beyân, ehlü's-siyer, ehlü'l-burhan, ehlü's-sarf, ehlü'l-ersad (astronomi bilginleri), ehlü'l-hakikat[421]vb. kullanımlarla yaptığı alıntılar bu bağlamda değerlendirmeye müsaittir. Nîsâbûrî'nin meseleleri onlara refere ederek tartışması bu ifadelerle atıf yaptığı âlimlerin alanlarında behre sahibi olduklarını düşündürür. Bunun bir anlamı da tefsirde bu ilimlerin sunduğu veriye müfessirin duyduğu gereksinimdir. Bu ilimlerin sunduğu veriler çerçevesinde yapılan tefsirin te'vili de kapsayacak şekilde kullanıldığı gözden uzak tutulmamalıdır. Zira kelâm, meânî, mantık, astronomi vb. dallardan alınan veriler eşliğinde âyet, ilk akla gelen anlamıyla, te'vil edilecektir. Ama buradaki te'vilden işârî te'vil anlaşılmamalıdır. Müfessir bu alıntılardan farklı olarak "ehlü'l-işâret"[422] dediği bir zümreden nakiller yapar ki bu alıntılar tamamen sûfî yorumdur. Yine, müfessirin tahkik ehli (ehlü't-tahkik) ifadesini kullanarak aktardığı yorumlar yoğunluklu olarak işârî kabildendir.[423] Evet, bu tür yorumlar müfessire göre bir te'vildir. Zira o, sistematik takip ettiği tefsir yazımında tefsire konu ettiği âyet gurubunda tefsire ilişkin meseleleri ortaya koyduktan sonra "Te'vil" adlı müstakil başlık açarak işârî

419 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 61.

420 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 61.

421 Müfessir bu ifadeyi tefsirinde iki yerde kullanır. Ana hatları itibarıyla birisi tefsir için diğeri işârî yorum için kullanılmıştır. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 325; 2: 190.

422 Müfessirin ehlül'l-irfan dediği bir zümreye nispet ettiği görüşlerde sûfî te'villeri yansıtır mahiyettedir. Bk Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 461; 4: 440; 4: 517; 5: 385; 6: 13 vd. Bazen bu "Mârifet ehli" şeklinde de kullanılmıştır. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 62; 6: 64 vd.

423 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 123; 1: 200; 1: 286; 1: 656; 2: 203; 2: 206; 3: 175; 3: 445; 4: 52; 4: 377; 4: 388; 4: 524; 5: 35; 5: 334; 5: 338; 6: 42 vd. Ama bu tahkik ifadesinin hiç de seyrek olmayacak kadar sûfî dışı zümreler için de kullanıldığı gözden kaçırılmamalıdır. Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 287; 2: 450; 3: 583; 4: 56; 4: 95; 4: 123; 4: 538; 5: 365 vd.

yorumları sıralar. Ama bunların müfessir tarafından metin içi te'vilden farklı bir te'vil türü olarak değerlendirildiği gözden uzak bulundurulmamalıdır. Tefsirle eş değer görülen te'vil, müfessire göre nassı doğru anlamak için bazen zaruri hâle gelebilir.[424] Te'vilin bu bağlamda kullanılması aslında tefsir anlamında kullanıldığının bir göstergesidir. Bazı âyet gurupları birlikte değerlendirilmek istendiğinde nasların zahiri bunu mümkün kılmıyorsa iç tutarlılık adına te'vil yapılması zorunludur. Zira te'vili nasıl yapacağını bilmeyenler "hatalı okuma" riskiyle karşı karşıya kabul edilirler.[425] Bu açıdan te'vil Nîsâbûrî'nin tefsir yazıcılığının ayrılmaz bir parçası gibidir.

Anlaşıldığı kadarıyla müfessir, tefsir faaliyetinin bir bilgiye ve metoda istinat etmesi gerektiğine kanidir. Bu hususlara riâyet etmeden Kur'ân'ı tefsire kalkan tedeyyün açısından riskli bir işe kalkışmış olacaktır. Bu açıdan Nîsâbûrî'nin birkaç mukaddimesinde tefsirin diğer ilimlerle ilişkisinin sınırlarına dair bir çerçeve tayin ettiği görülür. Fakat bu ilişkiye geçmeden önce tefsirin etimolojisine dair müfessirin söylediklerine bakmak daha faydalı olabilir. Müfessire göre tefsir "Açmak ve ortaya çıkarmak" anlamlarını yüklüdür. Kelimenin, se-fe-ra, se-ra-fe ve ra-fe-se gibi diğer iştikaklarında da durum aynıdır.[426] Yani tefsir en kaba tabirle bir açıklama faaliyetidir, açıklanacak ifadeler de Kur'ân-ı Kerîm'in ifadeleridir. Nîsâbûrî'ye göre, tefsir disiplininde metne dair bu açıklamalar ya lafza ilişkindir yahut anlama.[427] Müfessirin lafız ve anlama dair sıraladığı meselelere bakılacak olursa tefsirin bunları diğer disiplinlerden aldığı görülür. Rivayet, dilbilimleri, belâgat, fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, tasavvuf gibi disiplinler bir şekilde nassı anlamaya hizmet ederler. Müfessir tefsir faaliyetinde bu disiplinlerden istifade etmek durumunda kabul edilmiştir. Literatürde müfessirin bilmesi gereken ilimler diye bir olgunun varlığı, tefsirin diğer ilimlerle kurması zorunlu bu irtibata işaret eder.[428]

Müfessirin tefsir tasavvurunda tefsirin diğer ilimlerle nasıl ilişkilendirildiğini görmek için tefsirin dokuzuncu mukaddimesi incelenebilir. Nîsâbûrî, bu mukaddimesinde Kur'ân'ın lafız ve anlamlarının, tanımlarını verdiği bazı terimlerle kaçınılmaz bir ilişki içerisinde olduğunu haber verir. Müfessire göre bu ıstılahların tasavvuru ve tefsir ilminde hatırlanması tartışmaya konu olmayacak kadar önemli bir meseledir. Bu kavramlara dair genel ifadelerine göre Kur'ân'ın anlamları muhkem ve müteşâbih olabilir; mücmel ve mübeyyen olabilir ki bu durumda bir itibarla bu ifadelerin kapsamına nasih ve mensuh da dahil olur yahut da şu kavram çiftlerinden birisi olabilir: Âmm ve hâs, mutlak ve mukayyet, emir ve nehiy, zahir ve müevvel, hakikat ve mecaz, teşbih ve temsil, kinaye ve tasrih, küllî ve cüzî, alt kısımlarıyla haber ve talep yahut da alt türleriyle hüküm.[429] Nîsâbûrî bu terimlerin anlamlarını bazen

424 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 583.
425 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 583.
426 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 61.
427 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 55.
428 Müfessirin bilmesi gereken ilimlerin olgun bir tasnifi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 771-772.
429 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 46-53.

ayrıntıya girmek ve âyetlerden örnekler vermek suretiyle ortaya koyar. Çünkü yukarıdaki ifadesinde görüldüğü üzere Kur'ân'ın lafız ve anlamlarına dair tartışmalar bir şekilde bu terimlerin anlam sahalarında cereyan etmek durumundadır. Bu olgunun diğer bir ifadesi, tefsirin kaçınılmaz şekilde referans alacağı ilimlerin varlığıdır. Çünkü dikkat edildiyse bu kavramların her biri anlamlarını dil bilimleri, kelâm, fıkıh usulü ve mantık gibi disiplinlerde yürütülen araştırmalarda kazanmaktadır.

Nîsâbûrî tefsirin diğer ilimlerle girdiği zorunlu ilişkiye farklı vesilelerle temas eder. Müfessire göre tefsirin ilişkili olduğu ilimler genel olarak lafız ve anlama dönük olmak üzere iki kısımda mütalaa edilebilir. Ona göre lafzın ilişkili olduğu disiplinler kıraat, sözlük, iştikak, sarf, nahiv ve bedî' (muhassinat el-lafziyye) olarak; manaya ilişkin olanları ise meânî, beyân, mantık (istidlâl), kelâm (usulü'd-din), fıkıh usulü, fıkıh ve ilmü'l-ahvâldir.[430] Dikkat edilirse, aslında Nîsâbûrî'nin, Kur'ân'ın lafzına ve anlamına ilişkin olanları ayırmak suretiyle, geleneğin meselelerini tartıştığı, ilkelerini vaz ettiği ve zamanla büyük ölçüde sistemli bilgiler bütünü hâline gelen müstakil disiplinlerden bahsettiği görülür. Bu ilimler, sunduğu imkânlarla her bir âyetin lafzına ve manasına ilişkin olarak müfessirin tabiri câizse masasında kullanıma hazır bulundurulacaktır. Nîsâbûrî, on birinci mukaddimesinde istiâzenin tefsiri meyanında yukarıdaki ifadelerinin pratiğini dener. Bu mukaddimenin içeriğine yakından bakmak Kur'ân'da geçen bir sözün hangi açılardan ele alınması gerektiğinin müfessir zaviyesinden nasıl göründüğünün tespitine imkân verecektir. Ancak ikinci mukaddime de doğrudan istiâzenin tefsirine ayrılmıştır. Bu açıdan her iki mukaddimede yoğun tedahül söz konusudur. Zaten sonradan yazılan mukaddimede müfessir defaatle ilk mukaddimesine referansla sözü bağlamayı tercih etmiştir. İstiâze bağlamında müfessirin tefsir tasavvurunun sınırlarının netleştirilmeye çalışılacağı aşağıdaki satırlarda iki mukaddimede ele alınan konular kesiştiğinde bütünlüğün sağlanması için müfessirin tertibinden kısmen sarf-ı nazar gerektiyse de müfessirin tertibi ana hatlarıyla korunmaya çalışılmıştır.

2.2.2. İstiâze Örneğinde Müfessirin Tefsir Algısı

İstiâzeyle ilgili müfessirin öncelikle kıraat ilminin sunduğu verileri devreye soktuğu görülür. Kıraatlerin tefsirle ilişkisi özel bir başlık altında incelenecektir. Ancak, burada müfessirin tefsir algısının lafza ve manaya ilişkin diğer ilimlerle etkileşimi bağlamında daha bütüncül bir şekilde anlaşılabilmesi için, kıraatler konusunun da istiâze örneğinde diğer başlıklarla birlikte ele alınması daha uygun olacaktır. Nîsâbûrî'nin aktardığına göre; Ebû Amir, Yakub, -Hâşimî rivayeti dışında- İbn Kesir, -Hübeyre rivayeti dışında- Asım istiâzeyi, "Eûzü billa himineşşeytanirracîm bismillahirrahmanirrahîm şeklinde okumuştur. Hâşîmî rivayetine göre İbn Kesîr, istiâzeye "Euzü billahi'l-azimi mine'ş-şeytani…" şeklinde başlar. Hübeyre'nin rivayetine göre Asım'ın istiâzeye başlaması ise şöyledir: "Euzü billahi'l-azimi's-

430 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 55.

semî‘i’l-alimi mine’ş-şeytani…”. Ebû Cafer, Nâfi, Hamza, Kisâî ve Halef, istiâzeyi “Euzü billahi mine’ş-şeytani’r-racimi innallahe huve’s-semiü’l-alîm” şeklinde okumuştur. Hamza’dan “Esteizü ve nesteizü şeklinde başladığına dönük iki rivayet vardır. Sehl, “Euzü billahi’s-semî‘i’l-alîmi mine’ş-şeytani’r-racimi bismillahi’r-rahmani’r-rahim” şeklinde okumuştur. Müfessir bu kıraat ihtilaflarını aktardıktan sonra bunun kaynağına işaret eder. Buna göre ihtilafın temelinde “*Kur’ân okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah’a sığın*.” (en-Nahl 16/98) ve “*…Allah'a sığın; doğrusu O, işitendir, bilendir*.” (Fussilet 41/36) gibi âyetlerle Hz. Peygamber’den “Euzü billahi’s-semî‘i’l-alîmi mine’ş-şeytani’r-racimi bismillahi’r-rahmani’r-rahim” şeklinde aktarılan rivayetlerdir.

Müfessire göre bir kimse “Kovulmuş şeytandan Allah’a sığınıyorum” dediğinde bu ifadede üzerinde durulması gereken beş mesele var demektir. (i) İstiâze, (ii) sığınan (müsteîz), (iii) kendisine sığınılan (müsteaz leh), (iv) kendisinden sığınılan (müstez minh), (v) istiâze sebebi (ve-ma li-eclihi’l-istiâze). Devam eden satırlarda müfessir çeşitli ilimler zaviyesinden istiâze başta olmak üzere onu oluşturan tüm bu unsurların anlamı üzerinde durur.

İstiâzenin mastarı olan *avz* bitişip yapışmak anlamına gelir; atyabü’l-lahmi ‘uvvezühû / etin en güzel yeri kemiğe bitişik olanıdır ifadesi bunun şahididir. Buna göre *e‘ûzü* kelimesinden “Allah’ın rahmetine ilişiyor O’nun fazlına yapışıyorum.” şeklinde bir anlam açığa çıkmış olur. Billahi ifadesindeki bâ harf-i ceri, bitiştirme (ilsak) anlamı taşır, mine’ş-şeytani ifadesindeki min ise başlangıç (ibtida) bildirir. Çünkü istiâzede bulunan kimse sığınmaya şeytandan başlamış, Allah Teâlânın yardım ve rahmetine yapışmıştır. Eûzü ifadesi geniş ve gelecek zaman bildirir, birinci tekil şahıs kipindedir. Aslı, atlubu fiilinde olduğu gibi a‘vuzu şeklindedir. Ama ötre, okuyuşu hafifletmek için vav harfinden bir önceki harfe (‘ayn) kaydırılmıştır. en-Nâs (insanlar) kelimesinin aslının el-inâs olması gibi Allah kelimesinin de aslı el-ilâhtır. Fi‘âl kalıbı ism-i meful anlamındadır. Aslı ilâh olan kelimenin Allah formuna nasıl ulaştığını ise şöyle izah eder müfessir: Hemzenin kesresi lâma aktarılmış ve okuyuşu kolaylaştırmak (tahfif) için hemze kelimeden düşürülmüştür. Bu durumda iki lâm bir araya gelmiş ve ilki cezimlenmek suretiyle ikinciyle birleştirilmiştir. Bu sebeple, “Yâ Allah!” hitabında yer alan hemze katı‘ hemzesidir çünkü mahzuf hemzenin yerini tutmaktadır. Sanki “Yâ ilâh!” deniyor gibidir. Müfessir kelimenin aslının lâhe olduğu şeklinde bir görüş de paylaşır. Buna göre elif ve lâm kelimeye sonradan dahil olmuştur. Nitekim bir şiirde şöyle gelir:

Ke-hilfeti min Benî Riyâhin / Yesme‘uhâ *lâhuhü*’l-kübâru

Ebû Riyâh’ın yemini gibi / En ulu ilâhının işittiği…

Müfessire göre konu dilbilgisinin devreye sokulması mümkün bir konuysa bu istişhadla lafzatullahın kökünün lâhe olduğu kabul edilebilir çünkü bu konu kıyasa uygun değildir.[431] Şeytan fa'lân yahut fî'âl kalıbındadır. er-Racîm ise fe'îl kalıbındadır ama ism-i meful anlamında kullanılır. Her ikisi de anlamda vurgu ifade eden kalıplardır. Bunlar, ifadedeki sarfî meselelerdir.

Müfessire göre istiâzede nahiv açısından şu hususlar bulunmaktadır: Eûzü, öznesi gizli ben olan bir fiildir. Bu bir fiil cümlesidir ve billahi ifadesi bu cümleye bağlıdır. Mine'ş-şeytani'r-racim ifadesi de aynı şekilde bununla ilişkilidir. Bu, sirtü mine'l-Basra ile'l-Kufe /Basra'dan (başladım) Kufe'ye kadar yürüdüm örneğine benzer bir kullanımdır. er-Racîm / kovulmuş, taşlanmış ifadesi şeytanın sıfatıdır, bilinen bir kelimeye sıfat olduğu için o da bilinen (muarref) bir kelimedir. Şeytan kesre ve tenvin alabilir (munsarıftır) çünkü özel isim değil cins bir isimdir.

İstiâzede kendisinden sığınılan (Müsteaz minh) şeytandır. Şeytan, kelimesinin iştikakı şe-ta-ne kökünden alınırsa uzak olan anlamına gelir. Şetane'd-dâru "Ev uzak oldu." anlamına gelir. Şeytanın uzak olması, istikamet ve doğruluktan uzak olması anlamına gelir. Nitekim, insan olsun hayvan olsun sınırlarını aşarak taşkınlık yaptığında (temarrade) şeytan olarak isimlendirilir. Sîbeveyhi'nin iki görüşünden birisi böyledir. Bu görüşe göre kelimedeki nun harfi asıl harftir, vezni de fa'îldir. Sîbeveyhi'nin diğer görüşüne göre, nun kelimenin aslından değildir ve kelime şâta kökünden gelir, vezni de fa'lândır. Bu kök ise "Batıl oldu" anlamına gelir. Racîm ise mercûm anlamındadır yani kovulmuş demektir. Bu kovulma da ya Allah'ın rahmetinden kovularak lanetlendiği anlamına gelir yahut Allah Teâlânın meleklere delici gök taşlarıyla şeytanı taşlamalarını emretmesi neticesinde kovulup taşlandığı anlamına gelir.

Müfessirin istiâze bağlamında değindiği diğer bir konu kelâmdır. Müfessire göre istiâzede bulunan kişi Cenâb-ı Hakk'ın zatını ve her şeye güç yetiren (kadîr), dilediğini tercih eden (muhtar) ve her şeyi bilen (âlim) gibi sıfatların sahibi olduğunu bilmelidir. Fakat Cenâb-ı Hakk'ın sadece bu sıfatları olduğunu bilmesi de yetmez. İstiâzede bulunan, sığındığı Zat'ın kendisinden tüm kötülük ve zararları hiçbir kimsenin O'na mâni olma ihtimali olmaksızın uzaklaştırabilmesini mümkün kılan daha başka sıfatlara sahip olduğunu da bilmelidir. Şeytan ve ona dair olan durumlarla vesvesenin mahiyetine dair hususlar da bu kapsamda değerlendirilmelidir. Müfessire göre istiâze neticede ilâhî bir emirdir ve bu emre uymak gerekir. Allah Teâlâ, kalbe gelen kötü düşünceleri ve vesveseleri uzaklaştırmak için onu bir vesile kılmıştır. Bu tıpkı O'nun, açlık ve susuzluğu gidermek için yeme ve içmeyi vesile kılması gibidir. İnsan bunun için yer ve içer. Kimse, doyurmak ve suya kandırmak Allah'ın elindeyse ne diye yiyip içiyorum, demez; yer. Bu da böyledir, insan emre imtisal etmelidir. Peki nedir istiâze, kimden

[431] Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 55-56.

yahut neden ve kime sığınacaktır insan? Nîsâbûrî bu konuda, kelâm ve tasavvuf geleneğinden beslendiği anlaşılan birtakım yorumlara yer verir.

Buna göre istiâzenin gerçek bir sığınma olabilmesi için kul, her şeyden önce dini ve dünyevi faydaları elde etmekten ve zararları da kendisinden uzaklaştırmaktan aciz olduğunu ve bu faydaları sağlamaya ve zararları uzaklaştırmaya sadece Cenâb-ı Hakk'ın güç yetirebileceğini bilmelidir. Bu bilgi olmaksızın istiâzenin tahakkuku söz konusu olmaz. Bu bilgiden kalpte bir boyun eğme ve kırıklık hâli açığa çıkar ve bu hâl; kalpte kulun Allah Teâlânın kendisini tehlikelerden korumasına ve üzerine hayırlarını bolca indirmesine dönük irade meydana getirir. Sonra dil bu iradeyi terennüm ederek "Allah'a sığınıyorum" der. Nîsâbûrî'nin bu yaklaşımından anlaşılmaktadır ki istiâze de aslında pek çok eylem gibi, bilgi ile varlık kazanan, sonra bir hâle, sonra bir iradeye ve en son da fiile dökülen bir seyir takip eder. Bu süreçte başlangıçtaki bilginin mahiyeti hayli belirleyici görünür. Zira müfessirin de belirttiği gibi bu süreçte en büyük pay (er-rüknü'l-a'zam) kulun Allah Teâlânın bütün malumatı bildiğini bilmesidir; aksi hâlde kulun hâlini bilmezdi ve istiâze de abes olurdu. Sonra kul, Allah Teâlânın bütün mümkün varlıklar üzerinde sonsuz kudreti bulunduğunu bilmelidir ki aksi durumda kulun istediğini gerçekleştirmekten aciz kalabilirdi. Sonra O'nun fazlasıyla cömert ve bolca bahşeden olduğunu bilmelidir, yoksa kulun talebi konusunda eli sıkı davranabilirdi. Sonra kul, arzusunu gerçekleştirmede Cenâb-ı Hakk'a hiç kimsenin güç yetiremeyeceğini bilmelidir çünkü aksi durumda O'na yönelik talebinde samimane olmazdı. Ez cümle, kulun, rububiyyetin ululuğunu ve kulluğun acizliğini bilmeden yaptığı istiâze istiâzeden sayılmaz.

Kulun acziyeti meselesi Allah'a sığınmada en hassas noktayı teşkil ettiğinden müfessir sonraki ifadelerinde bu acziyetin çeşitli yönlerine temas eder. Mesela öyle akıllı adamlar vardır ki ömrü boyunca bir tek şüpheden zihinlerini arındıramazlar, ne ki bir zaman gelir, Allah o düğümü çözecek birisini karşılarına çıkarır. Dinlerin, çeşitli düşünce ekollerinin çekişip durma sebebi de budur. Allah'ın yardımı olmaksızın insanın zihin dünyasını sapkın fikirlerden korunması olası bile değildir. Sonra her bir insan teki hak dinin kendi inandığı din olmasını ister de kendine ne küfrü ne de cehaleti yakıştırmaz. Fakat ortada o kadar çok saptırıcı ve hatalı fikir bulunur ki şüphe karanlıklarının dağılması Cenâb-ı Hakk'ın koruması olmadan söz konusu bile olamaz. Nîsâbûrî bu yolculukta insanın neden ilâhî teyit olmadan başaramayacağını birkaç yönden izah eder. Öncelikle filozofların faal akılla iletişim olmaksızın zihinde bilginin tahakkukunu imkânsız gören yaklaşımlarına temas eder. Buna göre bir önermenin zihinde sonuçlanmasını temin eden orta terimi zihne bahşedecek olan bütün hayırların anahtarını elinde bulunduran Zat'tır. Sonra insanın beş iç ve beş dış duyusunun, yedi tabii gücünün ve bunlara ilaveten arzu ve gazap güçlerinin onun üzerinde öyle sınırsız etkileri vardır ki bunların her birisi insanı manevi âlemin zirvelerinden alıp cismaniliğin çukurlarına tıkmaya kadirdir. Allah Teâlânın nuru olmaksızın kalbin bu karanlıklardan kurtulması mümkün değildir. Öte yandan insanın yetkinlik mertebelerine bir

nihayet olmadığı gibi his ve hayal âleminin lezzetlerine olan düşkünlüğüne de bir sınır yoktur. İnsan, bu sınırsız kemalatı elde etmek ve bu arzulara düşkünlük hastalığından yakasını kurtarmak için hakiki mutlulukları bahşedene (vahübü's-seâdâti'l-hakika) yönelmek zorundadır.

Müfessirin istiâzenin üçüncü unsuru "Kendisine sığınılan (müsteiz leh)" hakkında yaptığı açıklamalar da felsefe ve metafizik tasavvufun bakış açısını yansıtır. İstiâzede kendisine sığınılan Allah Teâlâdır. Müfessir ilâhî zat hakkında konuşmayı ilgili bahse havale ettiği için bu kısımda ayrıntıya girmemiştir. Müfessir burada Hz. Peygamber'in bir duasını baz alarak bu sığınmanın "Allah'ın kelimeleri"ne de olabileceğini söyler ve bunun etrafında konuşur; çünkü sığınma Allah Teâlâya da O'nun kelimelerine de olabilir. Nitekim Hz. Peygamber "Allah'ın tam kelimelerine sığınıyorum"[432] buyurmuştur. Allah'ın kelimelerinden maksat, Allah'ın kün emri gereğince zamansız ve mekânsız bir şekilde O'ndan sudur etmiş olan benzersiz (el-mübde'ât) varlıklardır.[433] Bu ifadeye göre sanki beşeri ruhlar, ulvî ve mukaddes ruhlardan, habis ruhların şerlerini kendilerinden uzaklaştırmasını istiyor gibidir; çünkü, "kelimelere" sığınma kişinin bakışında henüz tam tevhide eremediği zaman geçerli olur fakat artık tevhit denizine daldığında yalnız Allah Teâlâya sığınır. Nitekim Hz. Peygamber, "Senden sana sığınırım" demiştir ama nefsinden fani olduğunda hatta nefsinden fani olduğundan da fani olduğunda "Sen kendini nasıl övüyorsan öylesin." demiştir. Nîsâbûrî'nin buradaki yaklaşımı İslâm filozoflarınca da sahiplenilen sudur fikrine hayli yakın görünür. Öte yandan insanın bulunduğu mertebenin onun metafizik duyuşunu doğrudan belirleyeceği fikri, Nîsâbûrî'nin düşüncesi açısından farklı idrak seviyelerinde farklı sığınma mercilerini gündeme getirmiştir. Müfessirin buradaki yetkinlik fikrini tevhit üzerinden açıklayarak bu makamı insanın kendinde dahi varlık göremeyeceği bir seviye üzerinden anlatıya konu etmesi vahdet-i vücûd teorisini ihsas eder bir mahiyet arz etmektedir. Felsefe ve metafizik tasavvufun temel kabullerine gönderimi olan bu ifadelerin genel değerlendirmesi üçüncü bölümde yapılacağı için şimdilik bu işaretle yetinilebilir.

Müfessirin istiâze kapsamında sorunsallaştırdığı bir diğer konu melek, şeytan ve cinlerin varlığı problemidir. Bu varlıkların mahiyetine dair açıklamalar öncelikle bu varlıkları reddedenlere dönük bir polemiktir zira bu varlıkların mahiyetine dair söylenecekler ancak varlıkları kabul edildikten sonra anlamlı hâle gelecektir. Müfessire göre bu itirazlar üç başlıkta toplanabilir. İlk itiraza göre melek ve şeytan türü şeyler varsa bunlar ya kesif cisimlerdir ki bu takdirde duyu organları sağlam olanların bunları görmesi gerekirdi ama göremiyoruz yahut latif bir cisme sahip olabilirlerdi ki bu da söz gelimi bir fırtına da dağılıp parçalanmalarını ve tabii olarak da bunların varlığını kabul edenlerin iddia ettiği gibi ağır

---

432 Müslim "Zikr" 54.

433 Tercümede ism-i meful manasında kabul ettiğimiz mübdeât lafzı özne olarak mübdiât şeklinde okumaya da elverişli durur. Böyle okunduğunda sudur teorisinde ay-altı âleme varlık veren semavi akıllara karşılık gelen bir anlamı olacaktır. Nitekim beşeri ruhları kötü ruhların tesirinden koruma gücüne sahip varlıklar olarak gösterilmeleri bu ihtimali de akla getirmektedir.

işleri de yapamamalarını gerektirirdi. Müfessir bu iddiaları şöyle cevaplar: Bu varlıkların mücerred cevher olmaları imkânsız değildir kaldı ki kesif cisim olsalar bile Cenâb-ı Hak hikmeti gereği onları gözlerden saklamış olabilir. Öte yandan latif cisme sahip oldukları varsayılsa bile feleklerin varlığında olduğu gibi varlıklarının sapasağlam (muhkem) olması da mümkündür. İkinci itiraz yönü şudur: Genel durum şunu göstermektedir ki eğer cinler dünyada olsalar insanlarla ortak bir yaşam sürerlerdi ve bu durumda onların dostlukları ve düşmanlıkları görülürdü hâlbuki durum böyle değildir. Ayrıca tılsım ve büyü işleriyle uğraşanlar, yaptıklarına pişman olduklarında önceden onlara nispet ettikleri şeyleri hep yalanlamışlardır. Müfessire göre bu görüşün ret gerekçesi çok açıktır; çünkü bu varlıkların çoklarına uğradıkları, dostluk ve düşmanlık yaptıkları bilinen hususlardandır. Zaten, Cenâb-ı Hak, "*Cinlerden bir topluluğun Kur'ân'ı dinlediği bana vahyolundu; onlar şöyle demişlerdir*…" (el-Cin 72/1) ve "…*Cinlerden de Rabbinin izniyle onun maiyetinde çalışanlar vardı*…" (es-Seb' 34/12) gibi âyetlerde cinlerin varlığına dikkat çekmiştir. Üçüncü itiraz yönü de şöyledir: Peygamberlerin onlar hakkında verdikleri haberler onların varlığını ispat etmez. Zira eğer bunların varlığı kabul edilecek olsa, peygamberlerin her getirdiği haberin onların yardımıyla olduğunu söylemek imkân dahilinde olurdu. Söz gelimi hurma kütüğünden gelen iniltinin ona nüfuz etmiş bir cinin varlığı sebebiyle olduğu söylenebilirdi. Aslın iptalini gerektiren her bir tali konu yok kabul edilmelidir. Peygamberlerin nübüvvetinin sıhhatini gösteren deliller -ilgili bahisler geldiğinde görüleceği gibi- onların getirdiği haberlerin doğruluğunu da kanıtlar. Cinlerin ve şeytanların varlığı da onların bu doğru haberleri arasında yer aldığına göre varlıkları kesinlik kazanır.

Müfessir bu açıklamalarıyla şeytan ve cin gibi gaybi varlıkları inkâr edenlerin cevaplarını verdiğini düşünerek devam eden satırlarda melek, şeytan ve cinlerin ne tür varlıklar olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre pek çok insan ne mütehayyiz ne de mütehayyizin bir hâli olmayan varlıkları ispat etmişler ve onların cisimlere dair özelliklerden soyutlanmış bulunduklarını ileri sürmüşlerdir ki bunlar mukarreb meleklerdir. Bunlardan sonra bir alt mertebede cisimlerin ahvalini idare eden ruhlar âlemi gelir. Bunların en şereflileri Arş'ı taşıyanlar, sonra Arş'ın etrafında dönenler ve sonra Kürsî melekleridir, sonra mertebe sırasına göre, tabaka tabaka göksel melekler, Esir feleğinin melekleri, Nesim feleğinin melekleri, Zemherir feleğinin melekleri, denizlerle ilgili melekler ve dağlarla ilgili melekler gelir. Daha sonra bitkisel ve hayvanî cisimler üzerinde etki sahibi süflî ruhlar gelir. Bu ruhlar, aydınlık ve hayırlı ruhlar olabilirler ki böyle olanlar bir bakıma melektirler ama karanlık ve şerli de olabilirler; bunlar da insan ve cin şeytanlarıdır. Onun kozmoloji tasavvurunu da yansıtan bu ifadelerinin ardından müfessir mükellef varlıkları dörde taksim eder: (i) Melekler, (ii) insanlar, (iii) cinler ve (iv) şeytanlar. Cinler ile şeytanların arasında insan ile at arasındaki olduğu gibi zatî bir fark olduğu yönünde bir görüş olduğu gibi, farkın arazlar açısından olduğunu söyleyenler de vardır. Buna göre cinler hayırlı şeytanlar şerli olan aynı varlığın ismidir. Yaygın kanaate göre cinlerin insanın içine nüfuz imkânları vardır zira mücerred varlık

kabul edildiklerinde insanın iç âleminde etki meydana getirmeleri uzak görülecek bir ihtimal değildir. Öte yandan latif cisim oldukları kabul edilecek olsa yine insanın iç âlemine nüfuzları uzak görülemez. Zaten Allah Teâlâ "*Faiz yiyenler (kabirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar…*" (el-Bakara 2/275) ve Hz. Peygamber "Şeytan insanın damarlarında dolaşır." buyurmuşlarken[434] bu nasıl uzak görülsün? Melekler ile cin ve şeytanlar arasındaki bir diğer fark da melekler evlenmez ve yiyip içmeleri yoktur, diğerleri ise bunun aksi.[435]

Müfessir daha sonra bu tür varlıkların insana nüfuz yolu olan vesveseye getirir sözü ve vesvesenin dinen varlığını ortaya koymak için bazı hadisler aktarır. Bu rivayetlerden birisine göre Hz. İsa Allah Teâlâdan şeytanın insandaki yerini göstermesini istemiş ve şeytanın yılan başı gibi olan kafasını insanın kalbi üzerine koymuş bir hâlde görmüştür. Rivayete göre insan Allah'ı hatırladığında şeytan siner ve ondan ümidini keser, O'nu hatırlamadığındaysa kafasını kalbin tam merkezine yerleştirir. Müfessirin aktardığı diğer bir rivayet ise Hz. Peygamber Aleyhisselâmın "Eğer şeytanlar Ademoğlunun kalbini kuşatmış olmasaydı melekut âlemini temaşa ederlerdi."[436] dediğini aktarır. Diğer bir rivayete göre ise Hz. Peygamber "Şeytan da melek de insanın kalbine düşünce bırakma gücüne sahiptir. Şeytandan gelen düşünce kötülüğe ve hakkı yalanlamaya çağırır, melekten gelense hayra ve hakkı tasdik etmeye. Bunu kalbinde hisseden Allah'tan geldiğini bilsin ve O'na şükretsin. Ama diğerini hisseden derhal şeytandan Allah'a sığınsın." buyurdu ve sonra "*Şeytan sizi fakirlikle korkutup çirkin çirkin şeylere teşvik eder. Allah da lütfundan ve bağışlamasından birtakım vaatlerde bulunuyor. Allah'ın lütfu geniştir. O her şeyi bilendir*." (el-Bakara 2/268) âyetini okumuştur. Müfessire göre kalbe gelen düşüncelerin (havatır) bazısı (güzel) davranışlara kaynaklık eder ama bazısı da bedbahtlığın kaynağıdır. İyi ve kötü düşünceler bir yerde (kalp) toplandığı için, bunların arasını ayırmak gerçekten de güçtür. İyi ve kötü düşüncelerin birbirine karışmasının dört sebebi vardır: (i) Yakin yetersizliği, (ii) nefsin halleri ve ahlâkiliğine dair bilgi azlığı, (iii) takvanın temellerini çürüten arzunun (heva) peşinden gitmek, (iv) mal, makam ve dünya sevgisi. Bu dört noktada kendini korumayı başarabilen, kalbine gelen düşüncenin melekten mi şeytandan mı olduğunun arasını ayırabilir. Ama bu konularda sınavını vermeyen bu işin altından kalkamaz. Müfessir tikel bir durum üzerinden örneklendirir meseleyi. Aktardığına göre, tahkik ehli bütün bilginler ağız birliğiyle, yediği haram olan birisinin ilham ve vesveseyi birbirinden ayıramayacağını söylerler. Yine bu bilginlere göre, nefsin kışkırtmalarıyla (hevâcis) şeytanın vesvesesi de ayrı şeylerdir. Bu ikisi arasındaki ayrımsa şudur: Nefs, arzusunda ısrarcıdır, istediğini elde edinceye

434 Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaût-Adil Mürşid vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421, 20: 47.

435 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 20.

436 Yakın anlamda bir rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 286.

kadar sürekli ister. Şeytansa böyle değildir, bir isteği geri çevrildiğinde hemen ötekine geçer, yeter ki bir kötülüğe sevk etsin, amacı budur.[437]

Nîsâbûrî'ye göre vesvesenin hakikati şeytanın hatırında olmayan bir şeyi insana hatırlatmasından ibarettir. Bu hatırlatma insanda bir eğilim meydana getirir ve bu eğilim de fiilin meydana gelmesini temin eder. Dolayısıyla şeytanın dışardan insana getirdiği sadece bu hatırlatmadan ibarettir. Nitekim "*…Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de hemen bana geliverdiniz*…" (İbrâhîm 14/22) âyetinde bu duruma işaret edilmiştir. Ne var ki bu hatırlatma sürgit değildir. Bu hatırlatmada kısır döngü de yoktur, çünkü şeytan, ilk yaratılış özelliği olarak insanlara vesvese vermekten geri durma yetisinden yoksun bırakıldığı için daima hatırlatır. Bu, Cenâb-ı Hakk'ın onun hakkında bildiği bir hikmetten ötürü böyledir. Ayrıca, istiâzeden maksat sadece şeytanın vesvesesinden korunmak değilse de en büyük amacın bu olduğu söylenebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de hususen belirtilmesi de bundandır. Şayet istiâzede, bulunan sadece vesvese değil dünyevi ve uhrevi zararların tamamından sığınacak olsa bunda hiçbir sakınca yoktur.[438]

Müfessir istiâze etrafında çoğu nazarî sayılabilecek bu açıklamalarından sonra istiâzeyi belâgat disiplini merceğiyle incelemeye koyulur. Bilindiği üzere belâgat; meânî, beyân ve bedî' ilimlerinde müteşekkil kabul edilir. Müfessir de bu ilimler zaviyesinden meseleye yaklaşır. Buna göre bedî' ilmi açısından müfessirin istiâzeyle ilişkilendirdiği hususlar şunlardır: İstiâzede lanetli (laîn) yahut da kovulmuş, taşlanmış (mercûm) yerine racîm lafzının tercih edilmesi sonraki fasıla olan er-Rahîm lafzıyla uygun düşmesi gözetildiği içindir, çünkü genelde istiâzeden sonra besmele de okunur. Öte yandan Kur'ân'ın ilk cümlesi besmele olduğu için istiâze onunla yazıldığında seste uyumu daha münasip düşer.

Meânî ilmi zaviyesinden meseleye bakılacak olursa müfessire göre istiâzede geçmiş zaman değil de geniş ve gelecek zaman bildiren bir fiil kipi tercih edilmesi, ifadedeki anlamın sürekliliğine dikkat çekmek içindir. Yani euzü diyen, aslında "Benim vaziyetim sığınmaktır" demektedir. Diğer bir husus cümle tercihindeki seçkiye odaklanır. İsim cümlesi, anlamdaki sabitliğe işaret ettiğinden istiâzede ene eûzü / ben sığınıyorum ve ene âizün / ben sığınanım da denilebilirdi, bu kullanımın terk edilme sebebi istiâzenin kullanım maksadında açığa çıkar zira maksat sığınmanın sürekliliğini bildirmek değil, bu sığınmanın sığınandan an be an yenilenerek sürekli bir şekilde sadır olmasıdır. Diğer bir ihtimale göre kasıt, "Ben Kur'ân okuma anında Allah'a sığınırım" şeklinde bir anlam da olabilir. Bu anlamın sağlanması için de yine şimdiki ve gelecek zamanı ifade eden muzari fiilin kullanılması gerekir. Öte yandan ifadenin özel vurgu bildirmesi için, bismillahi ebtediü / yalnız Allah'ın ismiyle başlarım

437 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 20.
438 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 21.

örneğinde olduğu gibi, "billahi eûzü / yalnız Allah'a sığınırım" kullanımı da tercih edilmemiştir çünkü bu konumda istiâze emre imtisal için en ehemmiyetli şeydir. Zaten ifadeye istiâze ile başlanılması "Yalnız Allah'a sığınma" anlamını da içkindir, çünkü istiâzede bulunan, Cenâb-ı Hak dışındaki şeylerden ilgisini kesip de büsbütün O'na yönelmeden istiâzede zaten bulunamaz. Bu sebeple de anlamı özelleştiren farklı bir kullanıma gerek kalmaz. Ayrıca bu kullanım, Kur'ân'da geçen "*Kur'ân okuyacağın zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın*." (en-Nahl 16/98) şeklindeki kullanıma da uygundur. Meânî tasavvuru açısından dikkat edilmesi gereken diğer bir incelik de kullanılan isimle ilgilidir. İstiâzede diğer bir ilâhî isim değil de Allah isminin tercih edilmesi lafza-i Celal'in özel isim olması sebebiyledir. Sözün makamı, işitenin zihninde Cenâb-ı Hakk'ı bizatihi canlandırmaktır zira muhatap, O'nun dışındaki her şeyden ilgi ve alakasını ancak bu durumda kesebilecektir. Müfessirin teması gerekli gördüğü diğer bir husus şeytan kelimesinin başında bulunan harf-i tarifle ilgilidir. Müfessire göre şeytan lafzının cins ifade eden elif lam takısıyla beraber kullanılması onun bütün kötülüklerin maddesi olan hakikatine işaret etmek içindir. Dolayısıyla her kim bu hakikatte şeytana ortaklık ederse bu ortaklık sebebiyle şeytan kavramının kapsamına dahil olur. Ama kelimenin başındaki takının cins değil belirlilik ifade etmesi de mümkündür. Son olarak müfessire göre istiâzede min şeytanin racîmin denilecek olsa orijinalin ifade ettiği geniş anlam açığa çıkmayacak; min külli şeytanin / her bir şeytandan denecek olsaydı da söz uzamış olacaktı, hâlbuki makâm sözü öz söyleme makamıdır. Şeytanın "er-Racîm / kovulmuş" lafzıyla nitelendirilmesi, söz makamının eleştiri ve yergi olmasındandır zira bütün hayırların kaynağı ve her yetkinliğin membaı olan Yüce Zat'ın huzurundan kovulmuş olmaktan daha feci bir yergi olamaz.[439]

Müfessirin bu kapsamda mütalaa ettiği diğer bir belâgat konusu beyân meselelerine odaklanır. Buna göre istiâzedeki eûzü kelimesi "Yapışıyorum, tutunuyorum" anlamlarına gelir. Fakat Allah Teâlâya yapışmak, tutunmak cisimlere özgü bir durum olduğu için muhal olduğundan, bu ifadenin kastı "Allah'ın rahmet ve lütfuna yapışıyorum." olmalıdır. Bu durumda ifade lügavi mecaz olacaktır. Allah'a yapışmak muhal olduğundan ifadeye "Rahmetine tutunuyorum." gibi bir anlam katıldığında bu sefer bizatihi yapışmak ifadesi de uzak (ince) bir mecaz olacaktır. Öte yandan şeytan lafzının anlamının cin şeytanlarını da kapsayacak şekilde vazedildiği kabul edilirse şeytan kelimesinden insan şeytanlarının kastedilmesi benzeşmeye dayalı bir mecaz (istiare) kabul edilmelidir. İstiâzede (şeytandan değil de ek bir anlam takdiriyle) şeytanın kötülüğünden sığınma anlamı kastedildiğinde ifade yetersiz anlatımı dolayısıyla yine mecaz kabul edilecektir.[440]

439 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 56.
440 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 56-57.

Müfessirin tefsirle ilişkili gördüğü ve kavramlarına sıklıkla atıfta bulunduğu diğer bir disiplin mantıktır. İstiâze özelinde mantık ilminin tefsire ne tür bir katkı sunacağına dair müfessir şu tespitleri yapar: Mantık ilmi açısından istiâze tasavvur ve tasdik cihetleriyle ele alınmalıdır. Tasavvur cihetinden bakılacak olursa… Bu araştırma, cümlede mevcut tasavvurların; sığınma, Allah'ın ismi, şeytan ve racîm mefhumlarından nasıl elde edileceğiyle ilgilidir. Sonra, bunların tam tanımları mı yoksa eksik tanımları mı (resm) yapılacaktır. Tam tanımları yapılacaksa cins ve fasılları yok eksik tanımları yapılacaksa bunların ayrılmaz özellikleri (levazım) neye göre belirlenecektir. Zira bu mefhumların bizatihi her birinin cins, fasıl ve levazımına dair bilgi umuru amme konusudur. İfade tasdik açısından incelenecekse üzerinde durulması gereken husus şudur: Eûzü / sığınıyorum ifadesi lafzi açıdan haber olsa bile ya "Allah'ım beni koru!" anlamında dua cümlesidir yahut da "Sattım ve aldım." cümlelerinde olduğu gibi inşâî bir cümledir.[441] Bu durumda ifade hakkında "Doğru söylüyorsun veya yalan söylüyorsun." denilemez ve her iki durum için delile ihtiyaç da kalmaz. Haberin talep anlamında kullanılması aynı zamanda belâgatin da konusudur.

Müfessirin istiâze özelinde irtibat kurmayı gerekli gördüğü diğer ilimler fıkıh ve fıkıh usulüdür. İstiâzenin bu ilimlerle hangi açılardan ilgili olabileceğine dair müfessir şu tespitleri yapar. Fıkıh usulü açısından önemli olan kitap ve sünnette geçen istiâzenin vâcip mi mendup mu olduğunun bilinmesidir. Vâcip kabul edilecekse okuyuşun tekrar etmesiyle istiâzenin tekrarı da gerekecek midir, ayrıca istiâze okuyuşla eş zamanlı mı olmalıdır yoksa geciktirilebilir mi gibi hususlar bu kapsamda mütalaa edilmelidir. Meseleye fıkıh açısından bakıldığında, namazda müstehap olup olmadığı, eğer müstehap kabul edilecekse bu müstehaplık sadece farz namazlar da mı yoksa nafileleri de kapsar mı gibi meselelerle istiâzenin gizli yahut açıktan olması ve her rekâtta gerekip gerekmediği gibi hususlar bu kapsamda temas edilecek konular arasındadır. Müfessir bu çerçeveyi çizdikten sonra bunlara dair açıklamalara yer verir. İstiâzenin vaktinin kıraatten önce mi yoksa sonra mı olacağına dair tartışmada müfessir çoğunluğa göre "*Kur'ân okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın*." (en-Nahl 16/98) ifadesinde kastedilen anlamın "Kur'ân okumayı istediğin zaman" olarak kabul edildiğini söyler. Nitekim bunu destekleyen rivayetler de vardır. Buna göre istiâze, kıraate başlamadan olacaktır. Nehaî (ö. 96/714), Hamza ve İbn Sîrîn (ö. 110/729) gibi âlimlerse nassın zahirine bakarak istiâzenin vaktini kıraate başlamanın hemen sonrası olarak tespit ederler. Ayrıca buna şöyle bir gerekçeleri de vardır: İnsan

[441] Bilindiği üzere belâgat disiplininde cümleler haberi ve inşai olmak üzere iki kısma ayrılır. En genel ifadesiyle sıdka ve kizbe ihtimalli olan cümlelere haber cümlesi, böyle olmayan cümlelere de inşa cümlesi denir. İnşai cümleler de kendi içinde talep bildirenler (inşa-yı talebî) ve talep bildirmeyenler (inşâ-yı gayr-i talebî) olarak iki kısımda incelenir. Talep bildirenler; emir, nehiy, soru, sesleniş ve temenni ifadeleridir. Talebî olmayan inşa cümleleri ise övgü ve yergi ifadeleri, yeminler, -örnekteki gibi aldım, sattım gibi- akit siygaları ve benzerinden oluşur. Müfessir ilk örneğinde talebi ikinci örneğini de akit siygalarını zikretmek suretiyle iki inşa türünü de örneklendirmiş olmaktadır. Konuya dair bk. Ahmed b. İbrahim el-Haşimi, *Cevahirü'l-belaga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*', thk. Yusuf es-Samîlî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, s. 69-70.

kıraate başladığı zaman, sevap getirecek bir taatle meşgul olduğundan kendini beğenme meydana gelebilir. Dolayısıyla bundan sığınması münasip düşer. Diğer bir mesele kıraate istiâzeyle başlamanın vücubiyetine dairdir. İstiâze vâcip midir yoksa şariin yapılmasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği (mendup) bir fiil midir? Hz. Peygamber'in namazı tarif ettiği bedeviye istiâzeyi öğretmediğini ileri sürenler istiâzenin mendup olduğuna hükmetmişlerdir. Ama karşıt görüşe göre bu rivayetin namazın vâciplerinin tamamını açıklamak gibi bir amacı yoktur, dolayısıyla bu rivayette yer almaması onun vâcip olmadığı anlamına gelmez. Ata ve diğer müfessirler Hz. Peygamber istiâzeye sürekli devam ettiği için vâcip hükmünde olduğunu söylemişlerdir. Zira Cenâb-ı Hak Hz. Peygamber'e tabi olmamızı emretmiştir. Bu konuyla ilgili diğer bir husus istiâzenin her bir kıraat için gerekli olup olmamasıdır. Nîsâbûrî her okuyuş için istiâzenin gerekli olduğunu söyler. Gerekçesi ise şöyledir: Allah Teâlâ "*Kur'ân okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.*" (en-Nahl 16/98) buyurdu. Uygun vasfın ardı sıra hükmün zikredilmesi bu vasfın hükme gerekçe olduğunu gösterir (yedüllü ale't-ta'lîl) ve gerekçe tekrar ettikçe hüküm de tekrar eder. Çünkü istiâze şeytanın şerrinden sığınmak içindir ve onu kovmak vâciptir. Vâcibin ancak kendisi sebebiyle gerçekleştiği şey de vâcip hükmünü alır. İbn Sîrîn istiâzenin ömürde bir kez vâcip olduğunu söylemiş, İmam Malik'ten ise Ramazan ayındaki farz namazlar dışında istiâzede bulunmadığı rivayet edilmiştir. Bir diğer konu namazda açıktan mı gizli mi okunacağına dairdir. Müfessir gizli okumanın müstehap olduğunu söylemektedir.[442]

Müfessirin istiâzeyle ilişkilendirmek istediği diğer bir ilimse kendisinin "ahval ilmi" olarak nitelendirdiği ilimdir. Onun bu ilim kapsamında söyledikleri büyük ölçüde nazarî geleneklerin çerçevesini çizdiği bir bakış açısına dayanır. Bu açıdan belki de müfessirin kendi çıkarımlarını, zihin ve gönül dünyasını görmeye daha elverişli bir zemin sunma potansiyelini haizdir. Zira bu bağlamda söylenenler, istiâze gibi birkaç kelimeden oluşan bir cümlenin, hicri sekizinci asrın ortalarına varmadan vefat etmiş bir müfessirin zihin dünyasında ne tür çağrışımlara konu olduğunu görme imkânı sunar. Müfessir bu başlık altında söylediklerini maddeler hâlinde sıralar. Buna göre; (i) "Allah'a sığınırım" demek halktan Hakk'a, varlığı başkasına bağımlı bulunandan (mümkün) her şeye varlık verene (vâcip) yükseliştir. Çünkü "Sığınırım" ifadesi tam bir yoksunluk durumuna, "Allah'a" ifadesi ise bütün hayırları bahşetmeye ve her türden şerri defetmeye kadir bir ilâha işarettir. Nefsini olanca acizliği ve noksanıyla bilen Rabbinin sonsuz kudreti olduğunu; nefsinin kargaşa içerisindeki hâlini gören Allah'ın ululuk ve kemalini; nefsinin bağımlı ve yoksun (mümkün) olduğunu bilen Allah'ın her şeye varlık bahşeden

442 Yukarıda da görüldüğü üzere Nîsâbûrî âyetlerde ahkâma taalluku olan meseleler üzerinde durur. Müfessirin fıkhi delilleri çok kere dört mezhep üzerinden ama ağırlıklı olarak Hanefî-Şafiî ihtilafı bağlamında tefsire taşıdığı görülür. Bazı kere fıkhi meselelerin ayrıntısının fıkıh kitaplarında bulunabileceğini söyleyerek bu ayrıntıyı tefsire taşımamaktan yana tavır alırken (Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 42) bazen fıkhi mevzulara dair tartışmalar tefsirde sayfalarca yer işgal edebilmiştir. (Bk. Nîsâbûrî, Garâib, 2: 552-561) Nîsâbûrî'nin tefsir yöntemini çalışan M. Zeki Cellad, "Ahkâm âyetleri üzerinde yaptığı araştırmada onun Şafiî mezhebine mensup olduğu sonucuna ulaşmıştır. Fakat araştırmacıya göre müfessiri tutucu bir Şafi değildir. Bk. Cellad, *en-Nîsâbûriyyu ve menhecühu fi't-tefsir,* s. 31.

(vâcip) olduğunu bilir. (ii) İstiâze, belaları senden uzaklaştırmaya kadir olana sığınmandır. Kur'ân-ı Kerîm okumak ise taatlerin en büyüklerinden birisi. Bu sebeple bir kudsî hadiste "Her kimi Kur'ân okumak bana dua etmekten alıkoyarsa ona isteyenlere verdiğimden daha fazlasını veririm." buyrulmuştur.[443] Zaten istiâzenin kıraatle özel olarak ilişkilendirilme sebebi de budur. (iii) Kul, amansız düşmandan istiâze ile kaçar ve besmeleyle de Cenâb-ı Hakk'ın ulu dergahına sığınır. (iv) İstiâze, Allah'ın dışındaki şeyleri bahis konusu etmesinden kaynaklı dilde meydana gelen kiri temizler. Temizlik vaki olduğunda da kul hakiki namaz kılmaya ehil hâle gelir ki o da Allah Teâlâyı anmaktır ve "Allah'ın ismiyle…" der. (v) İnsan haricî ve dahili düşmanlarla savaşmakla emrolunmuştur. Haricî düşmanla savaşta yardımcısı melektir nitekim "*Evet, sabrettiğiniz ve Allah'a karşı gelmekten sakındığınız takdirde; onlar ansızın üzerinize gelseler bile Rabbiniz nişanlı beş bin melekle size yardım eder*." (Âl-i İmrân 3/125) buyrulmuştur. Bâtınî düşmanla savaşta yardımcısı el-Melik'tir. Nitekim "*Şüphesiz kullarım üzerinde senin bir hakimiyetin yoktur…*" (el-Hicr 15/42) buyurulmuştur. Bâtınî düşmanla savaş çok daha önemlidir zira dış dünyadaki düşman galip gelecek olsa dine de yakine de zeval vermez, ecrimizi alırız. Ama dahili düşman olan şeytan galebe çalacak olursa helake gideriz. Zahiri düşmanın öldürdüğü şehit, bâtınî düşmanın öldürdüğü ise perperişan olur. Bu düşmanın şerrinden korunmak için "Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım." demekten başka çare yoktur. (vi) Kalp Allah Teâlânın tecelligâhıdır. Mârifet kalpte tahsil edilir. Ağırlanacak bir padişaha nasıl hazırlık yapılıyorsa, mârifete arzulu kalp de vesvese kirlerinden arınmalı ve "Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah Teâlâya sığınmalıdır." (vii) Şeytan Hz. Adem ve Havvâ'yı "Andolsun sizin iyiliğinizi istiyorum" diye yeminler vererek yanlışa sürükledi. İnsan için ise "Andolsun hepsini yoldan çıkaracağım!" diye yemin etti. Hâl böyleyken sana nasıl davranacak dersin? Bu sebeple derhal "Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım." de. (viii) İstiâzede ilâhî isimlerden lafza-i celal özellikle tercih edilmiştir. Çünkü düşman ne kadar kavi ise hazırlık o kadar güçlü olmalıdır. Cenâb-ı Hakk'ın en kemal sıfatlarının bütün anlamlarını kendinde toplayan Allah ism-i şerifinin tercih edilmesi bundandır. (ix) İstiâzede şeytan bir isim, racîm / kovulmuş da onun sıfatı olarak yer aldı. İsmin tek olarak zikredilmeyip bir sıfatla zikredilmesinde kula bir tembih vardır, o da şudur: Şeytan binlerce yıl Allah'a hizmet etti, (sonunda yaptığı hatasının zararını kendi gördü), O'na hiçbir zarar veremedi, buna rağmen huzurdan kovuldu. İmdi, şeytan bir an insana eşlik edecek olsa insan ebedi ateşte kalacaktır. Hâl böyleyken nasıl "Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım." deyip de şeytanı başından savmaz! (x) İstiâzede şöyle bir anlam saklıdır: Ey kulum şeytan seni görüyor, oysa sen onu göremiyorsun; şu hâlde seni tuzağına düşürür. İyisi mi sen şeytanı gören ama şeytanın kendisini görmeği kimseye sığın da "Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım." de. (xi) Şeytan lafzının başındaki el takısı cins içindir. Görülsün görülmesin mutlak olarak

[443] Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* thk. Sad b. Nâsır b. Abdülaziz, Riyad: Dârü Künûzi İşbilya, 2010/1436, 16: 149.

bu şeytani varlıklardan sığınma anlamı bildirir. Bu takı belirlilik bildirecek olsa bu da mümkün olurdu, ama sadece şeytanın zürriyeti ona tabi olarak ifadenin kapsamına girebilirdi. (xii) Şeytan Allah'a uzak bir varlık, sen ise yakın bir varlıksın. Allah'ın sünnetinde bir değişiklik olmaz. Allah seni madem yakın kıldı uzağına düşürmez. (xiii) Şeytan kovulmuştur Allah Teâlâ ise rahman ve rahîmdir. O'na varmak için meluna karşı dikkatli ol! (xiv) Şeytan görünmez (gaip) bir düşmandır, Allah Teâlâ ise sevgili ve galip olan. Bu görünmez düşman sana kastettiğinde, ivedi sevgili ve galip olana sığın![444]

Müfessirin "Ahval ilmi" kapsamında söylediklerine bakılırsa nastan çıkarsamalarının, sahip olduğu metafizik tasavvurlar doğrultusunda şekillendiği görülür, diğer ifadeyle müfessir bu çıkarımlarında yakın durduğu kelâm, tasavvuf ve yer yer de felsefi perspektiflere dayanmıştır. Müfessir tek bir ifadeyle ilgili çıkarımlarını on küsur maddede özetlese de özellikle metafiziğe konu olan meselelerde buna bir sınır tayini hayli zor görünmektedir. Çünkü metafizik geleneklerin varlığa dair meselelerdeki araştırmaları hayli tafsilatlıdır. Bu tartışmalardan yararlanarak yapılabilecek yorumlara ön görülebilir bir sınır tayini bu açıdan zor görünmektedir. Ama öte yandan tefsir bir yorum faaliyeti olarak düşünülecekse müfessirin düşünce dünyasını tefsire taşıyabileceği en uygun zemin de bu kısım olabilir. Dilbilime yahut fıkha dair çıkarımlarda son tahlilde metafizik disiplinlere göre daha sınırlı bir ilmin verileri çerçeveyi belirlemektedir. Belki de bu olguyu gözeterek Nîsâbûrî diğer ilimlerle tefsirin ilişkisini ele aldığı hiçbir başlıkta kurmadığı bir ifadeyle "Neredeyse sınırsız"[445] bir alan olarak değerlendirir.

Sonuç olarak yukarıda çeşitli ilimlerle irtibatı açısından istiâzenin durumu konu edildi. Müfessirin böyle bir faaliyeti mukaddimeye taşıması, okuyucuyu daha baştan takip edeceği tefsir yöntemi konusunda bilgilendirmeye matuf görünür. Ama bu kısım, aynı zamanda ideal bir tefsir metninin nasıl inşa edilmesi gerektiğinin müfessir zaviyesinden izahı olarak da okunabilir. Tezin ilgili başlıklarında burada temas edilen konuların bazılarına daha detaylı yer verilse de bu başlıkta yer yer blok alıntılar yapma pahasına bu bütünlüğün ortaya konması hedeflendi. Bu kısım, tabir yerindeyse, arketip olarak değerlendirildi. Müfessirin ifadeleri de böyle değerlendirmeyi mümkün kılar. Zira kendisi istiâze örneğini vermedeki amacını şu ifadeleriyle zikreder: "İşte bu yaptığım gibi her bir kelâma ilişkin meseleler ortaya konulmalıdır. Ama bunu yaparken ilim kapsamına dahil edilmeyecek konulara yer vermemek gerekir."[446] Müfessirin "ilimden olmayan" ifadesinden ne kastettiğini anlamak için devam eden ifadelerinde verdiği örneklere bakmak faydalı olabilir. Müfessire göre kıraat, iştikak, sarf, nahiv gibi ilimlerin kendi meseleleri tefsire taşınmamalıdır. Söz gelimi sarfla ilgili olarak bu ilmin tarifine, geniş zaman ifade eden kalıplara ve bunların anlamlarına dair bilgilere, kelime ve fiilin anlamlarına,

444 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 21-23.
445 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 57.
446 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 57.

harf ve ses bilgisine dair bu ilimde tartışılan konulara tefsirde temas edilmemelidir. Nahiv ilmi söz konusu olduğunda, cümle unsurlarına dair genel geçer mevzular üzerinde durmaya, irab, bina, munsarıflık ve gayr-ı munsarıflık sebepleri, irab türlerinin sayısı, bunların fail, meful ve muzafun ileyhlerle olan irtibatı, harf türleri ve bunların genel anlamları üzerinde durmak gerekmez. Müfessirin bu konuyla ilgili genel değerlendirmesi şöyledir:

> Her bir ilimden, yalnız, tefsire konu edilen ifadeyle ilgili zikri kaçınılmaz olan konular tefsire taşınır. Bu ilimlerin kaide ve kurallarına dair bilgileri de işin içine katmak suretiyle bu gerekli miktarın dışına taştığımızda bir cümle de bile neredeyse bütün ilimlerin zikredilmesi gerekir ki bunun hem imkânsız hem de çirkin bir yaklaşım olduğu ortadadır; çirkindir, çünkü ilimlerin sınırlarının kaybolmasına ve kurallarının birbirine girmesine sebep olur. Söz gelimi "Kovulmuş şeytan" ifadesinin tefsirinde bununla ilişkilendirilebilecek sapkınlık ve cahillik türleri, İslâm içi yahut dışı yanlış fikir kalıpları ve düşünce ekolleri üzerinde durulacak olsa yahut bu ifade bağlamında gündeme gelebilecek başka belalar, tehlikeli durumlar ve benzeri hususlara değinilecek olsa ki bunlar hayli etraflı konulardır, böylesi bir yaklaşım zorlama ve (tefsire) anlamsız bir yükleme olurdu. Kim böyle tefsir yaparsa akla uygun yolu bir tarafa bırakmış, ana yoldan sapmış ve dosdoğru istikameti terk etmiş olur.[447]

İlimlerin sınırlarındaki belirsizlik müfessirin üzerinde hassasiyetle durduğu bir meseledir. Kıble yönünün tayiniyle ilgili konuştuğu satırlarda, yön tayinine dair meseleleri astronomiye dair eserlerinde ele aldığını zikretmek suretiyle ayrıntıya girmekten kaçınır. Nîsâbûrî'ye göre bu bilgilerin tefsire taşınması ilmi usulden sapma anlamına gelir. Zaten bir talebe bu ilmin kavram ve ilkelerini bilmeden, (başka bir ilim dalında, söz gelimi tefsirde) zikredilen bu bilgilerden faydalanamaz.[448]

Öte yandan Nîsâbûrî'nin tefsir disiplininin sınırlarına dair bu hassasiyeti aynı zamanda onun Râzî'den ayrıldığı noktalara da işaret eder. Zira bilindiği üzere Râzî farklı ilimlerin meselelerini tefsirine taşırken kendini sınırlandırmış görünmez; oysa Nîsâbûrî'nin buna dönük bir kaygısı sezilir. Söz gelimi Râzî, innellezi keferu / şüphe yok ki inkâr edenler (el-Bakara 2/6) ifadesindeki ism-i mevsulden hareketle umum-husus tartışmasına girer ki bu aktarımları yaptığı pasajları bir fıkıh usulü kitabından ayırmak hayli zor görünür. Nîsâbûrî ise ism-i mevsule belirlilik anlamı yüklenirse ifadeden kastın Ebû Leheb (ö. 2/624), Ebû Cehil (ö. 2/624), Velid b. Muğire (ö. 1/622) ve emsali olduğunu; ifadeye cins anlamı yüklendiğinde ise asla dönmeyecek şekilde küfürde kararlı olanların anlaşılacağını zikretmekle yetinir.[449]

---

447 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 58.

448 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 428.

449 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 150-151; Râzî, *Mefâtîh*, 2: 283-284.

2.3. Nesih

Tefsirde nesh olgusu daima önemini korumuş, konu etrafında fıkıh usulü, Kur'ân ilimleri ve tefsirlerde detaylı tartışmalar yürütülmüştür. Nitekim "*Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona birçok hayır da verilmiştir*." (el-Bakara, 2/269) ifadesinde yer alan hikmet bazı müfessirlere göre Kur'ân'a ilişkin bilgiler olarak anlaşılmıştır. Bu müfessirlerden birisi olan İbn Abbas'a göre zikri geçen hikmet; nasih-mensuh, muhkem-müteşâbih, ilk ve son inen sûreler, helâl-haram ve meseller olarak Kur'ân bilgisidir.[450] İbn Abbas'ın hikmeti Kur'ân'a dair bilgiler olarak algılaması ve bu bilgiler arasında ilk sırada nasih-mensuh bilgisine dikkat çekmesi ilk nesilde nesh olgusunun önemsendiğini düşünmeye imkân vermektedir. Üstelik bu tutum onunla sınırlı değildir. Hz. Ali'ye nispet edilen tarihi bir anekdot da benzeri bir hassasiyeti dile getirir. Buna göre Hz. Ali nasih-mensuh bilgisine sahip olmayan bir adamın insanlara din anlattığını görünce onu bu işten alıkoyar ve şöyle der: "Kendini de sana kulak verenleri de helake sürüklüyorsun!"[451] Konuyu bu istikamette uzatmaya gerek yoktur. Gelenekte Kur'ân'ın yorumuyla iştigal edecek kimseler için nasih-mensuh bilgisinin gerekli görüldüğünü hatırlamak yeterlidir.[452]

Nesh konusu ilişki kurmanın mümkün olduğu tüm meseleleriyle gerek fıkıh usulü literatüründe gerekse de ilgili bahisler geldiğinde tefsir metinlerinde etraflıca tartışılmıştır. Bu tartışmaları tekrar etmenin konuya katkısı yoktur. Bu açıdan ilerleyen satırlar mümkün olduğu kadarıyla müfessirin konuya yaklaşımını ortaya koymayı hedeflemektedir. Nîsâbûrî'ye göre neshin dildeki anlamı "Ortadan kaldırmadır (izale);" nesehati'ş-şemsü'z-zille ifadesi güneş gölgeyi ortadan kaldırdı anlamına gelir. Diğer bir ihtimale göre kelimenin "Nakil" anlamı da vardır; bu, bir şeyin sıfat ve durum gibi arızi özelliklerini değiştirip aslını olduğu gibi bırakmaktır. Nesahtü'l-kitabe / kitaptan nüsha çıkarttım ifadesinde bu anlamda kullanılmıştır. Mirasta tereke birilerinden diğerlerine geçtiği için *münasehe* ifadesi de bu bağlamda kullanılır. Nesh kelimesinde izale ve nakil anlamlarının beraberce (iştirak) bulunduğuna yahut bunların birinin mecaz öbürünün hakikat anlamında kullanıldığına dair görüşler de vardır.[453]

Nîsâbûrî'nin nesh konusundaki yaklaşımı gelenekte kabul görmüş genel kanaatten çok farklı sayılmaz. Mukayeseli bir okumayla, ilgili yerlerde konuyu ele alış tarzına bakılırsa, Fahreddîn er-

---

450 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5: 9.

451 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 29.

452 Muhâsibî, Ebû Abdillah Hâris b. Esed, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, yy., Dârü'l-Fikr, 1971, s. 248; Râgıb el-İsfehânî, *Mukaddimetü câmii't-tefasir*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, y.y., t.y., s. 95 (usûl-i fıkıh'ı bilmekle alakalı bir şart olarak); et-Tûfî, *el-İksîr*, s. 51; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, s. 9; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 29; Kâfiyecî, *et-Teysîr*, s. 28 (usûl-i fıkıh'ı bilmekle alakalı bir şart olarak); Süyûtî, *el-İtkân*, s. 772

453 Râzî, *Mefâtîh*, 3: 636-637; Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 355. Alıntıda *Garâib* metni dikkate alınmıştır ama Mefâtîh'ten de benzeri içerik görülebilir.

Râzî'nin izleğinden gittiği görülür. Ana hatlarıyla Râzî ve Nîsâbûrî'nin neshe dair sorunsallaştırdığı meseleler şöyle tespit edilebilir: Neshin kelime ve ıstılah anlamları, akli ve nakli olarak cevazı, Kur'ân'da vukuu, neshi reddeden İslâm dışı dinlerle bazı Müslümanları ilzam, neshin türleri, nasih ile mesuh arasındaki ağırlık hafiflik ilişkisi, neshin tahsis ve bedadan farkları, sünnetin nesh konusunda Kur'ân karşısındaki durumu.[454] Bu meselelere dair tartışmalara usul-i fıkıh literatüründe yeterince yer verilmiştir. Tefsire taşınan kısmı büyük ölçüde fıkıh usulü literatüründen derlenmiş görülür.[455] Nîsâbûrî'nin kanaati büyük ölçüde kendinden önce kanıksanmış nesh teorisi çerçevesine uyumlu olduğu için her bir meseleyi tekrar müfessir üzerinden ele almaya gerek yoktur. Belki müfessirin, çoğunluk tarafından neshe doğrudan konu olduğu düşünülen belli sayıdaki âyetler karşısında Ebû Müslim gibi neshi inkâr edenlerin verdiği cevaplar karşısındaki pozisyonunu netleştirmek bir tefsir araştırması için gerekli olabilir. Ama buna geçmeden önce müfessirin tercih ettiği nesih tanımlarına yakından bakılmalıdır. Zira bu noktada Bâkıllânî'nin teklif ettiği, Gazâlî'nin kabul ederek yaygınlaştırdığı ve Râzî'nin de merkeze aldığı anlaşılan tanımdan farklı bir tanım tercihi vardır.[456] Râzî'nin tefsirine taşıdığı tanım şöyledir: Nesh; daha önce şer'î bir yolla istikrar bulmuş (sabit) bir hükmün, sonradan gelen ve bu hükmün artık geçerli olmadığını bildiren başka bir şer'î yolla kaldırılmasıdır. Bu ikinci yol bulunmasaydı, önceki hüküm yürürlükte kalmaya devam ederdi. Râzî tanımın kapsamına aldığı ve dışarıda tuttuğu meseleler hakkında da birtakım açıklamalar yapar. Buna göre tanımda yer alan, "Şer'î bir yolla" kaydı Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber'den gelen söz ve fiilleri kapsama dahil ederken iki görüşten birisine göre icmayı tanım dışı bırakır, çünkü bu açıklama biçimlerine göre icma şer'i bir yol değildir. Öte yandan bu tanıma göre şeriatın akli hükümleri iptali de neshten sayılmayacaktır zira aklın hükümleri şeri bir yol değildir. Bu tanıma göre şeri bir yol olmadıkları için mucizeler de şeri bir hükmü nesh edici kabul edilemez. Ayrıca şart, gaye ve istisna ile yapılan tahsis ifadeleri de neshe konu kılınamaz çünkü bu ifadeler hükümden sonra gelmiş değildir. Yine, Râzî'ye göre Allah bize bir fiili emreder de sonra onun benzerini yasaklarsa, bu (ikinci nehyin) bir nesih olduğunu söylememiz gerekmez. Çünkü bu nehyin nesih sayılmaması durumunda, emrin hükmü benzeri hakkında da sabit olurdu.[457]

---

454 Bu konular için bk. Râzî, *Mefâtîh*, 3: 636-643; Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 355-360.

455 Râzî'nin tefsirine taşıdığı ifadeler büyük oranda daha önce yazdığı anlaşılan *el-Mahsul* adlı usul-i fıkıh kitabından derlenmiş görünür. Bk. Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 199, 23: 277-354. Tefsirden takip edilen benzeri mesaili büyük ölçüde Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*'sından takip etmek de mümkündür. Bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 86-103.

456 Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 282.

457 Râzî, *Mefâtîh*, 3: 637. Karşılaştırma için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 282-286.

Nîsâbûrî'nin tanım tercihi ise şöyledir: Nesh; şer'î bir hükmün kendisinden sonra gelen şeri bir hükümle yürürlükten kaldırılmasıdır.[458] Bu tanımın kapsamına aldığı ve dışarıda tuttuğu birtakım unsurlar vardır. Müfessir bunlara da açıklık getirir. Söz gelimi bu tanıma göre, sonradan gelen bir yasa zıddını getirerek önceki mübah bir hükmü devre dışı bırakacak olsa ortada neshten bahsedilebilecek bir durum yoktur çünkü bu şeri bir hükmün kaldırılması anlamına gelmez.[459] Uyku ve unutmaya dayalı hüküm ilgaları da bu tanıma göre nesh olarak adlandırılamayacaktır, çünkü ortada şeri bir delil yoktur. Nitekim Hz. Peygamber "Ümmetimden hata ve unutma (nın sorumluluğu) kaldırıldı." buyurmuştur. Bu tanım aynı şekilde aklın vereceği hükümleri de nesh kapsamı dışında tutar. Söz gelimi "Adet günlerinde namazı bırak!" gibi hükümlerde aklın söz söyleyebileceği bir durum yoktur. Zikredilen tanıma göre, "Ay sonuna kadar oruç tut!" gibi ifadeler de nesh kapsamına girmez. Çünkü ila /e kadar harf-i cerinin cümleye kattığı anlam, sonra gelen hükmün öncesinin aksini getirdiğini ortaya koyar ama bu sonra gelen bir delil değil de ifadeyle birlikte bulunan bir delil olduğundan bu ifade nesh edici bir ifade kabul edilemez. Öte yandan tanımda yer alan "Sonra gelen" kaydı zikredilmelidir çünkü neshin tahakkuku için bu gereklidir. Söz gelimi "Şu vakte kadar oruç tut!" ve buna benzer ayrık yahut bitişik tahsis ifadeleri, tanımdaki "Hükmün kaldırılmasıdır." kaydıyla nesh kapsamı dışında kabul edilecektir. Çünkü hükmün kaldırılması bu hükmün mükellef için varlığı irade edildikten sonra olur. Tahsis ise böyle değildir. Çünkü tahsisin genel anlamı lafızdan murat edilen şey değildir. Tahsis, hüküm koyucunun (şâri) genel bir ifadeden (âmm) kastını açıklar.

Konuyla ilgili diğer bir tartışma konusu, hüküm ve akıl arasındaki ilişkiye dairdir. Müfessire göre tanımdaki hükümden kasıt, daha önce yok iken mükellef için artık var olan şeydir. Teklifin geçerliliği kendisine bağlı bulunan aklın ortaya koyduğu gereklilik (yani hükmün mükellef için sabit olması) aklın (bir şekilde yitimi sebebiyle) zaafa uğramasıyla ortadan kalkar. Zira hüküm neticede aklın varlığına dayanıyor idi. Müfessir burada aslında ilâhî hükmün ezeliliğini savunan Ehl-i sünnete dönük Mu'tezilî bir itirazı gündeme getirmektedir. Çünkü bu hüküm teorisine göre ilâhî hüküm, sonradan meydana gelen bir şeye (hâdise) dayanıyordur ve hâdise dayanan her şey de sonradan olmaklık hükmünde ona ortak olacağı için bu hükümlerin de hâdis olması gerekecektir. Bu durumda Mu'tezile'nin "Size göre hüküm ezeli iken nasıl kaldırılabilir?" sorusuna Sünnî cenah bir cevap üretmelidir. Müfessir bu itiraza şöyle cevap verir: Bizim hükümle kastettiğimiz şey; hitabın (mükellefle) daha önce ilişkisi yokken ilişkisinin kurulmasıdır, (şerî bir hitapla hükmün mükellefle irtibatlandırılması elbette) sonradan meydana gelmiş bir şeydir ve (gerektiğinde bu irtibat) kaldırılabilir de. Üstelik biz, bir şeyin vâciplikten sonra haramlık

458 Müfessirin mukaddimede yaptığı tanıma göre nesh, şer'î hükmün müddetinin bittiğinin açıklanmasıdır. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 53.

459 Anlaşıldığı kadarıyla bu mesele tartışmalıdır. Zira Gazâlî, mubahların da nesh kapsamına girebileceğini söylemektedir. Bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 86.

hükmü sabit olacak olsa, daha önceki vücubiyetin ilk sabitliğinin ortadan kalktığına da kesin kanaat getiriyoruz. Zaten önceki hükmün kaldırılması ifadesinden anladığımız da budur.

Müfessir alternatif bir nesh tanımı da aktarır. Ona göre şöyle bir nesh tanımı gayet yerindedir: Nesh; sonradan gelen şer'î bir yolla, şer'î bir hükmün (uygulanabilirliğinin artık) son bulduğunu açıklamaktır. Bu tanımda yer alan "Şer'î" lafzına göre, aklın beratı asliyye gibi hükümlerinin işlevsiz kalması nesh kapsamında değerlendirilemez.[460] Tanımda yer alan "Şer'î bir yolla ifadesi" ise şer'î hükmün akli yolla son bulması durumlarını nesh kapsamı dışında tutar. Söz gelimi ayakları kırılan bir adamdan (namazda) kıyam hükmünün kaldırılma durumu böyledir. Tanımdaki "Sonradan gelen" kaydı, son zamanı bildirmek suretiyle (gaye yoluyla) yapılan tahsisi nesh tanımının dışında tutar. Müfessire göre bu tanımda yer alan "Hükmün sona erdiğinin açıklanmasıdır" ifadesinden ise şu anlaşılmalıdır: Önceki hitabın Allah Teâlânın ilminde bir son sınırı (gaye) vardır ve bu vakte erildiğinde söz konusu hüküm bizatihi ortadan kalkar ve akabinde bunu açıklamak üzere ikinci bir hitap gelir.[461]

Nesh meselesinde en merkezi âyetlerden birisi olan "*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unuttururs*ak *(ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz…*" (el-Bakara 2/106) âyeti çoğu müfessir tarafından neshin Kur'ân'daki delili olarak takdim edilir. Fakat Ebû Müslim buradaki neshin önceki şeriatların İslâm şeriatıyla neshini konu ettiğini ileri sürer. Yine âyetteki nesh ifadesinden ilâhî mesajın Levh-i Mahfuz'dan alınıp semavi kitaplara nakli de kastedilmiş olabilir. Öte yandan ifadenin şart ve ceza kalıbında geldiği görülür. Bu, bir bakıma "Kim sana gelirse ona ikram et!" anlamındadır ve bu anlamıyla, birisinin geldiğini ortaya koymaz; söylediği şey, biri gelecek olursa ona ikramın gerekli olduğudur. Aynı şekilde ilgili âyet de benzer formuyla neshin vuku bulduğunu değil, vuku bulacak olursa gelen hükmün kaldırılan hükümden daha hayırlı bir hüküm olduğunu bildirir.[462]

Müfessir sonraki kısımlarda maddeler hâlinde Kur'ân'da neshin en bilindik örneklerine ve nesh karşıtlarının bu ifadeleri nesh olarak değerlendirmemek için gösterdiği çabaya ve bunlara dönük itirazlara yer verir. Müfessirler arasında "*İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler…*" (el-Bakara 2/240) âyetinin "*İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet)*

460 Çünkü söz gelimi bir ibadetin ilkin farz kılınması, aklın, delil bulunmadıkça kişinin sorumlu olmaması anlamına gelen beraatı asliyye kaidesini ortadan kaldırır. Ama bu, tanıma göre nesh sayılmayacaktır. Çünkü ortada ilkin konulmuş şeri bir hüküm yoktur. Ayrıca bk. Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 86.

461 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 355-356.

462 Râzî de neshin cevazına dair *el-Mahsul*'de bu âyete dayanmasını tefsirinde "zayıf bir istidlal" olarak niteleyerek aynı çıkarımı zikretmiştir. Râzî'ye göre, "*Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, 'Sen ancak uyduruyorsun.' derler. Hayır, onların çoğu bilmezler*." (en-Nahl 16/101) ve "*Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır; Ana Kitap O'nun katındadır*." (er-Ra'd 13/39) gibi âyetler bu konuda daha güçlü dayanaklardır. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 3: 638.

beklerler…" (el-Bakara 2/234) âyeti ile nesh edildiğine dair genel bir kanaat olduğu görülür.[463] Ama Ebû Müslim buna itiraz etmiştir. Ona göre kadının bir yıl iddet beklemesi hükmü tamamen ortadan kalkmış değildir. Çünkü kadın hamile olsa ve hamileliği tam bir yıl sürecek olsa iddeti de hâliyle tam bir yıl olacaktı. Bu gibi durumlarda hüküm varlığını sürdürdüğü için neshten değil tahsisten bahsetmek gerekir. Onun bu itirazına Râzî'nin verdiği cevabı Nîsâbûrî de tekrarlar. Buna göre, hamilelik iddeti doğumun gerçekleşmesiyle son bulur. Bu sürenin bir yıl sürdüğü de kabul edilse yahut bir yıldan daha az veya çok sürdüğü de kabul edilse her halükârda kadının bekleyeceği sürenin bir yıl olması gerektiğine dair hüküm bütünüyle düşer.[464]

Hâkim kanaate göre neshe konu olduğu düşünülen diğer bir âyet de şudur: "*Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, baş başa konuşmanızdan önce bir sadaka verin*…" (el-Mücâdele 58/12). Bu âyetin bir sonraki âyetle nesh edildiği düşünülmüştür. Nasih kabul edilen âyet ise şudur: "*Baş başa konuşmanızdan önce sadakalar vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Allah, bütün yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır*." (el-Mücadele).[465] Ebû Müslim'e göre bu âyette de nesh yoktur çünkü sadaka vermeyi gerektiren sebep ortadan kalktığı için hüküm de kalkmıştır. Zira ilk âyette sadakanın ibadet olarak gerekliliği münafıkları inananlardan ayırmak için zikredilmiştir. Nîsâbûrî'ye göre onun bu yaklaşımı sadaka vermeyenlerin münafık kabul edilmesini gerektirecektir ki karşıt görüş tam da bu noktayı dile getirmiştir. Kaldı ki rivayete göre Hz. Ali dışında kimse bu sadakayı vermemiştir. Nitekim bir sonraki âyette yer alan "Bunu yapmadığınıza göre" ifadesi de bunu gösterir.[466]

Râzî ve Nîsâbûrî "*Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer içinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkâr edenlerden bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir kavimdir*." (el-Enfâl 8/65) âyetinin "*Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı yüz kişi olursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) bin kişi olursa, Allah'ın izniyle iki bin kişiye galip gelirler. Allah, sabredenlerle beraberdir*." (el-Enfâl 8/66) âyetiyle nesh edildiğini ve bunun Kur'ân'da neshin

---

463 Taberî, *Câmiü'l-beyân,* 5: 254-255 vd; Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, 1: 32; Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid. b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1: 311; Vâhidî, *el-Basît*, 4: 300 vd.

464 Râzî, *Mefâtîh*, 3: 639; Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 358.

465 Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 23: 243; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*; 5: 140; Vâhidî, *el-Basît*, 21: 352; Râzî, *Mefâtîh*, 3: 639.vd.

466 Râzî, *Mefâtîh*, 3: 639; Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 358.

vaki olduğuna delil olarak kullanılabileceğini düşünseler de neshe dönük bir itirazı tefsirlerine taşımazlar.[467]

Literatürde "*Birtakım kendini bilmez insanlar, 'Onları (Müslümanları) yönelmekte oldukları kıbleden çeviren nedir?' diyecekler. De ki: 'Doğu da Batı da Allah'ındır. Allah, dilediği kimseyi doğru yola iletir.*'" (el-Bakara 2/142) âyetinde bahsedilen durumun *"(Ey Muhammed!) Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşnut olacağın kıbleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzünüzü hep onun yönüne çevirin…*" (el-Bakara 2/144) âyetiyle nesh edildiği kabul edilir. Ne var ki Ebû Müslim, bir özrün varlığı biliniyorsa yahut kıble yönünün bilinmemesi gibi bir karışıklık dolayısıyla Beytü'l-Makdis'e doğru da namaz kılınabiliyor olmasını önceki hükmün büsbütün kaldırılmadığının bir göstergesi olarak kabul etmiştir. Yani ortada tamamen kaldırılmış bir hüküm olmadığı için nesh de yoktur. Nîsâbûrî'nin de sahiplendiği yaklaşımında Râzî, doğrudan Ebû Müslim'i muhatap alarak şöyle der: Senin zikrettiğin durumlarda kişinin Beytü'l-Makdis'e dönmesiyle herhangi bir yere dönmesi arasında hiçbir fark yoktur. Âyette özellikle sair yönlerden tefrik edilerek Beytü'l-Makdis'in zikredilmesi artık oraya dönerek namaz kılama hükmünün tamamen ortadan kaldırıldığını gösterir.[468] Yine Râzî ve Nîsâbûrî'nin Kur'ân'da neshin varlığını gösterdiğini düşündükleri bir âyet de "*Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, 'Sen ancak uyduruyorsun.' derler. Hayır, onların çoğu bilmezler…*" (en-Nahl 16/101) âyetidir. Bu âyette yer alan tebdil, bir hükmü kaldırmayı ve (yerine yenisini) koymayı ifade etmektedir. Kaldırılan ya hüküm yahut tilavet olur. Bu durumda bu kaldırma da nesh olarak adlandırılır.[469]

Müfessir son olarak Ebû Müslim'in bir itirazına yer verir. Buna göre nesh kabul edildiğinde Kur'ân'ın değişen hükmü batıl kabul edilmiş olacaktır. Oysa Cenâb-ı Hak, "*Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez*." (Fussilet 41/42) buyurmuştur. Onun bu itirazı Râzî tarafından şöyle cevaplanır. Bu ifadeden anlaşılması gereken şudur: Kendisinden önce gelen hiçbir semavi kitap Kur'ân'ın hükümlerini ortadan kaldırmadığı gibi kendisinden sonra da böyle bir kitap gelmeyecektir.[470] Nîsâbûrî'nin ilk cevabı Râzî ile benzer bir muhtevaya sahipse de ikinci olarak zikrettiği husus ondan

---

467 Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 3: 639; Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 358. Literatürde bu âyetler arasında nesh yahut kolaylaştırma ilişkisinin (tahfif) olduğu yönünde farklı yaklaşımların olduğu görülür. Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân,* 14: 55; İbn Atiyye, Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrarü'l-vecîzfî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001, 2: 550.

468 Râzî, *Mefâtîh*, 3: 640; Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 358.

469 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 358.

470 Râzî, *Mefâtîh*, 3: 640.

farklı bir pencere açar. Buna göre âyetlerin birbirini nesh etmesi mükellefe ilişkin bir durumdur, Kur'ân'ın hakikatini ve Kur'ân oluşunu ortadan kaldıracak bir durum teşkil etmez.[471]

Hatırlanacağı üzere konuyla ilgili tartışmalardan birisi de Kur'ân ile sünnet arasındaki nesh ilişkisidir. İmam Şafiî'nin sünnet ve Kur'ân arasında her iki tarafa da nesh edici bir mevki takdir etmediği yaklaşımı meşhurdur.[472] Onun tasavvurunda sünnet Kur'ân karşısında neshedici değil ona tabii bir kaynak olarak bulunur; Kur'ân'ın delaleti açık olan ifadelerinin (nas) pratiğini verir, onun kapalı (mücmel) ifadelerini de açıklar.[473] İlgili nesh âyetinde sonradan gelen neshedici hükmün mensuhtan daha hayırlı olması gerektiği belirtilmiştir. Şafiî'ye göre Kur'ân'dan daha hayırlı yahut ona denk bir kaynaktan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple Kur'ân'ı ancak Kur'ân nesh edebilir.[474] İki görüşten birisine göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve zahirilerin çoğu da Şafii'nin bu görüşüne katılırlar.[475] Fakat öyle görünmektedir ki bu görüşü Şafiî mezhebinin genel görüşü almak vakıaya mutabık değildir. Zira, Gazâlî ve Râzî gibi usulcüler mütevâtir sünnetin Kur'ân'ı nesh edebileceği görüşünü savunmuşlardır.[476] Zerkeşî de benzeri bir tavrı üstlenmiş görünür. Zira evli olduğu hâlde zina yapandan celde hükmünü neshedip recm hükmünü getiren delilin sünnet olması İmam Şafiî'nin hilafınadır.[477] Nîsâbûrî de konuya temas ettiği satırlarda İmam Şafiî'nin görüşünü ortaya koyar ve karşı delilleri sıraladıktan sonra Şâfiî'nin bu itirazlara dönük cevaplarına yer verir.[478] Burada müfessir konuyu betimler tarzda bir duruş sergilemekte ve taraflar arasında bir tercih yapmamaktaysa da başka bağlamlarda âlimlerin çoğuna göre mütevâtir haber ile Kur'ân'ın neshinin mümkün olduğunu söylemek suretiyle[479] Gazâlî ve Râzî gibi usulcülerin kervanına katılır. Ama sünnetle Kur'ân arasında bir nesh ilişkisinin kurulabilmesi için haberin tevatür seviyesine ulaşması önemlidir zira müfessire göre ahad haber Kur'ân'dan herhangi bir hükmü nesh edemez.[480]

Yukarıda neshe konu olduğu savunulan âyetlerle ilgili yaklaşımında açıkça görüldüğü üzere nesh, Nîsâbûrî'nin kabul ettiği bir teoridir. Ne var ki müfessir, tefsir literatüründe neshe konu olduğu düşünülen bazı âyetlerin hükmünün devam ettiğini, neshe gitmeye gerek olmadığını söylemiştir. Sonuçta nesh kaçınılmaz bir tearuz neticesinde sonraki hükmün öncekini büsbütün ilga ettiği bir durum

471 Râzî, *Mefâtîh*, 3: 640; Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 358.

472 Bk. Şâfiî, *er-Risale*, s. 108. Onun bu görüşü Nîsâbûrî tarafından konuyla ilgili tartışmalarda tefsire taşınmıştır. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 360; 2: 538.

473 Şâfiî, *er-Risale*, s. 106.

474 Bk. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Nevâsihü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Eşref Ali, Medine: el-Meclisü'l-İlmî, 1404/1984, s. 96; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 32; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 462.

475 Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazzak Afîfî, Riyad: Dârü's-Samî'î li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2003, 3: 189; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 32.

476 Bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 99; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 347.

477 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 32.

478 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 360.

479 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 489.

480 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 512.

olduğu için Kur'ân'dan bazı âyetlerin (mensuh olanlar) hükümsüz kalması anlamına da gelecektir. Belki de böyle bir duyarlılıkla müfessir, mensuh âyet sayısını asgari düzeyde tutma gayretiyle âyetler arasındaki ilişkinin tahsis yahut beyana yorulabildiği durumlarda yahut buna da gerek olmadan iki âyeti birlikte değerlendirebilmenin başka yolları olduğunu düşündüğünde buna dikkat çekerek nesh ihtimalini devre dışı tutmanın imkânını aramıştır. Söz gelimi müfessir "…*Sizin de atalarınızın da bilemediği şeyler (Kur'ân'da) size öğretilmiştir. (Resûlüm) sen 'Allah' de, sonra onları bırak, daldıkları bataklıkta oynayadursunlar!*" (el-En'âm 6/91) âyetinin meşhur kılıç âyetiyle nesh edildiğine dair bir görüş olduğunu beyan eder ama sonrasında bunun tartışmaya açık olduğunu söyler, zira bu âyet tehdit içerikli bir âyettir (yani siz bu saatten sonra istediğiniz gibi davranabilirsiniz gibi bir anlam yoktur âyette), bu durumda kıtal âyetinin bu âyetin ifade ettiği anlamlardan bir anlamı ortadan kaldırma durumu söz konusu değildir.[481] Üstelik Nîsâbûrî'nin nesh iddiasını tartışmaya açtığı tek örnek de bu değildir.[482] Bu ve benzeri tikel örnekler üzerinden bu konuda daha detaylı bir araştırma yürütmek mümkünse de yukarıdaki örnekler müfessirin konuya bakışının genel çerçevesini ortaya koyduğu için çalışmanın sınırları gereği bu kadarıyla iktifa edildi.

2.4. Müşkilü'l-Kur'ân

Müşkil, benzer ve denkleri arasında bulunduğundan onlardan ayrılması güç şeyler için kullanılır. Eşkele ifadesi denk ve benzer oldu anlamına gelir.[483] Müşkil lafızlar fıkıh usulünde delaleti açık olmayan lafızlar arasında sayılır, bu tür lafızların manasına ulaşmak için araştırma gerekir.[484] Tefsir disiplininde Müşkilü'l-Kur'ân denildiğinde "Çelişki intibaı uyandıran âyetlerin değerlendirilmesini konu edinen" bir araştırma alanı akla gelir.[485] Kur'ân ilimlerine dair eserler bu tür durumlarda nasıl bir metot takip edilmesi gerektiğinin izahatını denerler. İki nas arasındaki tearuzun bir şekilde giderilmesi mümkün olmadığında tarihin hakemliğine baş vurulması gerektiği kabul edilmiştir. Çünkü artık bu noktada zamansal olarak sonra gelen itibara alınacak, önce gelmiş olan ise hükümsüz kabul edilecektir. Yani klasik nesh teorisi devreye sokulacaktır.[486] Bu çalışmada konunun ayrıntısına girmeye gerek yoktur. Müfessirin nesh teorisine dair yaklaşımı bir önceki başlıkta zaten ele alındı. Burada müfessirin tearuzu akla getiren âyetler karşısında devreye soktuğu çözüm yollarını görmek için bir iki örneğe bakmak yeterli olacaktır.

---

481 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 120.

482 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 366-67; 1: 435; 1: 593; 2: 224; 2: 373; 3: 120; 3: 141; 3: 584; 3: 365; 3: 373; 3: 413; 3: 470; 3: 548; 3: 616; 4: 341; 4: 581; 5: 103; 5: 134; 6: 239; 6: 267; 6: 583 vd.

483 İbn Kuteybe, *Tevîlü müşkili'l-Kur'ân*, s. 120; Cürcânî, *Tarîfât*, s. 301.

484 Cürcânî, *Tarîfât*, s. 301.

485 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 45.

486 Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 45-50.

Söz gelimi "…*O'nun zatından başka her şey yok olacaktır*…" (el-Kasas 28/88) ifadesi bağlamında yapılan tartışmalar konuya örnekliğe elverişlidir. Nîsâbûrî'nin aktardığına göre bazı müfessirler, ifadede yer alan "Helak"ı yoklukla izah etmişlerdir. Bu durumda ifadenin anlamı "O'nun Zat'ı hariç her şey yok olacak!" şeklindedir. Zira vech kelimesi Zat'ı ifade eder. Diğer yoruma göre ifadedeki helak, bir şeyin artık kendisinden faydalanılmaktan çıkması anlamındadır. Zira bir şeye mahsus fayda her ne ise o şeyin öldürülmesi yahut onu oluşturan parçaların dağılmasıyla artık ortadan kalkmış sayılır. Nitekim Heleke's-sevb ve heleke'l-metâ' / Kıyafet ve eşya kullanılır olmaktan çıktı ifadesi dilde bu bağlamda kullanılır. Nîsâbûrî'nin tahkik ehli dediği kimselere atfettiği görüşe göre Cenâb-ı Hak dışındaki her şeyin helakı, O'nun dışındaki her şeyin mümkün varlık kategorisinde yer alması yani kendi zatı itibarıyla ne varlığı ne de yokluğu hak edecek durumda olmaması anlamına gelir. Eğer yok olan şey (madum) "Bir şey" diye isimlendirilebiliyorsa, [kendi başına] varlığı imkânsız olan şeyler helak olucu diye isimlendirilmeye o şeylerin en layık olanı olur. İfadeyi müşkilü'l-Kur'ân bağlamında değerlendirmeyi gerektiren ise daha ziyade Mu'tezile'nin iddiası olmuştur. Zira yukarıdaki âyetten hareketle cennet ve cehennemin henüz yaratılmamış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü eğer yaratılmış olsalar onlar da âyette her şeyin yok olacağını bildiren hükümden paylarına düşeni almak durumunda olacaklardı. Bu, onların da yok olmaları anlamına gelirdi ki onların yoklukları "*Yemişleri ve gölgesi süreklidir*." (er-Ra'd 13/35) âyetiyle çelişirdi. Fakat onların bu yaklaşımı eleştirilmiştir. Çünkü bu eleştiri sahipleri "…*Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için 'hazırlanmış' bulunan cennete koşun*." (Âl-i İmrân 3/133) ve "*Kâfirler için 'hazırlanmış' ateşten sakının*!" (Âl-i İmrân 3/131) gibi âyetlerin cennet ve cehennemin varlığını ispat ettiğini düşünürler. Öte yandan âyette geçen "her şey" (Küll) ifadesinden çoğunluğun (el-ekser) kastedilmesi de mümkündür. Nitekim Dahhâk (ö. 105/723) böyle bir çıkarımdan hareketle ifadenin bazı istisnaları olabileceğini savunmuştur. Ona göre âyet "Allah Teâlâ, Arş, cennet ve cehennem hariç her şey yok olacaktır." şeklinde anlaşılabilir. Bu istisnaya ilimleri baki kaldığı için âlimleri dahil edenler de olmuştur. Bunlar, müfessir açısından kayda değer görüşler olarak sunulur. Ama Nîsâbûrî'ye göre [Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi cennet kıyamette yok olsa bile] cennetin yokluk müddeti varlığına göre az sayılacağından onun devamlı olduğunun söylenmesinde de bir beis yoktur. Müfessir bu yaklaşımıyla cennet ve cehennemim varlığı kıyamette yok olacaksa bile ortada Mu'tezile'nin âyetler arasında çelişki gündem etmesini gerektirecek bir durum olmadığını kendi zaviyesinden açıklamış olmaktadır. Zaten helakı imkânla açıklayanlar (yukarıda Nîsâbûrî'nin muhakkikler olarak nitelendirdiği yaklaşımın sahipleri) açısından ortada işkale konu olacak bir durum zaten söz konusu değildir.[487]

[487] Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 365.

İşkal konusuna diğer bir örnek olarak şu âyet ele alınabilir: Zira "De ki: '*İster gönüllü harcayın ister gönülsüz, sizden asla kabul edilmeyecek! Zira siz günaha gömülmüş kimseler oldunuz*.'" (et-Tevbe 9/53) âyetinde münafıkların iyiliklerinin üstelik gönüllü yaptıkları iyiliklerin dahi kabul edilmeyeceği açıkça ilan edilmiştir. Hâlbuki "*Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir.*" (ez-Zilzâl 99/7) âyetinde iyilik yapan kim olursa olsun bu iyiliğin karşılığını göreceğinden bahsedilmektedir. Nîsâbûrî bazı âlimlerin ilk âyetten anlaşılan anlamla ikincisi arasında şöyle bir uzlaşı noktası bulunabileceğine dair görüş beyan ettiklerini aktarır: Münafıkların yaptıkları iyilikler Allah katında kabul edilmese bile bu türden iyiliklerinin ahirette çekecekleri azabı hafifletmeye dönük bir etkisi olabilir. Bu görüşe göre böylece herkes yaptığı iyiliğin karşılığını bir şekilde almış olacaktır. Ama Nîsâbûrî'ye göre bu görüşe şöyle itiraz edilebilir: Eğer bu tür ameller herhangi bir şekilde makbul değilse, cezanın hafifletilmesinde bir etkisi olduğundan da bahsedilemez.[488] O bu itirazıyla Zilzâl âyeti gereğince münafıkların amellerinin de makbul sayılması gerektiğini savunuyor değildir. Ona göre ortada küfür varsa amellerin sahibine herhangi bir menfaati olmayacaktır. Bu yaklaşımıyla o, söz konusu yaklaşımın uzlaşı anlayışını Kur'ân'ın genel tavrı doğrultusunda anlamak suretiyle başka bir bağlamda değerlendirmiş olmaktadır. Buna göre Zilzâl sûresindeki âyeti, Kur'ân'ın diğer ifadelerini de dikkate alarak, iyiliklerin ancak inananlara fayda vereceğini kabul etmek suretiyle anlamak gerekecektir.

Bu meselede literatürde anlamı kapalı ve anlaşılmaz ifadelerin de müşkil tabiriyle karşılandığını hatırda tutmakta fayda var. Nitekim İbn Kuteybe'nin de belirttiği gibi müşkil, anlamında kapalılık olan ifadeleri karşılamak üzere kullanılan bir terimdir.[489] Nîsâbûrî de işkal meselesini yalnız tearuz görülen âyetler çerçevesinde değil bu geniş bağlamını da dikkate alarak kullanmaktadır. Söz gelimi müfessire göre "*Kanınızı dökmeyin, birbirinizi yurdunuzdan sürmeyin diye sizden söz almıştık…*" (el-Bakara 2/84) ifadesinde yer alan lâ-tesfikûne dimâekum / kanınızı dökmeyin ifadesi müşkildir; çünkü insan kendi kanını akıtmaya zaten yeltenecek bir varlık değildir. Nasıl olup da bu konuda bir nehye muhatap olabilir ki? Müfessir soruyu şöyle cevaplar: Hindularda görüldüğü gibi insanın kendi kanına girmesi olasıdır. Çünkü inanışlarına göre insan kendini öldürdüğünde fesat âleminden kurtulup nur âlemine dahil olmaktadır. Öte yandan hayatın çok ağır yüklendiği bazı kimselerin de bu yola tevessül ettiği bilinmektedir. Müfessire göre bir ihtimal budur. Buna göre ilâhî yasak "İntihara yeltenmeyin!" demiş olmaktadır. Diğer bir ihtimale göre ifadeden "Birbirinizi öldürmeyin!" şeklinde bir yasak da anlaşılabilir. Bu durumda bir insanın kendi dışındaki birisi "onun kendisi (nefsi)" diye isimlendirilmiş olacaktır. Başkasına nefs ıtlakı, kan yahut din birliği sebebiyle olabileceği gibi kişi başkasını öldürdüğünde aslında kendisini (nefsini) öldürmüş sayılacağı için de olabilir; çünkü öldürdüğü yabancıya kısas edilecek, dolayısıyla onu öldürdüğünde aslında kendisini öldürmüş olacaktır. Müfessir

488 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 484.

489 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, s. 120.

bunlar dışında bir üçüncü ihtimali de zikrederek "Kendinizi öldürmeyin" emrindeki işkali ortadan kaldırdığını düşünmektedir. Bu son görüşe göre söz konusu nehiy, "Size (kahir bir güçle) galebe çalanlarla savaşmaya kalkmayın, sonra kendinizi öldürmüş olursunuz!"[490] Bu son görüş kendini öldürmenin kapsamını hayli genişleten yaklaşımıyla meseleye farklı bir boyut kazandırmaktadır.

Konu enine boyuna uzatılmaya elverişlidir. Zira tefsirde pek çok ihtilaf doğrudan müşkilü'l-Kur'ân kapsamında ele alınmaya müsaittir. Yukarıdaki birkaç alıntı örnek olmak açısındandı. Yoksa müfessirin konuya teması müstakil bir araştırmayı hak edecek muhteva sunar.[491]

2.5. Münasebet

Münasebet konusu i'câz teorisiyle sıkı irtibatı olan bir konudur. İlgili başlıkta da atıf yapıldığı üzere, diğer i'câz teorileri arasında Kur'ân'ın eşsiz lafız dizgisini merkeze alan nazım teorisini öne çıkaran, âyetlerin lafız ve anlam irtibatına yaptığı ısrarlı vurgudur. Münasebâtü'l-Kur'ân şöyle tanımlanabilir: Kur'ân lafızlarının (ecza') diziliş (tertib) gerekçelerinin (ilel) kendisiyle bilindiği ilimdir. Kur'ân'daki i'câzın ayrılmaz parçası olan sözü yerli yerince kullanma yönü de ancak bu ilim sayesinde anlaşılabilir. Bu ilmin tefsire nispeti, meânî ve beyân ilimlerinin nahve nispeti gibidir. Bu ilim bütün ilimlerin gayesidir.[492] Kâdı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) göre bu ilmin hedefi Kur'ân âyetleri arasında öyle bir irtibat sağlamaktır ki Kur'ân, anlamları uyumlu (müttesik) ve lafızları düzenli tek bir söz hâlinde algılanacak kadar bu bütünlük tesis edilsin.[493] Öte yandan istidrât, tahallus, intikal, hüsnü'l-matlab, tanzir ve ihtiras gibi belâgat konularında da âyetler arası münasebetin çeşitli veçhelerine odaklanıldığı görülmektedir.[494] Münasebet konusu Kur'ân'ın i'câzı bağlamında bu kadar önemli görülse de diğer Kur'ân ilimlerine nazaran daha geç olgunlaştığı görülür. Nitekim Zerkeşî de meselenin ince görmeyi gerektiren doğası gereği çoğu müfessirlerin bu konuya pek fazla teması olmadığından yakınır. Bu açıdan Râzî'nin konuya ihtimamını övgüye değer bulur.[495] Kur'ân'daki inceliklerin (letâif) çoğu âyetlerin iç

---

490 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 326.

491 Garâibü'l-Kur'ân'da müfessirin müşkilü'l-Kur'ân bağlamında değerlendirerek izahat getirdiği örnek bazı pasajlar için bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 378; 2: 396-397; 2: 547; 3: 202; 3: 461; 4: 6; 4: 357; 4: 544-545; 5: 136; 5: 373; 6: 426; 6: 231-232; 6: 582-583 vd.

492 Bîkâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, *Mesaidü'n-nazar li'l-işraf ala makasıdi's-süver*, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1408/ 1987, 1: 142. (Bu tanım, Mesaidü'n-nazar hakkında değerlendirme yazısı kaleme alan, Ebû Bekir Muhammed b. Şâdî el-Hısnî eş-Şâfiî'ye (ö. 865) aittir. Bu zatın hayatı hakkında bk. Sehavî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr, *ed-Dav'ü'l-lami' li ehli'l-karni't-tâsi',* Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 11: 76; İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Feth Abdülhay, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, thk. Mahmut el-Arnaut, Dımaşk/Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1407/1987, 9: 495.

493 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 36.

494 Bk. Mahmut Sönmez, "Âyetler Arası Münâsebetin Kur'ân İlimlerindeki Önemi = The Importance of Interversional Account in the Sciences of the Qur'an", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Divinity Studies*, 2020, sayı: 13, s. 69-102.

495 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 36.

dizgilerinde (tertibat) ve birbirleriyle olan bağlantılarda (revabıt) açığa çıkacağını söyleyen Râzî,[496] yazdığı tefsirde elinden geldiğince bu bağlantıyı ifşa maksadını gözetmiştir.[497] Bu noktadan hareketle Râzî, âyetler arası ve sûreler arası münasebeti gözettiği gibi, sûrenin başı ile sonu arasındaki irtibatı hatta âyetin kendi içindeki lafız-anlam irtibat ve uyumunu da açığa çıkarma gayretinde olmuştur.[498] Nîsâbûrî de münasebet konusunu tefsirinde önemseyen müfessirler arasında anılabilir.[499]

Nîsâbûrî'nin münasebet konusunu ele alırken âyetler arası, âyet içi, sûreler arası ve sûre içi irtibat noktalarına odaklandığı görülür. Müfessir yeri geldiğinde bunların arasındaki bağlantı noktalarını açığa çıkarma gayretinde olmuştur. Söz gelimi, "…*Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidâyete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir*." (el-Bakara 2/185) âyeti ile bir sonraki âyet olan "*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O hâlde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler*." (el-Bakara 2/186) âyeti arasındaki irtibatı müfessir şöyle açıklar: Allah Teâlâ ilk âyette kullara, O'nu ulu tutmalarını (tekbir) ve O'na şükretmelerini emir buyurduktan sonra ikinci âyette, kendisinin kulların yaptığı zikir ve şükürden haberdar olduğunu, onların çağrılarını işittiğini, dualarına icabet edeceğini, ümitlerini boşa çıkarmayacağını kendilerine haber vermiştir. İkinci bir ihtimale göre Cenâb-ı Hak ilk âyette kullara kendisini yüceltmeyi emretmiş ikinci âyette onları duaya teşvik etmiştir ki önce tazim ve sonra talebin zikredildiği bu sıralama, kullara layıkıyla istemenin, talebi güzelce ifa etmenin yolunu göstermek içindir.[500]

Bazı durumlarda âyetin irtibat noktasına dair tespitler, münasebete konu kılınan âyetin hangi âyet guruplarıyla hangi açıdan münasebet içerisinde olduğunu tayinde belirleyici olabilmiştir. Buna göre daha uzun menzilli bağlantılar yahut daha yakın irtibatlar açığa çıkarılmıştır. Söz gelimi "*Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için büyük bir azap vardır*." (Âl-i İmrân 3/105) âyetinin diğer âyetlerle ilişkisi (vechü'n-nazm) açısından iki durum olduğundan bahseder müfessir: (i) Cenâb-ı Hak önceki âyetlerde İncil ve Tevrat'ta İslâm dininin hak din olduğunu gösteren kanıtların mevcut olduğunu ne var ki Ehl-i Kitab'ın Hz. Muhammed'e hasetleri yüzünden bu nasları şüpheli hâle getirmek suretiyle hilekârlık yaptıklarını haber vermiştir. Daha sonra sözü Müslümanlara getirerek inananlara hakka daveti emir buyurmuştur. Nihayet sözü inanları

496 Râzî, *Mefâtîh*, 10: 110.

497 Râzî'nin tenasüb konusuna bakışını görmek için bk. Ali Yılmaz, *Fahruddin er-Râzî`nin et-Tefsiru`l-Kebir (Mefâtîhu`l-Gayb) adlı eserinde tenasüb ve insicam*, Erzurum: Atatürk Üniv., SBE, Doktora Tezi, 1996.

498 Kahveci, *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhü'l-Ğayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*, s. 207.

499 Münasebet konusunu Nîsâbûrî'nin tefsirini merkeze alarak ama aynı zamanda Râzî ve İbn Aşur ile mukayeseli şekilde ele alan bir çalışma için bk. Abdülkahir Abdullah el-Hûrî, *el-Münâsebât fi tefsiri Garâibi'l-Kur'ân ve regâibi'l-Furkân*, Sudan: Ümmü Dermân el-İslâmiyye, Yüksek Lisans, 2015.

500 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 505.

uyarmaya getirmiş ve onları Ehl-i Kitab'ın yaptığı gibi naslara şüphe düşürmekten ve geçersiz (fasit) te'villerde bulunmaktan menetmiştir. (ii) Allah Teâlâ bir önceki âyette "*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten meneden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır*." (Âl-i İmrân 3/104) buyurmak suretiyle ümmete iyiliğe çağırmayı kötülükten sakındırmayı emir buyurmuştur. Bu emir ancak emri uygulamaya güç yetirebilir olmakla gerçekleşecek bir şeydir. Zira insanlar arasında daima zalim ve zorbalar bulunur. Bunlarla başa çıkabilmek için Allah Teâlâ Müslümanları parçalanmamaları ve bu dağınıklıkları sebebiyle zaafa düşüp de Hakk'a çağrı sorumluluklarını ifadan acze düşmemeleri için uyarmıştır.[501] İki münasebet veçhi değerlendirildiğinde ilk vecih, sûre içerisindeki genel konu bütünlüğü gözetilerek âyeti bu bağlamda bir yerlere konumlandırırken ikinci vecih sadece bir önceki âyetle daha hususi irtibata odaklanmış görünmektedir.

Müfessir sûrenin başı ile sonu arasındaki irtibata dikkat çekerek sûrenin aslında bir bütünlük arz ettiğini göstermek ister. Nîsâbûrî'ye göre "*Göklerin, yerin ve bunlardaki her şeyin hükümranlığı yalnızca Allah'ındır. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir*." (el-Mâide 5/120) ifadesi ile sûrenin ilk âyeti olan "*Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin*…" (el-Mâide 5/1) âyeti arasında bir münasebet vardır. Müfessirin açıklamalarına göre sûre, akitlerin yerine getirilmesi konusundaki emirle başlamıştır; bu emir şeriat ahkamına ilişkindir ve başlangıçtır (bidâyet). Son âyette ise her şeyin hükümranlığının Allah Teâlâya ait olduğu bildirilmek suretiyle O'nun azameti ve kibriyası karşısında her şeyin aslında yok hükmünde olduğu bildirilmiştir, bu da hakikattir ve sondur (nihayet). Bu ne mükemmel bir uyumdur! Yine bu sûrede pek çok yasama ve hüküm konu edilmiş, Yahudi ve Hristiyanlara karşı deliller ileri sürülmüştür. Bu bağlam dikkate alındığında sûrenin Cenâb-ı Hakk'ın tüm mümkün varlıkların sahibi olduğu, ruhani ve cismani her varlığın yaratıcısı bulunduğu mesajıyla bitirilmesinde birkaç maksat açığa çıkar: (i) Allah Teâlâ kullarını dilediği emirlerle yükümlülük altına alabilir. (ii) Allah Teâlâ, Hz. Mûsâ'nın şeriatının geçerliliğini ortadan kaldırıp (nesh) Hz. Muhammed'in şeriatını getirme yetkisini haizdir. İfade bu yönüyle Yahudilere reddiyedir. (iii) Hz. İsa ve Meryem Allah Teâlânın var etmesiyle var olan varlıklar arasında olduğu için ifade bu bağlamıyla Hristiyanlara (onların da yaratılmış olduğunu ilan ederek) reddiyedir. (iv) Tüm mecazî varlıkların yokluğunu haber vermekle Cenâb-ı Hak varlığı var eden yegâne merci olarak kendisini nazara vermiş "Göklerin, yerin ve bunlardaki her şeyin hükümranlığı yalnızca Allah'ındır." buyurmuştur.[502] Nîsâbûrî sûrenin başı ve sonu arasındaki irtibatın yanında sûrenin konu bütünlüğüyle son âyet arasındaki ilişkiye de dikkat çektiği bu ifadelerinin ardından şöyle der: Kim bilir bu bitirişte bizim saydıklarımız dışında nice sırlar vardır! Kitabının sırlarını en iyi bilen Allah Teâlâdır.[503]

501 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 229.
502 Nîsâbûrî, *Garâib* 3: 41-42.
503 Nîsâbûrî, *Garâib* 3: 42.

Münasebet yönünün bazen de iki sûre arasındaki irtibatta açığa çıkacağı düşünülmüştür. Nitekim Nîsâbûrî'ye göre Rum sûresinin son âyetleriyle Lokman sûresinin ilk âyeti arasında anlamca irtibat bulunur. Şöyle ki Cenâb-ı Hak, "*Andolsun, biz bu Kur'ân'da insanlara her türlü misali verdik. Andolsun, eğer sen onlara bir âyet getirsen, inkâr edenler mutlaka, 'Siz ancak asılsız şeyler uyduranlarsınız.' derler*." (er-Rûm 30/58) buyurmuş, ardından sûrenin kalan son iki âyetinde de "*Allah, bilmeyenlerin kalplerini işte böyle mühürler. Sabret. Şüphesiz, Allah'ın vaadi gerçektir. Kesin imana sahip olmayanlar sakın seni gevşekliğe (ve tedirginliğe) sürüklemesinler*." buyurmak suretiyle bu kimselerin inkârlarında ayak direteceklerini haber vermiştir. Lokmân sûresinin ilk âyetlerinde ise onların yanlış tutumlarındaki bu ısrarını yine gündemde tutmuştur. Zira Bakara sûresine çok benzer şekilde başlayan birkaç âyetten sonra Lokman sûresinde şu âyetlere yer verilmiştir: "*İnsanlardan öylesi var ki, herhangi bir ilmi delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lafı satın alır. İşte onlara rüsva edici bir azap vardır. Ona âyetlerimiz okunduğu zaman, sanki bunları işitmemiş, sanki kulaklarında ağırlık varmış gibi büyüklük taslayarak yüz çevirir. Sen de ona acıklı bir azabın müjdesini ver*!" (Lokmân 31/6-7).[504]

[504] Nîsâbûrî, *Garâib* 5: 422.

İKİNCİ BÖLÜM: TEFSİR UYGULAMALARI

1. Tefsirin Dil ve Belâgat Yönü

Giriş kısmında da ifade edildiği gibi, vahiy dile ait bir hadise olduğundan vahyi anlamının önemli bir bölümü dile ilişkin olmalıdır. Sahâbe kuşağını tefsirde öncü yapan temel hususiyetlerden birisi de vahyin anadilleriyle nazil oluşuydu. Fakat sonraki kuşaklar dil konusunda bu kadar şanslı değildi. Zira nüzûl ile araya giren zaman, farklı dil ve kültürlerle karışma gibi faktörlerin de etkisiyle, canlı bir organizma olan dilde değişimi beraberinde getirdiği için, âyetlerin ilk indiği bağlamda ifade ettiği anlamı tespit entelektüel bir uğraşı gerektirmeye başladı. Sonraları dilbilimin teşekkülü ile neticelenecek bu süreçte dile rağbetin Kitap ve sünnetin muhafazasına ilişkin olarak gündeme geldiği söylenebilir.[505] Dildeki kelime dağarcığını ve bunların anlamlarını tespite dönük sözlükbilim çalışmaları bile Kur'ân'ı anlamanın bir parçası kabul edilmiş görünür. Sözlükçülük alanında önemli yeri olan eserini takdim ederken el-Ezherî (ö. 370/980), Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân'ın anlam incelikleri üzerinde düşünme, manalarını araştırma ve nüzûl dili Arapçayı tetkik imkânı bahşetmesini daha ilk cümlelerinde şükür vesilesi eder. Ezherî'ye göre bu faaliyet her ne kadar dile ilişkin olsa da aslında doğrudan dini bir faaliyettir, çünkü ona göre dili anlamak, dini yani onun kutsal metinlerini anlamakla eş değerdi. İlk kuşakların bu konudaki öncelikleri belki başkaydı çünkü ilk kuşaklar, vahiy diline hakimdiler, Kur'ân onların konuştukları dilde nazil olduğu için hitap çeşitlerini biliyor, anlam inceliklerini kavrıyorlardı; öte yandan garib lafızlar konusunda da sonrakilerden şanslı konumdaydılar. Ezherî'ye göre, sahâbe kuşağı bu imtiyazları sayesinde kendi kuşağının muhtaç olduğu lügat bilgisinden müstağniydi. Ne var ki aradan geçen birkaç asırlık zaman, sözlük yazarına göre metinle otantik anlam arasına birtakım engeller koymuştu. Artık sahih anlama ulaşmak için kendi döneminde tutulacak yol, Kur'ân'ın hitap çeşitliliği konusunda bilgi sahibi kılacak vesilelere sarılmaktır.[506] Onun alandaki çalışmalarına bu gayretin bir tezahürü olarak bakılabilir. Diğer dil bilginleri ve sözlük müellifleri için de durum çok farklı değildir.[507]

Garip lafızlara dair eserinin mukaddimesinde, Kur'ân ilimlerinde önceliğin lafzi ilimlerde, bunlar arasında ise kelime bilgisinde (el-elfâzü'l-müfrede) olması gerektiğini, söyleyen Râgıb el-İsfehânî diğer bir ifadesinde şöyle der: "Bir bina inşa etmek isteyenin işe öncelikle tuğla teminiyle başlaması gibi

505 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 547.

506 Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed İvad Mur'ib, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, 2001, 1: 5-6.

507 Sözlükbilim tefsir ilişkisini inceleyen örnek iki çalışma için bk. Mustafa Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019; Ayşe Uzun, *Hicri İlk Dört Asırda Tefsir-Sözlük İlişkisi*, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2019.

Kur'ân'ın manalarını idrak etmek isteyen kimsenin yapacağı ilk iş kelime bilgisi edinmektir.[508] Herhangi bir ifadenin anlamını tespit için bu hitabın unsurları olan kelimelerin bilgisi eksiksizce elde edilmelidir.[509] Konuya, anlamı kapalı kelimeler (garib) bağlamında yaklaşan Zerkeşî'ye göre tefsir araştırmalarında isim, fiil ve harfler yani lügat ilmi bilinmelidir çünkü sadece lafza dönük yüzeysel araştırmalar müfessir için yeterli değildir, o, dilin inceliklerini öğrenmeli, çalıştığı kelimenin kök olarak delalet ettiği bütün anlamaları bilmelidir. Aksi hâlde müfessirin, anlam inşasını kelimenin bildiği tek bir anlamı üzerine kurma tehlikesi vardır.[510] Bu açıdan lügat bilgisi müfessirin sahip olması beklenen donanımda ilk sırada zikredilmiştir. [511]

1.1. Sözlük-Tefsir İlişkisi

Kur'ân kelimelerinin anlamını açığa çıkartmak niyetinde olan müfessirler neticede bu araştırmalarını Arap dilinin kelime dağarcığı üzerinde yürütmekteydiler. Bu noktada en temel kaynaklarının sözlükler olduğu söylenebilir. Ne var ki bazen sözlükteki salt lügavi anlam âyetin maksadını ifşada yetersiz kalabilir. Çünkü kelimenin lügavi anlam çeperinde, zaman içerisinde örfi, şer'î, ıstilahî birtakım değişiklikler meydana gelebilmektedir. Müfessirler, söz konusu değişikliğin sınırlarını açıkça ortaya koymayı, tefsir faaliyetinin bir parçası saymışlardır. Bu tür araştırmalar literatürde genelde vaz' ilmi çerçevesinde tartışıldığı için araştırmanın elverdiği sınırlar içerisinde kalmak kaydıyla konuya daha yakından eğilmek faydalı olabilir.

1.1.1. Dilin Vaz'ı Meselesi:

Lafızlarla manaları arasındaki ilişki insan tarafından uzun zamandan beri düşünce konusu kılınmış ve farklı uzantıları olan pek çok tartışma ortaya çıkmıştır. Bu tartışma bir tarafıyla vâz'ın kimliği üzerinden sürdürülür. Bu noktada, bir yaklaşım lafız-mana ilişkisinin tabiî / zatî olduğunu söylerken Mu'tezilî ve Eş'arî dilbilimcilerden oluşan ve çoğunluğu temsil eden diğer yaklaşım, lafızların delaletinin tabiî değil vaz'î olduğunu savunur. Bu yaklaşıma göre vâzı' lafızları anlamlar için tahsis edip aralarındaki bağlantıyı kurmadan lafız ile anlam arasında ilişki yoktur.[512] Söz konusu tartışmanın bir uzantısı olarak ikinci adımda vâzı'ın kimliği problemi ortaya çıkar. Konu ilgili literatürde uzun uzadıya

508 Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 54. Benzer değerlendirmeler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 173.

509 İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kasım, *el-Ezdâd,* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987/1407, s. 2.

510 Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 295.

511 Süyûtî, *el-İtkân,* s. 771.

512 Bk. İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul: İz Yay., 2006, s. 37-42.

tartışılsa da[513] Nizâmeddin en-Nîsâbûrî vâzı'ın kimliği konusunda temelde iki yaklaşımın varlığından bahseder. Birinci görüş Eş'arî, Ebû Ali el-Cübbâî ve Kâ'bî gibi kelâmcıların savunduğu tevkîfîlik görüşüdür. Buna göre Cenâb-ı Hakk ezeli bilgisi gereği lafız ve anlamları yaratmış ve hangi lafızların hangi manalara delalet ettiğini öğretmiştir. Ebû Haşim ve tabilerine nispet edilen diğer görüş ise dilin beşer üretimi olduğunu savunur. Bu yaklaşımda, üretimi yapan fert veya gurubun diğerlerine bu bilgiyi işaret yoluyla aktardığı kabulü vardır. Bu görüş mensupları "*Allah Adem'e isimleri öğretti*." (el-Bakara 2/31) ifadesindeki *alleme* / öğretti fiilinin *elheme* / ilham etti anlamına geldiğini, nitekim "*allemnâhu san'ate lebûsin / ona zırh yapımını öğrettik*." (el-Enbiya 21/80) ifadesinde yer alan öğretmenin de aynı şekilde *elhemnahu* anlamına geldiğini söylerler. Fakat Nîsâbûrî, bu fikri benimseyenlerin kendilerini haklı çıkarmak için kelimeyi başka anlama gelecek şekilde kullanmalarına karşı çıkarak asıl olanın zahiri anlamdan uzaklaşmamak olduğunu söyler.[514] Başka bir bağlamda peygamberlerle gönderildikleri toplumun dilsel birliği bağlamında görüş beyan ederken bu olgunun Ebû Haşim gibilerce dillerin ortaya çıkışının oydaşıma dayandığı iddiasına mesnet kılındığını haber verir. Bu görüşte olanlara göre eğer diller ilâhî bir bildirimle (tevkîfî) öğretilmiş olsaydı bu bildirim de yine vahye dayanmak durumundaydı, vahiy de "*Biz, her peygamberi, ancak bulunduğu kavminin diliyle gönderdik*…" (İbrahim 14/4) âyetinin de açıkça ortaya koyduğu üzere muhatabın dili üzere ise bu olsa olsa kısır döngüye işaret eder. Ne var ki Nîsâbûrî, bu görüşü savunanların âyetin muhatabını ıskaladıklarını düşünür çünkü bu âyette peygamberlere gönderildikleri toplumun diliyle vahyedildiği vurgulanmaktadır, Adem Aleyhisselâmın ise bir kavmi söz konusu değildir.[515] Müfessire göre vaz' tartışması ilk insanla başlatıldığı takdirde anlamlı olacak bir tartışmadır. Yoksa her bir peygambere kavminin dili üzerine vahyedilmesi müsellemdir. Her iki tavrıyla da Nîsâbûrî; İmam Eş'arî, Ebû Ali el-Cübbâî ve Kâ'bî gibi kelâmcılara daha yakın durur gibidir.

Tefsirde vaz'a dair tartışmalar sadece dillerin kökeniyle sınırlı değildir. Müfessir yeri geldikçe tikel olarak kelimelerin vaz'ına ve bunun anlamla olan ilişkisine temas ettiği gibi dildeki lafız guruplarının vaz'ına dair genel geçer bilgiler de sunmaktadır. İsim, fiil ve harf arasında vaz'î öncelik bulunup bulunmadığı istikametinde yürüttüğü tartışmalar buna örnek olmaya müsaittir. Müfessire göre isim ve fiillerin vaz'ının harflerden önce olduğu bilinmelidir çünkü harfler bir bakıma isim ve fiiller arasında bağlantı unsurlarıdır. Ne var ki isim ile fiil arasında da vaz' açısından bir sıra düzeni vardır. Buna göre isim mahiyete delalet eden bir lafızken fiil herhangi bir şeyin mahiyetinin belirli bir zamanda ortaya

513 Bk. Vâzı'ın kimliğine dair tartışmalar tarihsel süreçte Abbad b. Süleyman (ö. 250/864), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Eş'arî (ö. 324/936), İbn Fâris (ö. 395/1004), İbn Cinnî, İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 417/1026), Cüveynî (ö. 478/1085) gibi kelâm ve dil bilginlerinin dahil olduğu tartışmalar etrafında şekillenmiş görünür. Bk. Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüga ve envâihâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Asriyye, 1435/2014, 1: 20-40.

514 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 221-222.

515 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 172.

çıkmasını ifade eden bir lafız olduğu için isimlerin vaz'ı fiillerden önceliklidir[516] yani bir bakıma isim müfret, fiil ise mürekkeptir ve müfret, vaz' olarak mürekkebi önceler. Ayrıca fiil faile muhtaçken fail fiile ihtiyaç duymaz. Diğer ifadeyle, bir bildirimde isim fiile gereksinim duymaz ama bunun aksi geçerli değildir. Bunun dışında isimlerin de kendi aralarında vaz'î meratibi bulunur. Söz gelimi bir şeyin mahiyetini ifade eden isimler türemiş isimlerden önceliklidirler çünkü birinciler müfret ikinciler ise mürekkeptirler.[517] Tefsir disiplini lügavi açıdan öncelikle kelimeyle ilgilendiği için müfessir vaz'ın teorisine dair bu bahislerden daha çok vaz'ın lügavi, şer'î ve örfi kısımları ve bunların anlamla irtibatıyla ilgilidir.[518]

1.1.1.2. Lügavi Vaz'

Vaz' denildiğinde öncelikle düşünülmesi gerekenin lügavi vaz' olduğu hatırlanmalıdır. Çünkü alan literatüründe mutlak olarak vaz'dan bahsedildiğinde, kastedilen, lafızların form ve grameri hariç tutulursa, müfret lafızların yani lügatın vaz'ıdır. Çünkü şer'î, örfi ve ıstılahî vaz' türleri ancak lügavi vaz'a nispetle anlam kazanırlar. Lügavi vaz'da önemli olansa vâzı'u'l-lüga (dilin kurucusu) tarafından belirlenen ilk anlamın tespitidir. Bir dilin kelime dağarcığı üzerinde yürütülen bu anlam araştırması genelde bir dilin sözlük yazarları tarafından tespit edilip kayda geçirilmiştir. [519] Nîsâbûrî; Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791)[520], İbnü'l-Enbârî,[521] el-Ezherî,[522] İbn Fâris (ö. 395/1004),[523] ve el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) [524] gibi, dil malzemesini derleyen sözlük yazarlarına yaptığı yüzlerce atıfla, Kur'ân'da geçen kelimelerin Arap dilinde ifade ettiği anlamaları açığa çıkarma gayretinde olmuştur. Müfessir adeta bir veri havuzu mesabesindeki bu kayıtlardan olabildiğince istifade etmiştir. Örnek bir

516 Dilbilim geleneğinde mastarlarla fiiller arasında hangisinin türemeye asıl kabul edileceğine dair bir tartışma vardır. Basralı dil bilginleri mastarı asıl kabul ederek fiiller de dahil her türlü kelimenin mastarlardan türediğini ileri sürerlerken Kûfeliler fiili asıl kabul ederek masdarın fiilden (mazi fiil üçüncü tekil şahıs kipinden) türediği görüşünü savunurlar. Söz konusu yaklaşımıyla Nîsâbûrî'nin Basra okulunun görüşüne daha yakın durduğu anlaşılmaktadır. Fakat burada çağdaş dilbilim uzmanlarından Abdullah Emîn, Fuâd Hannâ Tarzî ve Emîl Bedî' Yakûb gibi isimlerin, bu noktada mastar-fiil ikilemi arasında kalınmaması gerektiğini söyleyerek, tabiat seslerinin taklidinden gelen isimler (onomatope) ile kabile, mekân ve organ isimlerinden türeyen isimlerin varlığına dikkat çektikleri de hatırlanmalıdır. Bk. Hulusi Kılıç, "İştikak", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/istikak (30.05.2023).

517 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 64.

518 Usul literatüründe lügavi hakikatin yanı sıra şer'î ve örfî hakikat türleri de zikredilmektedir. Bk. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1: 27-28.

519 Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", ed. İsmail Güler, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM, 2015, s. 480-81.

520 Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 75; 1: 129; 1: 131; 1: 134; 1: 293; 1: 413; 1: 494; 1: 500; 2: 102; 2: 600; 3: 28; 3: 144; 3: 184; 3: 222; 4: 292; 4: 461; 4: 571; 5: 113; 5: 251; 5: 257; 6: 452; 6: 582 vd.

521 Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 566; 2: 13; 2: 175; 2: 205; 2: 215; 2: 241; 2: 266; 2: 312; 2: 319; 2: 311;2: 372; 2: 596; 3: 37; 3: 56; 3: 148; 3: 153; 3: 262; 3: 555; 3: 575; 4: 77; 4: 82; 4: 217; 4: 460; 6: 220; 6: 364 vd.

522 Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 496; 1: 500; 1: 613; 3: 108; 3: 201; 3: 232; 3: 275; 3: 307; 3: 372; 3: 383; 3: 502; 3: 536; 4: 14; 4: 39; 4: 70; 4: 82; 4: 266; 4: 377; 5: 187 vd.

523 Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 512; 2: 112; 2: 191; 2: 270; 2: 491; 3: 70; 3: 114; 3: 119; 3: 165; 4: 36; 4: 218; 4: 276; 4: 391; 4: 396; 4: 552; 5: 48; 6: 35 vd.

524 Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 15; 1: 421; 1: 425; 1: 571; 2: 140; 2: 279; 2: 299; 2: 542; 2: 544; 2: 600; 3: 85; 3: 117; 3: 149; 3: 179; 3: 181; 3: 201; 3: 291; 4: 234; 4: 266; 4: 479; 4: 520 vd.

kelime olarak hac kelimesine yakından bakılacak olursa… Nîsâbûrî hac kelimesinin sözlükte "kasıt" anlamına geldiğini, *racülün mahcûcün* ifadesinin "Kastedilen adam" anlamına geldiğini söyler. Müfessirin kelimeye ilişkin paylaştığı ikinci anlam, birine veya bir mekâna çokça gidip gelmedir; *hacce fülânün fülânen* denildiğinde "Falan falancaya çokça gidip geldi." anlamı kastedilir. Ne var ki bu ifade zamanla ibadet niyetiyle Mekke'ye yönelmek (kast) anlamında kullanılır olmuştur. Çünkü insanlar önce tanımak için Beytullah'a varırlar sonra sık sık tavaf için yine gelirler, şeytan taşlama vazifelerini ifadan sonra tekrar ziyaret ederler, en son Mekke'den ayrılacaklarken onu yine ziyaret ederler. Bu sık gelip gitmeler dolayısıyla Beytullah'ı ziyaret bu fiille ifade edilmiştir. Yolların uğrak yerlerine insanlar sık gidip geldikleri için *mehaccetü't-tarik* denmesi de kökün bu anlamıyla ilişkilidir.[525] Halil b. Ahmed el-Ferâhidî,[526] İbn Düreyd,[527] el-Ezherî,[528] İbnü'l-Enbârî[529] İbn Fâris [530] el-Ezherî ve el-Cevherî[531] gibi sözlük yazarlarının kelime için derledikleri anlamlara bakılacak olursa müfessirin, paylaşmaya gerek duymadığı birtakım tali anlamlar hariç tutulursa anılan klasik meşhur sözlüklerdeki birikimi başarılı şekilde tefsirine taşıdığı görülür.

Nîsâbûrî kelimelerin anlamını açığa çıkarırken meşhur Arap mesellerini de kullanır. Söz gelimi "*Safâ ile Merve Allah'ın hac ve umre için belirlediği işaretlerdendir...*" (el-Bakara 2/158) âyetinde Safa ve Merve'nin bilinen özel isimler olduğu bilgisini verdikten sonra safa kelimesinin kökenine dair ayrıntı paylaşır ve es-Safatü, kelimesinin dilde, çıplak kaya anlamına geldiğini söyler. Söylediğinin dilsel kanıtı olarak da bir Arap meseline yer vererek Arapların mâ tendâ safâtühü dediklerini aktarır.[532] *Mecmaü'l-emsal* müellifinin de belirttiği gibi Araplar, ma yubdâ el-vetru, me tubdî er-radafetü ve mâ tendâ safâtühü gibi meselleri cimri insan için kullanırlar. [533] Bu durumda meselin; kimseye faydası dokunmayan, hayırsız, varlığı yokluğu bir, hatta bir elinin hayrını öbür elinin görmediği kimse için kullanıldığı anlaşılmaktadır. [534] Bu meselden anlaşıldığı kadarıyla safa kelimesinin çıplak kaya anlamında kullanılması, bu tür yapıların ürün yetiştirmek vb. bir faydaya dönük olarak kullanılmayacağına işaret etmektedir. Aslında tefsir tarihi boyunca kelimeye yüklenen verimsiz, toprakla karışmadığı için ürün yetiştirmeyen "çıplak, kuru kaya" anlamı sürekli tedavülde tutulmuş

525 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 145.

526 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn,* 3: 9.

527 İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekî, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, 1: 86.

528 Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga,* 3: 249-252.

529 İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî meânî kelimâti'n-nâs,* Hatim Salih ed-Dâmin, Beyrut: Müessestü'r-Risale, 1992/1412, 1: 98.

530 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga,* 2: 29-30.

531 Cevherî, *es-Sihah,* 1: 303-305

532 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 445.

533 Bk. Ebü'l-Fadl Ahmed b Muhammed el-Meydani en-Nîsâbûrî, *Mecmaü'l-emsal,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhümeyd, Beyrut: Dârü'l-Marife, 2: 274.

534 Ebû Mansûr Abdülmelik es-Seâlibî, *et-Temsil ve'l-muhadara*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, ed-Dârü'l-Aarabiyye li'l-Kitab, 1401/1981, s. 441.

görünür. [535] Ne var ki Nîsâbûrî dışında söz konusu mesel, isimleri verilen müfessirler tarafından kullanılmamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Nîsâbûrî, kelimeye dair izahı doğrudan Cevherî'nin *es-Sihah*'ından almıştır, zira bu sözlük yazarının da kelimeyi aynı meselle izah ettiği görülmektedir.[536] Bu da müfessirin Vâhidî, Râzî ve Zemahşerî gibi müfessirleri kaynak olarak sürekli takip etse de klasik sözlükleri de elinin altında bulundurduğunu ve bunlara doğrudan başvurduğunu göstermektedir.

Bir hitabın anlaşılabilmesinin önündeki engellerden birisinin de cümlede anlamı bilinmeyen unsurların varlığı olduğu kabul edilirse garib lafızlara dair açıklamaların da müfessirin öncelikli uğraşları arasında yer alması beklenir. [537] Nitekim böyle de olmuştur. "*Firdevs cennetine vâris olacaklar*…" (el-Mü'minun 23/11) âyetinde yer alan Firdevs lafzı örnekliğe elverişlidir. Müfessir önce kelimenin anlam ve kökenine dair bilgi verir. Buna göre Firdevs, Habeş yahut Rumca'da "Türlü meyve ağaçlarını kendisinde barındıran geniş bahçe" anlamındadır. Müfessir bu bilgiyi paylaştıktan sonra bu anlamla yakından ilişkili birçok rivayete yer verir. Bunlardan birisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî tarafından nakledilen ve bize Efendimiz Aleyhisselâmın "Firdevs, içinde nehirleri ve ağaçları barındıran, Cenâb-ı Hakk'ın özel bir bölgesidir." dediğini aktaran rivayettir. Diğer bir rivayete göre ise Hz. Peygamber Aleyhisselâm şöyle buyurmuştur: "Allah'tan Firdevs'i isteyin, çünkü Firdevs sakinleri Arş'ın (kendine has) sesini işitirler."[538] Anlaşıldığı kadarıyla cennetin en üst makamı olarak Firdevs, ahiret âleminde Cenâb-ı Hakk'a yakınlığıyla cennetin en kıymetli mekânı olması yanında bu kıymeti izhar eden türlü güzelliklerle de bezeli olacak

Nîsâbûrî bir tefsir yöntemi olarak kelimenin nüzûl dilinde ifade ettiği anlamı açıklarken kelimenin ilk kullanımı, türevleri, tekil çoğul kullanımı gibi hususlarla kelimenin bağlamda ifade ettiği özel anlamlara işaret eder. Sözgelimi "*Şu şehre girin*…" (el-Bakara 2/58) ifadesinde yer alan *karye* kelimesine müfessir, "İnsanların toplandığı yer." anlamını yüklerken bu karşılığı mümkün kılan dilsel şahitler de getirir. Ona göre Arap dilinde *kara'tü'l-mâe fi'l-havzi* ifadesinin "Suyu havuza topladım." anlamında kullanılması, kelimeye yukarıdaki anlamı yüklemeyi mümkün kılar. Bu sebeple karye kelimesi çokluk "Şehir" anlamında kullanılır. Çoğulu semâî olarak *kuran,* nispeti ise *kuravî* şeklindedir. [539] Ayrıca karye Kur'ân'da birçok anlama gelecek şekilde kullanılır; İbnü'l-Cevzî (ö.

---

535 Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 3: 224; Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, 1: 233; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, 1: 211; Vâhidî, *el-Basit*, 3: 434; Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. Riyad: Dârü Taybe, 1997/1412, 1: 191; Râzî, *Mefâtîh*, 4: 135. Müfessirin Râzî'den sonra diğer önemli kaynağı Zemahşerî, kelimenin sadece alem olduğunu belirtmekle yetinmekte köken bilgisine dair bilgi vermemektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1: 208.

536 Bk. Cevherî, *es-Sihah*, 6: 2401.

537 Müfessirin liyakati üzerine konuşan pek çok din bilgininin "Kur'ân müfredatını bilmeyi" bir müfessir için ilk şart olarak zikretmeleri bunu gösterir mahiyettedir. Bk. Râgıb el-İsfehânî, *Mukaddimetü cami'i't-tefâsîr*, s. 94; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît,* 1: 14; Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 295; Süyûtî, *el-İtkân,* s. 771; el-Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî,* 1: 6.

538 Nîsâbûrî, *Garâib,* 5: 111.

539 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 293.

597/1201) kelimenin on farklı anlamından söz eder.[540] Vücûhü'l-Kur'ân bağlamında araştırma konusu kılınan bu kelimenin ilgili âyette Beytü'l-Makdis anlamında olduğunu söyleyerek Nîsâbûrî geçtiği bağlamdaki anlamını da netleştirmiştir.[541]

Müfessir kelimelerin sözlük anlamına dair lügat bilginlerinden pek çok alıntı yapmıştır.[542] Müfessirin bundaki maksadı, kelimenin dilde yerleşik olduğu ilk anlamı ve güncel durumda bir Arap'ın kelimeden anladığını ortaya koymaya dönüktür. Fakat lügavi hakikat kelime için mümkün hakikat türlerinden sadece bir tanesidir. Bunun dışında şer'î ve örfi hakikatler de söz konusudur.[543] Ve bazen literatürde söz konusu hakikat türleri arasında hangisinin anlama esas kabul edileceğine dair tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Bu durumda, bir kelime üzerinde şer'î[544] yahut Hz. Peygamber dönemindeki dil örfü ile bir tasarruf meydana geldiğinde, nas yorumunda bu anlamların lügavi hakikate öncelenmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.[545]

1.1.1.3. Şer'î Vaz'

Dini-şer'î isimler kök anlamlarıyla irtibatlarını sürdürmekle birlikte Şâri', bu kelimeleri özel bir anlamda kullanarak kelimenin anlam alanında daraltıcı yahut genişletici müdahalelerde bulunmuştur. Bu müdahalelerden sonra yerleşik hâle gelen ikinci anlamlar birer hakikat kabul edilirler. Teftâzânî'nin de belirttiği gibi salat, zekât vb. şer'î isimler kullanıldıkları şer'î bağlamda hakikat olarak kullanılırlar. Salat kelimesinin din dilinde oturmuş anlamı namaz olduğu için kelimenin şer'î örfte dua anlamına gelecek şekilde kullanımı artık mecaz bir kullanım olacaktır.[546] Anlamda esas olan mecaza gitmemek olduğu için müfessir din dilinde özel anlam kazanmış kelimeler söz konusu olduğunda Şari'in kullandığı anlamı açığa çıkartma gayretinde olmuştur. Fasık kelimesine dair açıklamaları bu yaklaşımının bir

---

540 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1983/1404, s. 500.

541 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 293.

542 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 425, 571; 2: 140, 279, 299; 542, 600; 3: 117, 149, 179, 181, 201, 221, 291, 574; 4: 479, 505, 538, 552; 5: 8, 30, 65, 67, 71, 83, 91; 6: 58, 388.

543 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 48. Ayrıca bak. Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 27-28

544 Usul-i fıkh literatüründe şer'î vaz'ın müstakil bir vaz' olup olmadığı tartışmalıdır. Beyzâvî salat, zekât ve hac gibi kelimelerin Kur'ân'daki kullanımlarını yeni bir vaz'a konu olmayan meşhur lügavi mecazlar olarak değerlendirir. Aksi düşünülecek olursa, bu, kelimelerin yeni bir vaz'a konu olması anlamına gelecektir ki bu da Kur'ân'ın Arapça bir kitap olarak indirilmesiyle bağdaşmaz ona göre. Beyzâvî'nin bu tutumunu, şer'î isimlerin ilk vaz'ılarının dışına müstakil bir nakille çıkmadıklarını, bu isimlerin şari'in ilk sözlük anlamı üzerine birtakım ilavelerle meydana gelen ama ilk anlamlarıyla da ilişkilerini sürdüren isimler olduğuna dikkat çeken Bâkıllânî ile bu anlamların müstakil bir nakil olduğunu (mecaz) savunan Mu'tezile arasında arabulucu bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Beyzâvî'nin yaklaşımı için bk. Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Said, *Minhâcü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, İstanbul: Hâşimî, 2015, s. 74.

545 İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *et-Temhîd fî tahrîci'l-usûl ale'l-furû*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984, s. 228.

546 Bk. Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, *el-Mutavvel: Belagat İlimleri*, trc. Zekeriya Çelik, İstanbul: Litera, 2019-2020, 2: 193.

örneğini verir: Kelime dilde "yoldan çıkma" anlamına gelecek şekilde kullanılır. Nitekim bir şiirinde Ru'be b. el-Accâc (ö. 145/762) şöyle der:

Engin çöllerde yoldan çıkan zalim develer / Bata çıka gidiyorlar.

O, bu beyitte, kelimeyi, gidilmesi gereken doğru yoldan sapmak anlamında kullanmıştır. Müfessir bu bilgiyi verdikten sonra fasığın şeriat dilinde "Büyük günah işlemek suretiyle Allah Teâlânın emri dışına çıkan kimse" için kullanıldığını özellikle belirtmek suretiyle din dilinde kelimenin kazandığı özel anlama dikkat çekmiştir.[547]

Müşrik kelimesinin kapsamına Ehl-i Kitab'ın dahli meselesi de konuya örnek olmaya elverişli gibidir. Nîsâbûrî çoğunluğu oluşturan ulemanın Ehl-i Kitab'ı da müşrik kapsamında değerlendirdiklerini söyler. Onlara göre "*Yahudiler 'Üzeyir Allah'ın oğludur.' dediler, Hristiyanlar da 'Mesîh (İsâ) Allah'ın oğludur.' dediler… Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesîh'i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı'ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka tanrı yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır*." (et-Tevbe 9/30-31) gibi âyetler Ehl-i Kitab'ın da müşrik kapsamında olduğunu gösterir. Diğer taraftan bir başka âyette "*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar*…" (en-Nîsâ 4/48) buyrulmuştur. Eğer Ehl-i Kitab'ın aynı zamanda müşrik olmadığı kabul edilecek olursa bu onların da bir şekilde affın konusu olabileceği anlamına gelir ki bu ümmetin görüş birliği ile reddettiği bir şeydir. Nîsâbûrî'nin aktardığına göre Ebû Bekir el-Esam gibi müfessirler, onların müşrik kabul edilmesini risaleti kabul etmemelerine dayandırırken şu savı ileri sürerler: Risaletin ispatı mucizeyledir, mucize ise beşer takatini aşan bir mahiyettedir. Onlar bu mucizeleri gördükleri hâlde bunu başka birtakım şeylere nispet ettikleri için sadece Allah'ın gerçekleştirebileceği bir fiili başkalarına nispet etmekle müşrik konumuna düşmüşlerdir. Fakat Nîsâbûrî bu nispeti akli birtakım istidlâllerden ziyade doğrudan şer'in belirlemesine havale eğilimindedir. Buna göre Hz. Peygamber bir sahâbîyi emir tayin ettiğinde verdiği talimatta şöyle buyurmuştur: "Müşrik bir düşmanla karşılaştığında onu İslâm'a çağır, kabul ederse ona dokunma! Fakat yanaşmazsa onu zimmîlik hukukuna ve cizyeye çağır, bunu kabul ederse yine elini onun üzerinden çek!" Görüldüğü üzere Hz. Peygamber Aleyhisselâm, Ehl-i Kitab'a mahsus cizye hükmünün muhataplarını "müşrikler" diye adlandırmıştır. Dolayısıyla Nîsâbûrî'ye göre müşrik lafzının Ehl-i Kitab'ı kapsaması lügat yönüyle değil, tıpkı namaz ve zekât kelimelerinde olduğu gibi şeriat yoluyladır.[548]

Müfessir, kullanımında ilkin şer'î anlamın akla geldiği kelimeler için farklı bir ihtimal söz konusu ise buna dikkat çekerek olası bir yanlış yahut yetersiz anlamanın önünü almaya çalışmaktadır. Söz

547 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 206.

548 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 609.

gelimi "*Din Gününün sahibidir*." (el-Fâtiha 1/4) âyetinde geçen gün kelimesinin olası birkaç anlamı vardır. Buna göre gün ya "Güneşin yarısının doğmasından yarısının batmasına kadar geçen süredir" veya "Güneşin doğuşundan tamamen batışına kadar geçen zamandır" yahut da "İkinci fecrin doğuşundan güneşin batışına kadar geçen zaman aralığıdır." Aktardığı anlamların şer'î kullanımlar olduğunu özellikle belirtmek isteyen müfessire göre buradaki kasıt "Mutlak vakit"tir, çünkü bahsedilen süreç, tanımlarda yer verilen güneşten bahsetme imkânını iptal eder.[549]

1.1.1.4. Örfi Vaz'

İsim ilkin genel bir anlam için vaz' edilse de o dili kullananların örfünde zamanla bu anlamın bir kısmını ifade edecek şekilde kullanılır hâle gelebilir. İlk vaz'ında bütün canlıları kapsayan *dâbbe* isminin bilahare dört ayaklı hayvanları ifade etmek üzere kullanımı buna örnek olmaya müsaittir.[550] Bir ismin anlamının dildeki bu genel değişiminin (umumi örf) yanı sıra ilim ve meslek erbabının kendileri aralarında kullandıkları (hususi örf) ıstılahlar da vardır.[551] Istılahi anlam kazanan bu kelimelerin anlam alanını tespit müfessirlerce önemsenmiştir.[552] Nîsâbûrî de söz konusu araştırmaya konu olabilecek kelimelerin ilgili alan bilginlerince hangi anlamda kullanıldığına (ıstılahi) özellikle dikkat çekmektedir. Söz gelimi "*Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir karşılığa değişenler var ya…*" (Âl-i İmrân 3/77) âyetindeki yemin ifadesini "İnsanın Allah'ın esma ve sıfatlarını kullanarak, vaat, tehdit, inkâr ve onay gibi söylemlerini tekit etmesidir."[553] şeklinde tarifiyle dönem ilmiyesinin terminolojisine dayanmaktadır.

Kur'ân'da kullanılan bazı kelimeler var ki bu kelimeler hakkında konuşmak biraz da İslâm ilimler geleneği hakkında konuşmak anlamına gelir. Bu kelimeler vaz' edildiği anlamla bir şekilde ilişkilerini sürdürseler de ilimler geleneğinin özel ilgi sahasına girmiş olmakla artık çok geniş bir kavramsal çerçeveye sahip olabilmişlerdir. *Tesbih* kelimesi örnek olmaya elverişli durur. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil'in açıklaması şu ifadelerle sınırlıdır: *Tesbih* kelimesi, "*Gök gürültüsü onu hamd ile tesbih eder…*" (er-Ra'd 13/13) âyetinde görüldüğü üzere, Cenâb-ı Hakk'ın emrine icabetle onu zikretmek, anlamındadır.[554] Taberî, *nüsebbihu bi-hamdik* ifadesinin "Seni hamd ile yüceltiriz." anlamına geldiğini söyler. Arap dilinde tüm zikir türleri için tesbih ve salat ifadeleri kullanılır, bunlar birbirlerinin yerine de kullanılabilirler. Söz gelimi kadaytü sübhatî mine'z-zikri ve's-salât / Zikir ve namazla Cenâb-

549 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 85.

550 Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 27

551 Bk. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, İstanbul: İFAV, 2023, s. 270.

552 Ragıb el-İsfehânî'ye göre, bir kelimenin daha önce oydaşım sağlanan anlamından alınarak (nakl) belli bir zümrenin aralarında anlayabilecekleri bir anlamda kullanılması dilde müşterek lafızların bulunma sebeplerindedir. Salat, zekât gibi şer'î isimlerle fakihlerin, kelâmcıların ve nahivcilerin kullandığı lafızlar da bu kapsamda değerlendirilmelidir. Bk. Râgıb el-İsfehânî, *Mukaddimetü câmii't-tefasir*, s. 33.

553 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 192.

554 Mukatil b. Süleyman, *Tefsirü Mukatil*, 1: 96.

ı Hakk'ı tesbih ettim, denir.[555] Zeccâc'ın verdiği bilgiler daha tafsilatlıdır: Nüsebbihu bi-hamdik ifadesi "Seni kötü şeylerden uzak tutarız." anlamına gelir. Allah'ın rızasını elde etmek amacıyla yapılan her bir amel tesbihtir. Sîbeveyhi ve diğer dil bilginlerinin de vurguladığı gibi "Sübhanallah" ifadesi "Allah Teâlânın fenalık ve kötülükten beri oluşunu" dile getirir. Nitekim Şair A'şâ şöyle der:

Bana onun (Alkame) övgüsünden bahsedildiğinde diyorum ki / Uzak olsun (sübhane) Alkame de övgüsü de.[556]

Bir sonraki asrın müfessirlerinden Mâverdî kendisine ulaşan bilgileri derleyerek kelimenin anlam alanına dair şu tespitlerde bulunur: Tesbih Arapların kullanımında "Yüceltmek suretiyle kötülükten uzak tutma" anlamına gelir. İfade ancak Cenâb-ı Hak için kullanılabilir, onun dışındakiler için kullanımı söz konusu olamaz. Kelimeye temelde dört anlam yüklenmiştir: Namaz, tazim, bildiğimiz tesbih.[557] İlk dönem tefsirlerinde kelime bu çerçevede ele alınmıştır. Fakat Nîsâbûrî tefsir yazdığı dönem zaviyesinden çok farklı bir tutum içerisindedir. Kelimeye dair ilk açıklamasında "Tesbîh Cenâb-ı Hakk'ın Zat'ını cisimlere dair özelliklerden tenzih etmektir." derken kelimeyi kelâmi bir bağlamda ele alacağının açık işaretlerini verse de açıklamalarını kelimenin etimolojisinden uzaklaşmadan sürdürür. Açıklamaları şu çerçevededir: Tesbih Allah Teâlâyı kötülükten uzak tutmaktır, takdis de aynı anlama gelir. İlki suda ikincisi karada gitmek ve uzaklaştırmak anlamına gelir. Cenâb-ı Hakk'ı kötülükten uzak tutmanın Zat'a, sıfatlara ve fiillere bakan cihetleri vardır. Zat açısından öncelikle imkânı Allah Teâlâdan uzak düşünmek gerek. Çünkü imkân çokluğu; çokluk ise cisimsel birtakım özellikleri, eş ve benzeri olmayı gerektirir. Bu açıdan Zat'tan imkân fikri uzak tutulmalıdır (tesbîh). Sıfatlar bakımından özellikle acziyet ve cehaleti O'ndan uzak tutmak gerekir ki her türlü şeyin bilgisine sahip olduğu ve her şeye güç yetirebilir olduğu iyice açığa çıksın. Fiiller cihetiyle ise Cenâb-ı Hakk'ın fiillerinin bir menfaat elde etmeye yahut zararı uzaklaştırmaya dönük olmadığını bilmek yani bu fikri ondan uzaklaştırmakla olur. Tesbih kelimesine dair kelâmi bağlamda yapılan bu açıklamalara ek olarak müfessir, sûfî bir yaklaşımla şöyle der: Mârifet nurlarının içinde batıp kayboluncaya dek Sen'in dışındakilere iltifattan kalplerimizi temizliyoruz.[558] Görüldüğü üzere müfessir, *tesbih* kelimesini etimolojisi ile ilintili ve fakat bunun çok daha ötesinde, Cenâb-ı Hakk'a ilişkin bir kavram olarak yaşadığı dönemin tüm canlı kelâmi tartışmalarına yaptığı atıflar ve işârî yaklaşımlarla çok daha geniş kavramsal bir çerçeve içerisinde incelemektedir.

Fakat bazen bir kelime ilimler geleneğinde ıstılahi bir anlam çerçevesi kazandığı hâlde vahiy dilinde ifade ettiği anlam alanı daha geniş olabilmektedir. Kelime ıstılahi anlam yükü üzerinden anlaşıldığında

555 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1: 502.

556 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 110.

557 Mâverdî'nin kelimeye ilişkin dört açıklamadan bahsetse üç görüşe yer verildiği görülmektedir. Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1: 96-98.

558 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 217-219.

âyetin imlediği anlam alanı sınırlanmış olabileceği düşüncesi müfessiri ilave birtakım açıklamalara yönlendirmiştir. Fıkıh/tefakkuh kelimesine dair açıklamalarında da böyle bir kaygı görülür. İslâmî ilimler terminolojisinde bu kelime belli bir ilim dalı ve bu disiplinin faaliyetine ad olduğu için bu yaygın anlamın âyetin anlamını daraltıcı etkisi olabileceğini düşünmüş olmalı ki şu açıklamaları yapar müfessir: li yetefekkahû fi'd-dîn "…*Dinde fıkıh sahibi olsunlar*…" (et-Tevbe, 9/122) ifadesi, dinde fakihliğin gereğini üstlensinler ve tafsili delilleri öğrenmek konusundaki zahmete de katlansınlar anlamına gelir. Fakat âyetin muradı daha geneldir, tefsir, hadis, kelâm, usul-i fıkıh vb. tüm İslâmî ilimleri kapsar.[559]

1.2. Sarf ve İştikak

Tefsir yazıcılığının genelde işe öncelikle kelime düzeyindeki araştırmalarla başladığına işaret edilmişti. Bu araştırmaların bir yönü de incelenen kelimenin morfolojik yapısıyla ilgilidir. Müfessirler bir kelimenin köken bilgisini ve aldığı eklerle birlikte ifade ettiği anlamı açığa çıkarmaya önem vermişlerdir. Çünkü kelimenin nispet edildiği kök ve gelen eklerin kelimeye kazandırdığı anlam, âyetle ilgili çıkarımlar üzerinde hayli etkilidir. Sîbeveyhi'nin sarfı nahvin bir cüzü olarak incelemesi[560] ve erken dönemlerdeki pek çok telifin bu izlekten gitmesi kelime formuyla anlam ilişkisi (morfoloji-sentaks) arasındaki sıkı münasebete dikkat çeker mahiyettedir.[561]

Bu geleneğin mensubu olarak Nîsâbûrî yeri geldiğinde sarf ve iştikak tahlillerine girmiş varsa farklı yaklaşımlar bunları ve bunlardan kaynaklanan anlam farklılıklarını açığa çıkarmaya gayret göstermiştir. Söz gelimi "*... 'Öğretmekte olduğunuz kitap ve yapmakta olduğunuz incelemeler gereğince rabbin halis kulları olun!' der."* (Âl-i İmrân 3/79) âyetinde yer alan *Kûnû rabbâniyyîn / rabbânîler olun* ifadesinde rabbânî kelimesinin iştikakı üzerinde etraflıca durduğu tartışmayı müfessir dil otoritelerine atıfla sürdürür. Buna göre Sîbeveyhi kelimenin *Rab* kelimesine mensup bir isim olduğunu, söyler. Bu nispet kelimeye, İlâh'a nispetle *ilâhî* ifadesinin; ilâhı tanımaya ve ona itaate çok düşkün, anlamına benzer bir anlam yükler. Dolayısıyla rabbânî ifadesi "Rabbi tanıyan ve itaatinde sebatkâr olan kimse" anlamındadır. Kökte fazladan bulunan elif ve nûn harfleri sadece ism-i mensupta bulunur ve kelimede yüklü anlamı pekiştirir. Sîbeveyhi görüşünü desteklemek için *lihyânî* kullanımına başvurur. Sakal anlamındaki *lihye*nin nispeti olan bu kelime, elif ve nûn ekinin anlama kattığı vurguyla sakallı değil "Uzun sakallı" anlamındadır. Müberred'e göre kelime ilim sahipleri (erbâbü'l-ilm) anlamına gelir, tekil formu *rabbân*

559 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 548. Gazâlî kelimenin anlam alanının sonraki dönemlerde daraltıldığını düşünenler arasındadır. Onun yaklaşımı daha ziyade tasavvufu merkeze alan bir mahiyet arz eder. Bk. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Ali M. Mustafa, Dımaşk: Dârü'l-Fayhâ-Dârü'l-Menhel Nâşirûn, 2010, 1: 191-192.

560 Hulusi Kılıç, "Sarf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sarf--arap-dili (30.12.2022).

561 Bu tür çalışmalara örnek olarak şu eserler zikredilebilir: el-Müberred (ö. 286/900) *el-Muktedâb;* İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) *el-Usûl*; ez-Zemahşerî, *el-Mufassal*; el-'Ukberî *el-'Ubâb*; İbn Mâlik (ö. 672/1274) *el-Elfiyye*; es-Süyûtî *Hem'ü'l-hevâmi*.

şeklindedir. *Yerubbü'l-ilm* ve *yerubbü'n-nâs,* insanlara ilim öğretmek ve onların işlerini en iyi şekilde üstlenmek, anlamındadır. Kelimedeki elif ve nûn, *reyyân* (suya kanan) ve *atşân* (çok susuz) kelimelerinde olduğu gibi nispetle sınırlı olmayan eklerdir. Bu yaklaşıma göre kelimenin yöneticileri kapsaması mümkündür ki bu sebeple Kaffâl, yöneticinin *rabbânî* diye isimlendirilmesini ihtimal dairesinde görür, çünkü Rabb'e nasıl itaat edilmekteyse, yöneticiye de itaat edilmektedir. Kelimeyle ilgili diğer bir tartışma Arapça kökenine dairdir. Ebû Ubeyde, bu kelimenin Arapça olduğunu zannetmiyorum ya İbranice ya da Süryanice olmalı, demişse de bildiğini uygulayan, sonra da hayır yollarına kılavuzluk yapan anlamına geldiğini bildikten sonra bunun bir önemi olmadığını da ayrıca belirtmiştir.[562] Fahreddin er-Râzî kelimeyi dört görüş etrafında sorunsallaştırırsa da aslında mesele Sîbeveyhi ile Müberred ihtilafından dallanmaktadır.[563] Çünkü Vâhidî'nin de belirttiği gibi, Sîbeveyhi, kelimeyi Rabb'e nispetle, Rab bilgisine mahsus yani şeriatı ve Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarını bilen kimseler, anlamında kullanırken Müberred, terbiye anlamındaki *rabb* kelimesine nispetle kullanmıştır.[564] Dilciler arasındaki bu ayrışma ilk dönem müfessirlerinden aktarılan görüşlere istinat ediyor gibidir, çünkü ilk kuşaklardan aktarılan rivayetler hem Sîbeveyhi'nin hem de Müberred'in yaklaşımlarını destekleyecek şekilde iki odağa sahiptir. Birinci gurup kelimeye âlim, hakîm, fakîh anlamlarını yüklerken[565] diğerleri vâli ve yönetici anlamını tercih ederler. Bu görüşleri uzun uzadıya aktaran Taberî tercihini kelimeyi *rabbân*a nispetten yana kullansa da neticede, her iki görüşü zayi etmeyecek bir yaklaşımla sergiler. Buna göre *rabbaniyyun* bir taraftan insanlara hayır yollarını öğretmek ve (gerçek) menfaatlerinin nerede olduğunu göstermekle onları gözeten Allah'a içten bağlı hikmet erbabı anlamında, öte yandan dünyevi ve uhrevi faydalarını kusursuzca gözetmekte insanların ıslahına çalışan adil kimselerin idaresi gibi yöneten kimseler anlamındadır. Bu sebeple Mücahid; âlim ve fakih konumlarının yanı sıra halkın işlerini görüp, yönetim ve siyasette keskin görüşe sahip olmalarıyla *rabbaniyyun*u salt dini otoriteyi temsil eden *ahbar*dan öncelikli bir konumda düşünür.[566] Anlaşıldığı kadarıyla müfessir gelenekteki bu tartışmalardan haberdar olarak tefsire taşımayı gerekli gördüğü tafsilatı zikretmekle yetinmiştir.

Bazen bir kelime hakkında dil okulları uzun boylu tartışmalara girmişlerdir. Kelime düzeyinde daha ziyade iştikak ve forma yoğunlaşmış görünen bu tartışmalar tefsirlerin muhtevasını belirlemiş gibidir. "İsim" kelimesinin iştikakı etrafında şekillenen tartışmalar iştikak-tefsir ilişkisi için takip edilebilir bir izlek sunar. Alanın önemli eserlerinden birini telif etmiş olan İbnü'l-Enbârî'nin tafsilatlıca yürüttüğü tartışmanın omurgası şöyledir: Kûfeli bilginler isim kelimesinin "alamet" anlamındaki *vesm* kelimesinden, Basralı bilginlerse "yükseklik" anlamındaki *sümüvv* kökünden türediği görüşündedirler.

562 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 195.
563 Râzî, *Mefâtîh,* 8: 271.
564 Vâhidî, *el-Basît,* 5: 382.
565 Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân,* 5: 526-529.
566 Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân,* 5: 529-531.

Kufelilerin iddiası şu yöndedir: *Vesm* dilde işaret/alamet anlamındadır, isim de isimlendirilen (müsemma) şeyin bir bakıma alametidir; bunun için kelimeyi bu kökle ilgili düşünmek daha doğrudur. İsmin ilk harfi (fâe'l-fiil) düşmüş bunun yerine elif ivaz olarak gelmiştir. Haziften sonra gelen bu ivazla kelimenin formu i'lün şeklindedir. Basralılar böyle düşünmez. Onlara göre bu kelime "yücelik, yükseklik" anlamındaki *sümüvv* kökünden türemiştir. Sema bu kökün yükseklik anlamı dolayısı ile üstümüzde olan gökyüzüne isim olmuştur. Yani isim, içkin olduğu bu yükseklik anlamıyla, isimlendirilenin (müsemma) üstündedir ve altında olan manalara delalet eder. Müberred'in de dediği gibi "İsim altındaki müsemmaya delalet eden şeydir." dolaysıyla da isim kelimesi mana açısından bu kökten türemeye elverişlidir. Aslı *simvün* olan *sümüvvün* kelimesinin son harfi düşürülmüş başına gelen hemze onun yerine getirilmiştir; bu son hâliyle kelime if'ün kalıbındadır. İbnü'l-Enbârî, Basralıların yaklaşımını ana hatlarıyla böylece ortaya koyduktan sonra Kûfe okulunun neden hatalı olduğuna dair izaha girişir. Ona göre tartışılan lafzi bir mesele olduğu için Kûfelilerin "İsim bir nevi müsemmayı işaretleme (vesm) ve onun kendisiyle bilindiği bir alâmet olduğuna göre isim kelimesi *ve-se-me* kökünden türemiştir." türünden açıklamaları anlam cihetinden doğru olsa da lafız yönünden hatalıdır. Konu lafzi bir konudur, bunda lafzı konu etmek gereği ortadadır. Lafız açısından bakıldığında Kufelilerin görüşleri beş açıdan hatalıdır:

(i) Kelimenin başındaki elifin ivaz olduğu herkesçe müsellem fakat bu, Kûfelilerin iddia ettiği gibi ilk harfin değil, son harfin yerine gelmiş bir eliftir. Dilde yerleşik kullanım böyledir. Söz gelimi Araplar *benev* kelimesinde son harf olarak bulunan *vav* harfini düşürdüklerinde bunun yerine (ivaz) *hemze* getirerek *ibn* şeklinde telaffuz ederler. Fakat *va'dün* kelimesinin ilk harfi düşürüldüğünde kimse bunun yerine kelimenin başına *elif* getirerek *i'dün* dememiş, aksine, düşen bu harf yerine kelimenin sonuna ivaz olarak hâ getirerek *'idetün* demişlerdir. Anlaşılmaktadır ki ivaz hemzesi düşürülen son harfin yerine ve kelimenin başına, ivaz hâsı ise düşürülen ilk harfin yerine ve kelimenin sonuna gelir. Bu da isim kelimesinden düşen harfin ilk değil son harf olduğunu ve böylece *sümüv* kökünden türediğini açıkça ortaya koyar. (ii) Eğer kelime Kûfelilerin iddia ettiği gibi *ve-se-me* kökünden gelmiş olsaydı fiil formunda *vesemtü* demek icap ederdi halbuki çekimli hâli *esmeytü* şeklindedir. (iii) Bir kelimenin küçültme bildiren (ism-i tasğîr) formuna döndürülmesi onun aslında hangi kökten türediğini açığa çıkarır. Eğer isim kelimesinin küçültme formu *sümeyyün* ise bu kelime *se-me-ve* kökünden türemiş demektir. Çünkü *sümeyyün* kelimesinin aslı *sümeyvün* şeklindedir. Ne var ki vav ve yâ harfleri ilki sakin olarak bir araya geldiklerinde vâv harfi yâ harfine dönüşmüş ve şeddeli yâ harfi açığa çıkmıştır. Seyyid kelimesinin aslının seyvidün olması gibi dilde bunun çokça örneği vardır. Eğer kelime *vesm* kökünden türeseydi küçültme formu olarak *vüseymün* demek gerekirdi. (iv) Bir kelimenin çoğul formu *esmâ'* şeklinde geliyorsa, kelime *sümüv* köküyle ilişkili demektir. Çünkü *esmâ'* kelimesinin aslı *esmâv*dır, vav tek kalıp da öncesinde zait elif bulunduğu için hemzeye dönüşmüştür. *Kisâün* kelimesinin aslının

kisâvün olması da benzeri bir sebepledir. İsim kelimesinin aslı *vesm* kökünden gelmiş olsaydı çoğulu olarak *evsâm* yahut *evâsîm* şeklinde gelirdi. Kelimenin çoğulu bunlar değil de *esmâ'* ise kelime *sümüv* kökünden türemiştir. (v) İsmin yerine *sümen*/*simen* ifadesinin kullanılıyor olması da yine kelimenin *sümüv* köküyle ilişkisini açığa çıkarır. Bu durumda kelimenin aslı *sümevün* şeklindedir. Ne var ki vav harekeli ve öncesi de fethalı olduğu için vav elife dönüştürülmüştür.[567]

Nîsâbûrî, literatürde uzun uzadıya tartışılan meselenin detayına girmez, ana hatlarıyla ihtilafa değinir ve görüşünü açıklamakla yetinir. Bu tartışmadan tefsire taşımayı gerekli bulduğu kısım şu kadardır: İsim Basralı dilcilere göre *sümüv* kökünden türemiştir çünkü çoğulu *esmâ'*, küçültme formu *sümeyy* ve çekimli hâli *semmeytü* şeklinde gelir. Kelimenin "yükseklik" anlamındaki *sümüv* kökünden türemiş olması gayet yerindedir, çünkü isimlendirme (tesmiye) isimlendirilen şeyi (müsemma) dillendirme, onu zikretme ve bilinir kılma anlamındadır. Denildiğine göre[568] lafız manayı tarif ettiği için bilinir olmak açısından tarif eden tarif edilenden önceliklidir, onun üstündedir. Bu açıklamalarının ardından müfessir kelimenin son harfinin düşüp onun yerine elif gelme sebebini izaha koyulur. Ardından Basralıların yukarıda beşinci maddede zikredilen delillerini aktarır. Buna göre *bi'smillezi fî külli suretin simühû/sümühû…* "Her bir sûrede ismi olanın ismiyle…" ifadesinde isim kelimesinin yerine *simün*/*sümün* kelimesinin kullanılması kelimeyi *sümüv* kökü ile ilişkili kılmaya elverişli bir şahittir. Müfessir Kufelilerin görüşlerinin tafsilatına yer vermez. İsim tarif edici alâmet anlamına geldiği için kelimeyi *ve-se-me* köküyle ilişkili gördüklerini ne var ki bu görüşün, muhaliflerin "Dedikleri gibi olsaydı kelimenin küçültme formu *vesîm*, çoğulunun *evsâm* gelmesi gerekirdi." şeklindeki çıkarımlarıyla çürütüldüğünü söylemekle yetinir.[569] İ'rabü'l-Kur'ân müellifi Ukberî'nin (ö. 616/1219) açıklamaları da benzer sayılır.[570]

Bir diğer örnek olarak helümme kelimesi ele alınabilir. Müfessir bu kelimenin kökeniyle ilgili Halil b. Ahmed'den bir alıntı yapar, bu dil bilginine göre kelimenin aslı *hâ-lümed*ir. Araplar, lemme'llahu şa'sehu / Allah onun dağınıklığını toplasın derken kelimeye lemme fiiline cemaa / topladı anlamını yüklerler. İfadenin başındaki hâ harfi ise tembih ve istirham içindir. Yani kelimenin aslı hâ-lemmedir. Sonraları kelimenin sık kullanımı dolayısıyla elif düşürülmüş, eril-dişil, tekil-çoğul için ortak kullanılan tek bir isme dönüşmüştür. Hicazlıların kullanımına göre durum böyledir. Necdlilerin dilinde ise kelime tıpkı bir fiil gibi, helümme /gel, helümmû /gelin, helümmî /gel (hanım) ve helmümne / gelin (hanımlar) şeklinde çekime konu olmaktadır. Nîsâbûrî, bu görüşleri aktardıktan sonra ilk görüşün tercihe daha

567 Ebü'l-Berekât el-Enbârî Kemâlüddîn Abdurrahmân, *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn el-Kûfiyyîn*, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003/1424, 1: 7-14

568 Müfessirin temrîz siygasıyla aktardığı bu ifadeler Fahreddîn er-Râzî'ye aittir. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 1: 105.

569 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 63.

570 Bk. Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi 1: 3.

şayan olduğunu belirtmek suretiyle bir tercihte bulunur ve Ferrâ'dan kelimenin hel ve üm kelimelerinden bileşik olarak türetilmiş bir kelime olduğuna dair de bir görüş aktarır.[571]

Müfessir bazen kelimelerin sarf açısından ifade ettiği değişik manalara dikkat çeker. Söz gelimi müfessir, "…*Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin*!..." (el- En'âm 6/151) âyetinde imlâk kelimesinin fiil hâlinin hem geçişli (müteaddi) hem de geçişsiz (lazımi) olarak kullanıldığı bilgisini verir. Buna göre, emleka er-racülü / Adam fakirleşti ifadesi geçişsiz kullanıma, emleka ed-dehru ma indehu / Zaman neyi var neyi yoksa aldı götürdü ifadesi ise fiilin geçişli kullanımına örneklik teşkil eder.[572]

1.3. Nahiv

Sözlük tefsir ilişkisi bağlamında müfessirlerin işe öncelikle kelime düzeyindeki araştırmalarla başlamayı tercih ettikleri hatırlanacaktır. Çünkü bütünün parçaları bilinmediği takdirde bütün hakkında doğru yargıya varmak güçtür. Fakat Fahreddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi müfret lafızların vaz'ındaki asıl gaye onların anlamlarını (müsemma) ifade etmeleri değildir, yani sadece bu değildir; müfret lafızları müsemmaları için vaz'da asıl maksat kendilerinden mürekkep bir faydanın hasıl olmasıdır. Aksi takdirde bu kelimelerin faydadan yoksun bir karga sesinden farkları kalmayacaktır. Söz konusu faydaysa ancak bu lafızları bir kompozisyon hâline getirmekte açığa çıkar.[573] Diğer yandan bir ismin müsemmalarından gerçekte hangisini tayin maksatlı kullanılıyor oluşu da bu dizge içerisinde tam manasıyla açıklığa kavuşacaktır. İslâm ilim geleneğinde lafızlarla terkip hâlinde ilgilenen disiplin nahivdir. Sözlükler nahiv kelimesine "Kastetmek, yönelmek, yol" gibi anlamlar yükler.[574] Terim anlamıyla nahiv "Arapça terkipleri mebnilik, mu'reblik gibi açılardan inceleyerek bunların kurallarını tespit eden ilim" şeklinde tanımlanmıştır. Gayesi açısından yapılan tanım ise "Kelâmın doğrusu ile yanlışını ayırmanın ölçütlerini bildiren ilim" şeklindedir.[575] Sekkâkî'nin de üzerinde durduğu gibi dili doğru kullanma becerisi açısından bu ilim fevkalade önemlidir.[576]

Pek çok dilde o dili yeterli düzeyde bilenler için salt okuma, yazılanı anlamak için yeterlidir belki fakat Arapçanın özel durumu onu doğru okuyabilmek için doğru anlıyor olmayı da gerektirir. Çünkü Arap dilinde irabın değişmesine göre anlam da değişir.[577] Mesele Arapça herhangi bir ifadeyi değil de Kur'ân'ı anlamaya geldiğinde bu olgu daha da önemsenmiştir. Abdulkâhir el-Cürcânî'nin insanları

571 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 184.
572 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 188.
573 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz,* s. 73.
574 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab,* 14: 76.
575 Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 329.
576 Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm,* s. 75.
577 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn,* 1:, 190.

nahivden uzaklaştırmanın onları Allah'tan uzaklaştırmak anlamına geleceğine dair ifadeleri[578] klasik dönemde ulemanın nahiv-tefsir ilişkisine oldukça kritik bir önem atfettiklerini düşündürmektedir. Çünkü Arap dilinde mütekellimin kastını tespitte irab oldukça işlevseldir.[579] Bu açıdan tefsirlerde sıklıkla nahiv kurallarına atıflarda bulunulmuş, âyetlerin dizgisi yerleşik nahiv telakkisinin dışında olduğunda bunun izahına dair geniş açıklamalar yapılmıştır. Söz gelimi "*Sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlarla Allah'a güzel bir borç verenlere, harcadıkları şey kat kat fazlasıyla geri ödenir…"* (el-Hadîd 57/18) âyetinde *akradû* fiilinin nasıl olup da bir isim olan *müssaddikîn* ifadesine atfedildiği dil açısından izaha muhtaç görülmüştür. Nîsâbûrî'ye göre *akradû* fiili isme atfedilmiştir çünkü ismin başındaki harf-i tarif *ellezi* anlamındadır. İbare aslında "innellezine tesaddekû ve akradû / sadaka verenler ve borç verenler" anlamındadır.[580] Böylece atıf unsurlarındaki farklılık izale edilmiştir. Fakat bu durumda, tasaddukta bulunmak ile Allah'a güzel borç vermek eylemlerinin neredeyse birbirlerinin yerine ikamesi mümkün olduğu için aynı iki şeyin birbirine atfı problemi açığa çıkmaktadır. Zemahşerî bundan sakınabilmek adına, kelimenin başındaki harf-i tarifin ellezî, ism-i failin de, Nîsâbûrî'den farklı olarak, issaddekû / tasdik ettiler anlamında olduğunu söyler. Bu durumda âyet "Allah ve Resulünü tasdik edenler ve O'na güzel bir borç verenler" anlamını yüklenmiş olur.[581] Nîsâbûrî ise bahsedilen problemi aşmak için farklı bir izaha yeltenir. Yaklaşımına göre burada aynı şeylerin birbirine atfı söz konusu değildir. İlk ifade zorunlu olan sadakaları (zekât/fıtır) ikincisi ise gönüllü verilenleri ifade eder. İkincisi için kard / borç lafzının kullanılması bu muhayyerliğe işaret ettiği gibi ilki için süreklilik ifade eden ism-i failin kullanılması bu sadakadaki zorunluluğu açıkça ortaya koyar.[582] Müfessirin bu tutumu ancak merkeze aldığı diğer müfessir Râzî'nin konuyla ilgili yaklaşımı ortaya konduktan sonra açığa çıkabilir. Râzî âyeti tefsire *mussadikûn* kelimesinin iki farklı okunuşa konu olduğunu söyleyerek başlar ve bu kıraat farklılıklarının anlamla ve dilbilimsel kabullerle ilişkisini açıklamaları boyunca gündemde tutar. İlk yer verdiği ve şeddesiz olan kıraate göre iman edenlerin (musaddikîn), Allah'a güzel bir borç vermeleri salih amel cümlesinden sayılır. Bu kıraati savunanlar iki gerekçe ileri sürerler: (1) Eğer tasaddukta bulunanlar ve karz-ı hasende bulunanlar inanmamış kimselerse ilâhî vaade mazhar olamazlar. Bu sebeple ifadeye "İnananlar" anlamı yükleyen şeddesiz kıraat tercih edilmelidir. (2) Şeddeli kıraat "Sadaka vermek" anlamı üzerine kuruludur. Allah'a borç veren zaten sadaka vermiş sayılacağından aynı şey tekrarlanmış olur. Kelimeyi şeddesiz okuyan kıraat

578 Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdirrahmân, *Delâilü'l-İ'câz,* thk. Mahmud M. Şâkir, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, t.y., s. 28.

579 Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 301.

580 Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 257.

581 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 478. Kimi çağdaş araştırmacılar Zemahşerî'nin bu yaklaşımıyla dilbilim kurallarını anlama önceleyen bir tutum sergilediğine işaret ederler. Çünkü kelimeye "Sadaka" anlamını yükleyen şeddeli kıraati değil de "Tasdik" anlamını yükleyen şeddesiz kıraati tercih etmesinde benzer şeyleri birbirine atfetmek kaygısı sezilmektedir. Bk. Harun Abacı, "Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği", (Yayınlanmamış Dr. Tezi), Sakarya Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 2015, s. 100.

582 Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 257.

ise bu sakıncadan mahfuzdur. Her iki kıraatin imkânını savunanlar *akradullahe* cümlesini itiraz cümlesi olarak *müssaddikîn* kelimesinin sıfatı yaparlar. Onlara göre böyle düşünmek, ifadelerin birbiri ile ilişkisi açısından daha önceliklidir. Fakat ilk kıraati tercih edenler bunu kabule yanaşmazlar. Onlara göre *akradû* fiili ilk kelimedeki fiil manasına atfedilmelidir. Zaten el-musaddikîne ifadesi ellezine saddekû / tasdik edenler anlamında olduğu için âyetin anlamı "İnnellezine saddekû ve akradullahe / Tasdik eden ve Allah'a borç verenler" şeklinde açığa çıkmış olmaktadır. Râzî buraya kadar literatürdeki tartışmayı dışarıdan bir gözle aktarsa da bu noktada aynı görüşü dillendiren Zemahşerî'yi, tefsirinden yaptığı iktibas üzerinden eleştiri konusu kılar. Çünkü bu izah, âyetin terkibinde niçin fiil değil de isim kullanıldığının gerekçesini sunamadığı için işkâli gidermekten de uzaktır ona göre. Ayrıca Zemahşerî'nin elif lâmı ism-i mevsul anlamında almasına da karşı çıkar. Kendisi bunun belirlilik (ahd) için kullanıldığını savunur. Bu vasfa sahip belirli, tanımlı bir gurup insandır yani âyetin konusu. Cümlenin asıl yargısına varmadan bu tanımlı gurubun sadakanın en güzel hâli olan karz-ı haseni ifa ettiklerine dikkat çekilmiş, ardından asıl yargı gelmiştir: Verdiklerinin karşılığı kat kat ödenir kendilerine. Râzî'nin âyetle ilgili temas ettiği son mesele ikinci kıraati tercih edenler arasındaki ihtilaftır. Eğer kelimeye "sadaka vermek" anlamını yükleyen okuma biçimi tercih edilirse, bundan vâcip veya nafile yahut da her iki sadaka türünün beraberce anlaşılma imkânı tartışmaya açıktır.[583]

Anlaşıldığı kadarıyla Nîsâbûrî, Râzî'nin aksine, atıf mahallerinin farklılığı konusunda Zemahşerî'nin dilbilimsel kaygılarını paylaşarak harf-i tarife ellezî anlamı yükleyerek ism-i faili fiil anlamında düşünen ve böylece atıf unsurlarını birleştiren yaklaşımı savunmuştur. Fakat bağlamdaki "infak" unsurunu ön plana çıkararak kelimeye sadaka anlamı vermeyi mümkün kılan ikinci kıraati tercih etmesiyle de Zemahşerî ile ayrı düşmüştür. Ayrıca o, Râzî'nin ikinci kıraate bağlı olarak zikrettiği ve fakat görüş bildirmediği tartışmada, ilkinin vücup ikincinin nafile sadakalarla ilgili olduğunu söylemek suretiyle aynı iki şeyin birbirine atfını hoş görmeyen dilbilimsel yaklaşımı da gözetmiştir.

Nîsâbûrî'nin irab tartışmalarında yer yer ana kaynakları Zemahşerî ve Râzî'den sarf-ı nazar ederek süreci Ebü'l-Bekâ (ö. 616/1219) üzerinden takip ettiği görülmektedir. "*Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.*" (el-Bakara 2/180) âyeti örnek olmaya elverişlidir. Râzî detaya girmez, açıklaması şöyledir: Vasiyyet lafzının merfuluğu konusunda iki görüş vardır: (i) Naibü faildir. (ii) Mübtedadır, haberi ise li'l-vâlideyn ifadesidir.[584] Müfessir burada Râzî'nin ifadelerine ilgisizdir; Ebü'l-Bekâ'ya (Ukberî) gider ve onun açıklamalarını bütün hâlde alıntılar. Buna göre Ebü'l-Bekâ'nın dediği şudur: Ahfeş'e göre vasiyyet lafzı mübtedadır; takdiri bir fe harfi ile şartın cevabı konumundadır yani

583 Râzî, *Mefâtîh*, 29: 461-462.
584 Râzî, *Mefâtîh*, 5: 232.

bu, fe'l-vasiyyetü li'l-valideyni şeklinde mübtada ve haberden oluşan cümle cevaptır. Nitekim şairin şu ifadesinde de benzeri bir kullanım söz konusudur:

Men yef'alü'l-hasenâti Allahü yeşkürüha / Kim hayırlar işlerse Allah onların karşılığını verir.

Ahfeş bu ifadeyi başlangıç cümlesi olarak kabul ederken, şart bildiren in terake hayran "Eğer mal bırakırsa" şeklindeki ifadenin cevabı olarak düşünüyordu.[585] Ebü'l-Bekâ bu ayrıntıyı vermez, fakat karşısına koyarak tercih ettiği ikinci görüşe göre şartın cevabı; cümlede daha önce geçen "Vasiyyet size farz kılınmıştır" şeklindeki anlam olabileceği gibi söz konusu yazma / farz kılma ifadesini dikkate almadan, manaca cümlede mevcut, el-îsâü / vasiyet etme anlamı da olabilir. Bu, vasiyyetün kelimesini, kütibe fiili ile ilişkili görüp merfu kabul eden yaklaşıma uygundur ve tercihe de daha şayandır. Nîsâbûrî bu iktibastan sonra cevabın iza ile irtibatlı olabileceği düşüncesini izale etmek için şöyle bir açıklama ekler: izâ edatına gelince, o vasiyyet manasının zarfı konumundadır cevaba ihtiyaç duymaz.[586] Anlaşıldığı kadarıyla Nîsâbûrî, odak tefsirini yetersiz gördüğü yerlerde Râzî'nin görmediği ya da gördüğü hâlde sarf-ı nazar ettiği yahut da Râzî sonrası kaleme alınan eserlerin anlama dönük katkısını tespit ettiyse bunları kendi metnine katma çabası içindedir. Müfessir, dilbilimci kimliğiyle öne çıkan Ebü'l-Bekâ'nın özellikle de irabü'l-Kur'ân sahasındaki birikimini sistematik olarak metne yansıtmış görünmektedir.[587]

Kelimelerin cümle içerisindeki konumları ve bunun nedenine dair araştırmaların tefsirde önemli yer işgal ettiği bilinmektedir. Bu noktada literatürün birbirini oldukça sıkı takip ettiği görülür. Söz gelimi "*Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir…*" (et-Tevbe 9/128) âyetinin tefsirinde Zemahşerî, şedîdün aleyhi -li-kevnihi ba'dan minküm- 'anetüküm / Başınıza bir iş gelmesi -sizden birisi olduğu için- onun ağrına gider, şeklinde açıklamaktadır.[588] Bu tutumuyla Zeccâc[589] ve Vâhidî[590] gibi müfessirleri takip ettiği anlaşılan Zemahşerî harici bir açıklama yapmasa da Nîsâbûrî bu açıklama biçiminde *mâ*nın mastar kabul edildiğini belirtmek ihtiyacı hisseder. Çünkü anılan müfessirlerin âyete yüklediği anlama ancak bu takdirde ulaşmak mümkün olmaktadır. Buna göre anlam "Şâkkun aleyhi anetüküm / sıkıntıya düşmeniz ona ağır gelir." şeklinde açığa çıkmaktadır.[591] Fahreddîn er-Râzî, Ferrâ'dan nakille mâ'nın (mübteda olarak) raf' konumunda olduğunu

585 Bk. Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî, *Meâni'l-Kur'ân,* thk. Hüda Mahmud, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990/1411, 1-2.1: 168.

586 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 488. Karşılaştırma için bk. Ebü'l-Bekâ, *et-Tibyân*, 1: 446-447.

587 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 294; 1: 488; 1: 662; 2: 367 vd.

588 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 235.

589 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2: 477.

590 Bk. Vâhidî, Ebü'l- Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415, 2: 536.

591 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 551.

aktarmakla kifâyet eder.[592] Kurtubî ise, ifadeyi merfû‘ kabul etse de irabta iki ihtimal bulunduğunu söyler. İlkine göre mâ ‘anittüm ifadesi mübteda, ‘azîzün ‘aleyhi tekaddüm etmiş haberdir. Diğer ihtimale göre ‘anittüm yine merfudur ama resule sıfat olan azîz kelimesinin faili olarak. Kurtubî bu görüşün daha doğru olduğu kanaatini paylaşır.[593] Literatürde ‘anittüm ifadesinin haber olduğunu, mâ’nın ism-i mevsul anlamına geldiğini beyan eden görüşler varsa da[594] Ukberî’nin de beyan ettiği üzere ağırlıklı olarak,[595] Kurtubî’nin zikrettiği iki irab vechi üzerinde durulmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla gerek Nîsâbûrî’nin telifte merkez aldığı müfessirlerle gerekse de literatürün kendi arasında oldukça sıkı bir münasebet vardır. Metinler bir taraftan birbirini açımlarken diğer taraftan bir şekilde tedavüle girse bile bazı görüşlerin söz konusu ilişki ağı içerisinde tutunamadığı göze çarpmaktadır.

Bazı durumlarda cümleyi oluşturan unsurların cümledeki konumunu tespit müfessirler için uğraşlı bir iş olmaktadır. Söz gelimi “*Ve-mâ ehleknâ min karyetin illâ ve-lehâ kitabün ma‘lûm* / *Helak ettiğimiz hiçbir ülke yoktur ki hakkında (bizce) bilinen bir yazgı olmasın*. ” (el-Hicr 15/4) âyetinde yer alan “ve lehâ kütabün / onun için bir yazgı vardır.” cümlesinin konumu literatürde etraflı tartışmalara konu olmuştur. Tartışmanın odağında yer alan isimlerden birisi Zemahşerî’dir. O, ifadenin cümlede karye / şehir kelimesinin sıfatı olarak bulunduğunu söyledikten sonra gerekçesini şöyle açıklar: “Aslında kıyasa göre, ve-mâ ehleknâ min karyetin illâ le-hâ münzirûn / “*Biz hiçbir toplumu, kendilerine uyarıcılar gönderip de azabımızla uyarmadıkça helak etmedik*.” (eş-Şuarâ 26/208) âyetinde olduğu üzere araya *vav* harfinin dahil olmaması gerekirdi. Ne var ki sıfatla mevsufun birlikteliğini pekiştirmek üzere böyle kullanılmıştır. Tıpkı hâl kullanımında câenî Zeydün ‘aleyhi sevbün ve câenî Zeydün ve ‘aleyhi sevbün şeklindeki iki kullanımın mümkün olması gibi.”[596] Fakat onun bu ifadeleri İbn Mâlik’in şiddetli muhalefetine konu olmuştur. Öncelikle Ebû Ali el-Fârîsî’den hareketle mâ merartü bi ahadin illâ kâimen illâ ehâke / Senin kardeşin dışında ayakta olan hiç kimseye uğramadım, ifadesinde *kâimen* kelimesinin sıfat olamayacağını söyler. Çünkü mana, ayakta olduğu hâlde uğramadım, şeklindedir. Zaten Fârisî gibi dil bilginleri, illâ edatının sıfat ile mevsuf arasına giremeyeceğini açıkça ortaya koymuşlardır. Doğrusu da budur. Çünkü sıfat ve mevsuf tek bir şey hükmündedirler. Söz konusu cümlede her iki unsur (sıfat ve mevsuf) bir şey hükmündedir, dolayısı ile araya *illâ* getirmek sureti ile hükmün taraflardan biri için olumsuzlanması diğeri için olumlanması ve böylece ayrı ayrı hükümlere konu olmaları olacak şey değildir. Nasıl ki sıla, mevsulü; muzafun ileyh, muzafı açıkladığı için bu unsurların arasına illâ

592 Râzî, *Mefâtîh*, 16: 178.

593 Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân,* thk. Ahmed Berdunî, Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 8: 302.

594 Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 5: 533. Bu görüşlerin ana akım müfessirlerce benimsenmediği göze çarpmaktadır. Bk. Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 3: 103; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 4: 114; Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, 2: 476; Âlûsî, *Rûhü’l-me‘ânî*, 6: 53; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 11: 72.

595 Ukberî, *et-Tibyân fî i‘râbi’l-Kur’ân,* 2: 663.

596 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2: 570.

giremiyorsa sıfat ve mevsuf için de aynı durum geçerlidir. Çünkü illâ edatı sonrası ile birlikte cümle başlangıcı hükmündedir, sıfatsa cümle başlangıcı olmaya elverişli değildir. Ayrıca o, Zemahşerî'nin kemâ yukâlü fi'l-hâli / hâl kullanımında da denildiği gibi, şeklindeki ifadesiyle hâl ile sıfatı mukayese etmesine de ısrarla karşı çıkar. Eleştirileri beş başlık altında toplanabilir. (i) Zemahşerî bu yargısına varırken hâl ile sıfatı mukayese etmiştir. Fakat hâl ile sıfat arasında bu kıyası iptal edecek pek çok fark vardır. (ii) Basralı ve Kûfeli dil bilginleri arasında ortak kabule mazhar olmuş böyle bir yaklaşım bilinmemektedir.[597] (iii) Gerekçelendirmesi geçersizdir. Çünkü vav harfi öncesi ile sonrasını birbirine bağlar ki bu da önce ve sonraki unsurların birbirlerinden ayrı olmasını gerektirir. Bu ise [Zemahşerî'nin iddia ettiği] tekit iddiasına zıt bir durum meydana getirir. Neticede de bunun tekit amaçlı kullanıldığı söylemek doğru olmaz. (iv) İki unsurun arasına vav harfinin girmiş olması bunları birbirinden ayırmıştır. Aksine o olmasa her iki unsur birleşmiş olurdu. Hâl böyleyken, nasıl olur da vav harfinin iki unsurun birlikteliğini pekiştirdiği söylenebilir. (v) Vav harfi sıfatla mevsufun birlikteliğini güçlendirmeye elverişli olsa bile kendisi için en uygun mevki, inne racülen ra'yühû sedîdün le-sa'idün / Görüşü doğru olan adam kesinlikle mutludur, örneğinde görüldüğü üzere bu mevki hâl için uygun olmayan bir mevki olurdu [Vav'ın tekitte bir fonksiyonu olsaydı bu etkisini olsa olsa burada icra ederdi]. Fakat "görüşü doğru" ifadesi sıfat cümlesidir ve hâl olmaya uygun olmadığı için de başına vav gelmesi dil kuralları açısından doğru değildir. [598]

İlgili tartışma, Zemahşerî'nin de dahil olmasıyla, dil kitaplarının sınırlarını aşarak, *Keşşâf* geleneği boyunca takip edilebilecek bir çerçeve kazanmıştır. *Keşşâf* şarihlerinden Kutbuddîn el-Fâlî (ö.712/1312?) de İbn Mâlik (ö. 672/1274) gibi Zemahşerî'nin görüşüne katılmayanlar arasındadır. "Vav harfinin sıfatlar arasına girdiğini biliyoruz ama sıfatla mevsufun arasına değil." diyerek başladığı eleştirisini "Sıfatla hâlin birbirinin dengi olmadığını" söyleyerek sürdürür. Şârihe göre, Zemahşerî hâl sahibi olan (zi'l-hâl) karye kelimesi nekre olduğu için sonrasını sıfat kabul etmeye yönelmişse de şöyle demek mümkündür: Karye kelimesi umumi bir anlama sahip olduğu için [her ne kadar nekre bile olsa] cümlede hâl sahibi olarak bulunması doğrudur. Tîbî'nin de tespit ettiği gibi el-Fâlî bu yaklaşımında Sekkâkî'yi kaynak almaktadır.[599] Nitekim Sekkâkî'ye göre de ve-lehâ kitabun ma'lûm ifadesi hâldir. Bunun karinesi ise karyetin kelimesinin mevsufun hükmünde "Şehirlerden bir şehri" yerini tutan bir anlama sahip olmasıdır. Dolayısı ile sonra gelen kısım sıfat olamaz. Bu öğeyi sıfat kabul etmek hata

---

597 Semîn el-Halebî, Bu konuda İbn Cinnî'nin Zemahşerî'yi öncelediğine ve alandaki otoritesi dolayısı ile kendisine "sahibü'l-i'râb" ünvanı verilen Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'nin de Zemahşerî'yi takip ettiğine dair bir bilgi paylaşır. Bk Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf Ebü'l-Abbas Şihabüddün, *ed-Dürrü'l-masun fî ulûmi'l-Kitabi'l-meknun*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1991/1411, 7: 142.

598 İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah et-Tâî, *Şerhü't-Teshîli'l-fevâid,* thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedvî el-Mahtun, y.y.: Hecr li't-tıbâa ve'n-Neşr, 1990/1410, 2: 301-303.

599 Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 9: 14.

olmasa bile bir yanılgıdır (sehv).[600] Sekkâkî'nin Zemahşerî'ye yanılgı ithamını Nîsâbûrî şöyle gerekçelendirir: Sıfatla mevsufun arasını ayırmak dil kuralları çerçevesinde uygun değildir. Karyetün her ne kadar nekre bir kelime olsa da [nekrenin umumilik ifade ettiği] bu tür yerlerde sonra gelen cümle hâl olabilir. Şayet zi'l-hâl, câenî racülün ve âla ketifi seyfün / Bir adam bana omzunda kılıç olduğu hâlde geldi, örneğinde olduğu üzere salt nekre olarak gelseydi bile aralarının vav ile ayrılmasından dolayı hâl ile sıfatın karışma ihtimali olmazdı. Bu *vav*ın üstüne bir de fazladan bir illâ dahil olur ve zi'l-hâl de [umum ifade ettiği için] mârifeliğe yaklaşmış olursa [artık ifadenin hâl olduğunu söylemekten başka çare kalmaz]. Öyleyse bu ifadenin aslında "Şehirlerden bir şehri (karyeten mine'l-kura) helak etmedik ki.." anlamına geldiği açığa çıkmaktadır.[601]

Keşşâf sonrası bir metin olarak *Mefâtîh*'de Zemahşerî'ye dönük bir itiraz yoksa da Fahreddîn er-Râzî'nin tercihi de ifadenin hâl olmasından yanadır.[602] Ne var ki Beyzâvî'nin tutumu farklıdır, cümlenin illâdan sonraki kısmının karye / şehir kelimesinin sıfatı olduğunu söyler. Beyzâvî'ye göre aslında bu cümlede ve-mâ ehleknâ min karyetin illâ lehâ münzirûn / "*Biz hiçbir toplumu, kendilerine uyarıcılar gönderip de azabımızla uyarmadıkça helak etmedik*." (Şuarâ 26/208) âyetindeki gibi vav olmaması gerekir. Fakat cümledeki sıfat görünüşte hâle benzer olduğu için mevsufla ilişkisini pekiştirmek adına cümleye vav dahil olmuştur.[603] Anılan yaklaşımı ile Zemahşerî'yi takip ettiği anlaşılan Beyzâvî, bu tutumuyla etki alanındaki metinlerde bu görüşün kökleşmesine zemin hazırlamış gibidir. Şihâbüddin el-Hâfâcî (ö. 1069/1659) müfessirlerin çoğunluğunca hâl kabul edilse de nahiv âlimleri ve belâgatçılardan bir gurup ulema ile Zemahşerî, Ebü'l-Bekâ ve Beyzâvî'nin de bu görüşte olduğunu söyler. Ebû Hayyân her ne kadar bu görüşü ilk ortaya atanın Zemahşerî olduğunu hatta Sekkâkî'nin bile bunu bir yanılgı kabul ettiğini söyleyerek Zemahşerî'ye çıkışsa da el-Hâfâcî'ye göre, İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi bir otoritenin bu görüşe meyletmesi ve Siracüddin el-Kazvînî'nin *Keşfü'l-Keşşâf*'ında bu görüşü Kûfeli dil bilginlerinin görüşü olarak takdim etmesi bu görüşün yabana atılacak bir görüş olmadığına yeterli kanıtı sunar. Kaldı ki şarihe göre, âyette vav harfini okumayan İbn Ebî Able (ö. 152/769) kıraati de bu görüşü destekler mahiyettedir. Anlaşıldığı kadarıyla o da Beyzâvî'nin İbn Cinnî, Zemahşerî ve el-Ukberî gibi âlimlerin görüşünü paylaşmasını destekler görünmektedir.[604] Diğer şarih Konevî'ye göre Beyzâvî'nin *vav*ın geliş sebebini açıklamak üzere cümlenin hâl cümlesine benzediğini söylemesi bile gereksizdir. Çünkü sıfatla mevsufun arasına vav harfinin girmesi zaten mümkündür. Bunun Kur'ân'da kullanımı da vardır. Nitekim ve sâminühüm kelbühüm / "*Sekizincileri köpekti.*" (el-Kehf 18/22) cümlesi öncesindeki

600 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 251.
601 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 210.
602 Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 19: 120.
603 Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 3: 206.
604 Hafâcî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, *Haşiyetü'ş-Şihâb ala tefsiri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâzî ve kifâyetü'r-râvî*, Beyrut: Dârü Sadır, 5: 282.

seba‘tün / yedi kelimesinin sıfatıdır ve aralarına vav harfi girmiştir. Bu ifadenin sıfat olma karinesi de hemen öncesindeki ifadelerdir: sâdisühüm kelbühüm ifadesi hamsetün / beş ifadesinin, rabi‘uhüm kelbühüm ifadesi de selâsetünün sıfatıdır. Dolayısıyla Zemahşerî'nin yaptığı gibi daha sözün başında kestirmeden vav harfinin sıfatla mevsufun bağlantısını güçlendirmek üzere cümleye dahil olduğunu söylemek gerek.[605]

Anlaşıldığı kadarıyla tartışmanın kaynağı zi'l-hâlin nekreliği ve cümlenin ikinci unsuruna vav bitişmesiyle, aslında sadece vav da değil, İbn Mâlik'in önceki dönem dil bilginlerinden hareketle savunduğu gibi illâ başta olmak üzere herhangi bir fasıla girip girmeyeceği ile ilgilidir. Dil kuralları açısından zi'l-hâlin mârife olması gereği[606] ortadayken İbn Cinnî, Zemahşerî ve Beyzâvî gibi âlimler nekre olan karye kelimesini hâl sahibi olmaya elverişli görmedikleri için sıfat olarak kabul ettiler. Fakat bu kabul sıfatla mevsuf arasına harici bir unsurun girip giremeyeceği problemini doğurdu. İfadeyi mevsuf değil de hâl sahibi kabul eden ulema, ikinci cümlenin başındaki *vav*ın hâl cümlesinin başında bulunan *vav* olduğunu zaten sıfatla mevsuf arasına böyle harici bir unsurun giremeyeceğini söylediler. Bu durumda aşmaları gereken problem görünüşte nekre olan karye kelimesinin nasıl olup da zi'l-hal olabileceğiydi. Anlaşılan o ki, nefy siyakında gelen bu gibi nekreler umum ifade etmekle nekrelikten çıkmaktadırlar, şeklindeki yaklaşımıyla Sekkâkî bu probleme bir çözüm getirmiştir. Literatürde her iki görüşün de temsilcilerini bulmak mümkündür. Geleneğin tespit ettiği irab tercihlerini derlediği eserinde Semin el-Halebî, ifadenin hâl olma ihtimalini daha güçlü bulsa da iki ihtimale daha yer verir. Bunlardan birisi vav harfinin sıfatı tekit için geldiğini ileri süren Zemahşerî'nin yaklaşımıdır. Diğeri ise Ebû Able'nin *vav*sız kıraatinden destek alarak harfin zaid olduğunu iddia eden görüştür.[607] Zemahşerî sonrası neredeyse tüm tefsir ve haşiyelerin muhteva yoğunlukları ölçüsünde dahil olduğu bu tartışmanın hülasasını Âlûsî aktarmış görünür. İki tarafın delillerini birlikte serdeden müfessir, tercihini ifadenin hâl olmasından yana kullanmıştır.[608]

Bazen nazmın hâlihazırdaki dizgisi izaha gereksinim göstermektedir. Böylesi yerler genelde cümle unsurlarının tayininde farklı yaklaşımlara konu olmuş ve gramatik olarak ifadelerin doğru anlaşılabilmesi adına takdiri birtakım lafızların cümleye eşlik ettiği düşünülmüştür. Nîsâbûrî de bu tür yerlerde gerekli dilbilimsel izahı yapar. Söz gelimi "*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun*." (en-Nûr 24/2) âyetinde ez-zâniyetü ve'z-zânî kelimelerinin cümledeki konumuna ve

---

605 Konevî, Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-Beyzâvî,* thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 11: 120.

606 Arap dilbilgisi kitaplarında çok nadir durumlar dışında zi'l-hâlin mârife olması gereğinden bahsedilmiştir. Bk. Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Hem'ü'l-hevami fî şerhi Cem'i'l-cevami*, thk. Abdülhumeyd Hindavî, Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2: 303.

607 Bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masun,* s. 7: 141.

608 Âlûsî, *Ruhü'l-meânî,* 7: 257.

devamındaki ifadelerle birlikte dizgenin anlaşılmasına dair literatürde farklı izah denemeleri vardır. Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi kadim dilciler bu ifadelerin mübteda olarak merfu', haberin ise mahzuf olduğunu söylerler. Yaklaşımlarına göre ifadenin yerli yerince anlaşılması için bir muzaf takdirine de ihtiyaç vardır. Bu doğrultuda nazmın aslı şöyledir: Fî-mâ furida aleyküm celdü'z-zâniyeti ve'z-zânî / zina eden erkekle kadına vurulacak sopa size farz kılınan hususlardandır yahut da fî-mâ yütlâ aleyküm hükmü'z-zâniyeti ve'z-zânî / size okunanlar arasında zinakâr kadın ve erkeğin hükmü de vardır. Farklı dil âlimleri[609] ifadenin mübteda olduğu kanaatinde seleflerine ortak olsalar da haberin takdiri olmadığını söyleyerek, feclidû / vurun ifadesini haber kabul ederler. Haberin başında yer alan fâ harfi cümlenin ihtiva ettiği şart anlamı dolayısıyladır. Çünkü ez-zâniyetü ve'z-zânî kelimelerinin başındaki el takısı, ism-i mevsul anlamındadır ve şart yerine kullanılır. Bu kabule göre cümle şu anlama gelmektedir: elletî zenet ve'llezi zenâ fe'clidû / kadın ve erkeğe zina ettikleri takdirde vurun.[610] Müfessir son olarak kelimeleri nasb kabul eden okuyuşa temas eder. Bu yaklaşım, ifadenin zahirinden anlaşılabilecek bir fiilin mefulü olarak kelimelerin nasb olduğunu kabul eder.[611] Nîsâbûrî'nin ifadenin gramatik açıdan tahliline dair söyledikleri bu kadarla sınırlıdır. Çağdaşı Ebû Hayyân ise Sîbeveyhi ile diğer dilciler arasındaki ihtilafın dilsel kökenine işaret etmeden geçmez. Buna göre kıraat ulemasının tamamı kelimeleri ötreli şekilde okumuştur, bunda problem yoktur. Ne var ki Sîbeveyhi haberi mahzuf kabul etmekle diğer dilcilerden ayrılmıştır. Diğerlerinin haber kabul ettiği fe'clidû ifadesi ona göre takdiri ifadede yer alan hükmün beyanı yerini tutan bir kelimedir. Zemahşerî'nin de uygun gördüğü yaklaşım ise Ferrâ, Müberred ve Zeccâc gibi dil bilginlerinin benimsediği, fe'clidû ifadesini haber kabul eden görüştür. Sîbeveyhi'ye göre haberinin başına fâ bitişen mübtedanın şart edatını lafzen yahut takdiren kabul eden bir mevsûle olması gerekir, ism-i fail ve ism-i mefullerin ise başına şart edatı alması dil açısından mümkün değildir. Fakat anılan âlimler böyle bir şartın kabulüne yanaşmadıkları için ez-zâniye ve ez-zânî ism-i faillerine şart anlamı yükleyerek haberlerinin başına fâ'nın geldiğini söylemişlerdir. Ebû hayyan iki görüşün tafsilatlıca ele alınması ve tercihin dilbilim literatürüne havale edilmesi kanaatini paylaşarak konuyu noktalar.[612] Dilbilimsel izahlarının derinliği ile bilinen bir müfessir olarak Ebû Hayyân'ın zikredilen son yaklaşımı, dilbilim-tefsir ilişkisi adına değerlendirmeyi hak eder.

609 Bahsi geçenler Ferrâ, Müberred ve Zeccâc gibi dil bilginleridir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît,* 8: 6.

610 Fahreddîn er-Râzî, ism-i mevsullerdeki şart anlamını men zenâ feclidûhu / her kim zina ederse vurun örneğiyle izah eder. Anlam bu yaklaşım gözetilerek verilmiştir. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 23: 302.

611 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 141. Kurtubî, bu kıraatin Sîbeveyhi nezdinde cumhurun okuyuşu olan merfu' kıraatten tercihe daha şayan bulunduğunu, çünkü bu ifadenin ona göre zeyden idrib / Vur Zeyd'e anlamına geldiğini aktarır. Bk. Kurtubî, *el-Câmi',* 12: 159.

612 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît,* 8: 6-7.

Bir mamulde iki amilin etki ihtimali söz konusu olduğunda hangisinin işlevsel kılınacağı Basra ve Kûfe dil mektepleri arasında ihtilaflı bir konudur.[613] Bazı âyetler bu tartışmanın odağında yer aldığı için müfessirler de tefsirin kaldırabileceği yoğunlukta bu ihtilafı tefsire taşıdılar. Nîsâbûrî, "*Kitabı sağından verilen; 'Alın, kitabımı okuyun…' der*." (el-Hâkka 69/19) âyetinde *hâümukrau kitâbiyeh* ifadesinde mefulü nasb eden fiilde ihtilaf edildiğini söyler. Buna göre Basralı dilciler kelimeye yakın olan fiilin işlevsel olacağını Kûfelilerse başta geldiği için ilk fiilin etkili olması gerektiğini savunurlar. Kûfeli dil bilginleri ifadenin aslının *hâüm kitâbî ikraû kitabî* olduğunu fakat ikinci kitâbî ifadesi birinciye zaten delalet ettiği için ilkinin ifadeden düşürüldüğünü iddia ederler. Basralı dilciler buna karşı çıkarak, eğer böyle olsaydı ilk ifadenin yerinde kalması ve ikinci fiilden sonra ona dönen bir zamir kullanılması gerekirdi, çünkü bu gibi durumlarda dilde tercihe şayan olan, düşürülen ifadeye delalet etmesi için mefulün hazfedilip onun yerine zamir kullanılması (hâüm kitabî ikraûhu) olduğunu söylediler. Kûfeliler ise *ve'zzâkirînellahe kesîran ve'z-zâkirât / "Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar…"*[614] âyetindeki gibi ifadenin zahirinin zamir kullanmayı gereksiz hâle getirdiği kullanımların olabileceğini söyleyerek bu iddiayı karşılamaya çalışırlar.[615]

Râzî'ye göre bir kelimede iki amil birleştiğinde yakın olanın dikkate alınması zaten ittifakla câizdir. Problem uzaktaki amilin etkisinde açığa çıkar. O, Basralıların "Eğer uzak amil de amel etmiş olsaydı ibarenin *hâüm kitabiyeh ikraûhu* şeklinde olması gerekirdi fakat *atûnî üfriğ aleyhi kıtran* / *Bana erimiş bakır getirin de üzerine dökeyim*[616] ifadesinde de görüldüğü üzere böyle olmamıştır." şeklindeki çıkarımlarını yetersiz görür. Çünkü bu âyet olsa olsa kendisinde yakın amilin amel ettiğinin pratiğini verir. Oysa mesele uzak amilin ameli meselesidir. Delil sundukları âyetin ise buna gönderimi yoktur.[617] Kaldı ki bu âyette, *ve'z-zâkirinallahe ve'z-zâkirât / Allah'ı çok zikreden erkekler ve Allah'ı çok zikreden kadınlar* (el-Ahzâb 33/35) ifadesindeki gibi zamirin hazfedilmesi de düşünülebilir.[618] Ayrıca Küfe okulu mensupları ilk amilin varlıkça ikinci amili önceliğine dikkat çekerler. Her amil mamul ister, ortada amil varsa mamul de olmalıdır. Burada kelimenin, varlıkça önce bulunan birinci amilin etkisine açılması

---

613 Bu ihtilaf ve tarafların delillerinin mukayeseli tartışması için bk. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâili'l-hilaf beyne'n-nahviyyin: el-Basriyyin el-Kûfiyyin*, 1: 71-80.

614 İfadenin asılının ve'z-zâkirinalla ve'z-zakiratihi olduğu söylenmiştir. Buna rağmen bu zamirin kullanılmamış olması Kufeli dil bilginlerince kendilerini destekleyen bir argümandır.

615 Nîsâbûrî, *Gârâib*, 6: 348-349.

616 Âtûnî üfriğ aleyhi kıtran ifadesinde meful almaya namzet iki fiil vardır. Âtûnî / bana getirin ve üfriğ / üfleyeyim fiillerinin her ikisi de kıtran kelimesini nesnesi kılabilir gözükmektedir. Fakat Basra dil okulu mensupları ilki için bunun mümkün olmadığını söylerler. Aksi hâlde âtûnî kıtran üfriğhu aleyhi demek gerekirdi. Cenâb-ı Hak ifadeyi bu şekilde kullanmadığına göre, üfriğ fiilinin en yakın amil olarak kelimeyi kendisine nesne aldığı anlaşılır. Basralı dilciler üzerinde durduğumuz âyetle anılan âyeti, bir nesnede iki fiilin etki ihtimali olduğunda en yakın olanın işlevsel kılınması gerektiği kabullerine delil olarak zikretmektedirler. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 1: 65.

617 Râzî, *Mefâtîh*, 30: 627.

618 İfadenin aslı ve'z-zâkirinallahe ve'z-zâkirâtihi şeklinde olduğu söylenmiştir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 539; İbn Atiyye, *el-Muhaarrarü'l-veciz*, 4: 385.

gerekir. Çünkü ikinci amil bu kelime ile birincisinin mamulü olarak karşılaşmıştır. Bir hükümde iki illetin etkisi asla söz konusu olamayacağı için ikinci amilin kelimede amel edeceğini düşünmek imkânsızdır.[619] Fahreddîn er-Râzî aynı konuyu başka bağlamda tartışırken şu cümleleri kurar: Birinci fiil mamulü üzerinde bu amele mâni bir şey yokken bulmuş ve kaçınılmaz olarak amelini gerçekleştirmiştir. İkinci fiilin bu mamulle irtibatı birincisi onda amel ettikten sonradır. Dolayısıyla birinci fiilin ameli o kelime üzerinde ikinci fiilin ameline engel olmuştur. Ameli önünde bir engel olmayan amili bu engele sahip amil üzerine takdim gereği herkesçe bilinir.[620] Râzî'nin daha detaylıca tartıştığı meselede Nîsâbûrî meselenin tafsilatını ilgili alana bırakarak çerçeveyi dar tutsa da literatürdeki tartışmayı ana hatlarıyla aktarmış görünür. Tarafların delilleri bağlamında meseleyi arz etse de en son Kûfelilerin cevaplarını zikretmesindeki tavrıyla Râzî'yle benzer bir yerde durduğunu söylemek mümkündür. Müfessirin ekoller üstü bir duruşu varsa da bu meselde ibre Kûfe ekolüne meyletmiş gibidir.

Bazen dizgide sonra gelen bir unsurun önceki unsurlardan hangisi ile ilişkili olduğu (müteallak) derinlikli tartışmalara hatta bazen ekol ihtilaflarına konu olabilmiştir. Söz gelimi "…*Onlara, kendileri hakkında tesirli söz söyle*." (en-Nisa 4/63) âyetinde yer alan *fî enfüsihim* ifadesinin ilişkili olduğu ifade dil bilginleri arasında ihtilaflıdır. Basra ve Kufe dil okullarına uzanan bu ihtilaf anlam üzerinde de etkilidir. Zemahşerî'nin ilk sırada yer verdiği tercihe göre ifade *belîgan* kelimesi ile ilişkilidir. Buna göre anlam "Onlara yüreklerine işleyecek söz söyle." şeklindedir. Bu tercih Basra ekolüne mensup dil bilginlerine göre hatalıdır. Yaklaşımlarına göre *kavl* kelimesinin sıfatı olan *belîgan* kelimesinin kendinden önce geçen bir kelime üzerinde amel etmesi söz konusu olamaz. Bu sebeple onlar ifadenin, başta yer alan *kul* fiiline bağlı olduğunu düşünürler. Bu durumda anlam, *fî ma'nâ enfüsühim* takdiriyle "Onlara, kendileri hakkında tesirli söz söyle." şeklinde olmaktadır. [621] Râzî, bu ifadenin konumlandırılmasında kendinden önceki literal mirastan bağımsız görünür. O, dil ekollerinin farklı yaklaşım gösterdiği bu irab tercihlerinin tefsir tarihini bütünüyle etkilediğine kanidir. Şöyle der: "Tefsirlere bakan, eski-yeni müfessirlerin bu ifadeyi konumlandırmakta ne denli sıkıntı yaşadıklarını görür." Oysa ki müfessire göre bu tartışmalara hiç gerek yoktur, çünkü âyetin nazmı tam olması gerektiği gibidir (muntazamun hasenü'l-ittisak). Bu sebeple de hazfe yahut takdim-tehire gitmek yersizdir.[622] Takip ettiği temel iki metinden farklı bir tavır sergileyen Nîsâbûrî, Zemahşerî ile benzer ihtimalleri sıralasa da Basra ekolünce kanıksanmış görünen, fiil dışındaki amillere mamullerinin tekaddüm edemeyeceği anlayışı doğrultusunda ifadede takdim-tehir olduğunu söyler. Buna göre dizgi

619 Râzî, *Mefâtîh*, 30: 628.
620 Râzî, *Mefâtîh*, 1: 65.
621 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 527.
622 Râzî, *Mefâtîh*, 10: 123.

kul lehum kavlen belîgan fî enfüsühim şeklindedir. Bu yaklaşım Zemahşerî'nin ilk sırada verdiği anlamla aynı olsa da Basra'lı dilcilerin kaygısı bertaraf edilmiş olmaktadır.[623]

Müteahhirûn Dönemi tefsir yazıcılığında çok zaman lügavi tercihlerle kelâmi kabuller arasında sıkı irtibat vardır. Söz gelimi "*De ki: 'Size Allah'ın hazineleri elimdedir, demiyorum; gaybı da bilmiyorum; size, ben meleğim demiyorum, ben ancak bana vahyolunana uyuyorum.' De ki: 'Görenle görmeyen bir midir? Düşünmüyor musunuz*?"" (el-En'âm 6/50) âyetiyle ilgili olarak Zemahşerî, *ve-lâ a'lemü'l-gayb/gaybı da bilmiyorum* ifadesinin *'indî hazâinullah/Allah'ın hazineleri elimdedir* ifadesine atfen mansup olduğunu ifade eder. Buna göre anlam "Ne Allah'ın hazinelerinin elimde olduğunu söylüyorum ne de gaybı bildiğimi." şeklindedir.[624] Râzî âyet bağlamında kelâm ağırlıklı tartışmalar yürütse de Zemahşerî'nin atıf mahalli tercihine dönük bir itirazı yoktur.[625] Nîsâbûrî'nin tutumu ise farklıdır. Zemahşerî'nin bu tercihini aktardıktan sonra şöyle der: "Ben bu ifadenin *lâ ekûlü/demiyorum* ifadesine de atfedilebileceğini, anlamınsa 'De ki gaybı bilmiyorum.' şeklinde olacağını söylüyorum." Müfessirin bu tercihi daha sonra dillendireceği bir çıkarıma kapı aralamaya matuftur, bunun imkânlarını kullanarak söylemek istedikleri var gibidir. Nîsâbûrî'ye göre bu dizgide olumsuzlanan yalnızca gayb bilgisidir, bunun bilgisi Cenâb-ı Hakk'a aittir. Fakat Allah'ın hazinelerine sahiplik ve melek olmaklık konularında durum böyle değildir, her ne kadar doğrudan açık etmese de Hz. Peygamber de bunlardan pay (makâmât) sahibi olabilir.[626]

Ebû Hayyân Zemahşerî'nin görüşünü aynıyla aktardıktan sonra Nîsâbûrî'nin tercih ettiği atıf mahallini daha güçlü bir ihtimal olarak savunur. Hz. Peygamber'in zikrettiği bu üç hususun hepsi "*De ki"* hitabıyla ilişkilidir fakat dikkat edilirse âyetin nazmı farklıdır. Her üç ifade de *de ki* emriyle ilişkili olmakla birlikte, "Allah'ın hazinelerinin yanımda olduğunu söylemiyorum." ve "Melek olduğumu da söylemiyorum." ifadelerinde olumsuzlanan hususlar lâ-ekûlü/demiyorum ki ifadesinin ardından zikredilmişken lâ-a'lemü'l-gayb/gaybı da bilmiyorum ifadesi doğrudan dillendirilmiştir. Hatırlanacağı üzere Nîsâbûrî, buna özel bir anlam yükleyerek gayb dışındaki alanlarda Hz. Peygamber'in pay sahibi olmasını muhtemel görmüştü. Ebû Hayyân'a göre muhataplar rızıklarının Hz. Peygamber nezdinde olmadığını ve içlerinde doğup büyüyen bir insan olarak onun melek taifesinden olmadığını zaten çok iyi bilmekteydiler. Bu sebeple nefye konu edilen böyle bir şeyin iddiasıdır, yoksa bizatihi onun melek oluşu ve kulların rızıklarına sahip oluşu nefyedilmemiştir. Fakat gayb konusu böyle değildir. İnsanın bu konuda bilgi iddiası her zaman var olmuştur. Arap toplumu da günlük yaşantılarını kâhin, falcı ve müneccimlerle beraberce sürdürdüklerinden bu iddianın yabancısı değildiler. Onların bu inancı

623 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 439.
624 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2: 26.
625 Râzî, *Mefâtîh,* 12: 538.
626 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 81.

karşısında Hz. Peygamber bu alana dair bilgi iddiasıyla onlara karşı üstünlük sağlayabilirdi fakat âyet bu imkânı iptal ederek, onun pür kulluk ve yoksunluk tarafını ön plana çıkarmış ve ona "Ben gaybı bilmem." dedirtmiştir.[627] Anlaşıldığı kadarıyla Nîsâbûrî'nin yaptığı bu çıkarımın gerekçesini bize Ebû Hayyân sunmuş olmaktadır. Fakat müfessirlerin bu görüşü genel geçer değildir, Zemahşerî'nin tercihi de literatürde taraftar bulmuştur. Beyzâvî, "Gaybı da bilmem." ifadesinin kavlin mekulü olduğunu söylemekle yetinmiştir. İbarede, "De ki ve demiyorum" şeklinde iki kavil olmasından hareketle Beyzâvî'nin kastının kapalı olduğu ileri sürülmüşse de şarihler onu Zemahşerî çizgisine çekmek eğilimindedirler.[628] Bunda Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* yorumu da pay sahibi olmalıdır. Çünkü Teftâzânî'ye göre bu bağlamda Hz. Peygamber'in "Ben gaybı bilmiyorum." demesinin bir anlamı yoktur. Bu anlam "Ben gaybı bildiğimi de söylemiyorum." yargısında açığa çıkar ve böylece Allah'ın hazinelerini ve gayb bilgisini kendisinden nefyetmesiyle uluhiyete ilişkin iddiasından, "Melek olduğumu da söylemiyorum." şeklindeki son ifadesiyle de meleklik iddiasından kendisini soyutlamış olur.[629] Beyzâvî şarihlerinden Konevî de Hafâcî gibi ifadenin her iki kaville ilişkisini muhtemel görse de doğrudan, müfessirin kastının bu ikinci yaklaşım olduğunu, söyler; böylesi maksada daha uygundur. Kaldı ki bu ifade *de ki* emriyle ilişkili düşünülse de Hz. Peygamber Aleyhisselâmın gayb bilgisini kendinden nefyetmesi bunun iddiasını da nefyetmeyi zaten içkin olacağı için netice değişmez.[630]

Aslında bu tartışma ifadelerin atıf mahalleri çerçevesinde yürüyen lügavi bir tartışma gibi görünse bile müfessirler kelâmi saiklerle hareket ediyor gibidir. Nitekim, Nîsâbûrî'nin beşerin melek olmaklığına kapı aralamasına karşın Zemahşerî'nin bu iddiayı ilâh olmakla eşit düzlemde görmesi literatür boyunca tartışılmıştır. *el-Keşşâf* müellifi âyetin meleklerin insan karşısındaki üstünlüğünü ima eden tarafıyla yakından ilgilenmiştir. O, beşerin meleklik iddiasının tıpkı uluhiyet iddiası gibi *muhal* olduğunu ve yaratılmışların en şereflilerinin melekler olduğunu savunur.[631] Onun melek ve insan arasındaki efdaliyyet meselesinde söyledikleri, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki ihtilafla ilişkili olarak literatür boyunca tartışılmıştır. İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin ilâhlık ve meleklik iddiasına aynı hükmü vermesini yadırgar. İlâhlık iddiasının muhal oluşu müsellemse de meleklik iddiasının bununla akli hüküm açısından aynı düzlemde ele alınması yanlıştır. Ona göre kudret-i ilâhî bir beşeri peygamber yaptığı gibi bir beşeri melek de yapabilir. Çünkü cevherler benzer özelliktedirler. Bazılarında mevcut

627 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4: 518-19.

628 Bk. Şihâbeddîn Hafâcî, *'İnâyetü'l-Kâdî*, 4: 64.

629 Teftâzânî, Sadeddin Mahmûd b. Ömer, *Hâşiyetü't-Teftâzânî alâ tefsîri'l-Keşşâf*, thk. Muhammed Fâzıl Geylânî el-Hasenî el-Hüseynî et-Teylânî el-Cemezrakî. İstanbul: Merkezu Geylânî li'l-Buhûsi'l-İlmiyye [Geylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi], 1-7, 2021/1443, 3: 399.

630 Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-Beyzâvî*, 8: 107-108

631 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 26.

özelliklerin hepsinde var olabileceğini düşünmemizin önünde bir engel yoktur.[632] Dolayısıyla da meleği melek yapan özellikler her ne ise onların insanda yaratılmasıyla insanın melekleşmesi yahut bunun aksi mümkündür[633] İbnü'l-Müneyyir bu görüşünde yalnız değildir. Tîbî'nin, diğer bir *el-Keşşâf* şarihi Alemüddîn el-İrâkî'den aktardığına göre "…*Rabbiniz size bu ağacı, sırf melek olmamanız veya burada ebediyen kalmamanız için yasakladı*." (el-'Arâf 7/20) âyeti Hz. Adem'in melek olmak isteğiyle o meyveden tattığını açıkça ortaya koyar yani o bu işi melek olmayı isteyerek yapmıştır. Eğer bu, Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi imkânsız *(müstahil)* olsaydı bir peygamber bunu iste(ye)mezdi.[634] Zemahşerî'nin bu yaklaşımı Beyzâvî tarafından sahiplenildiği için tartışma Beyzâvî şarihlerince de sürdürülmüştür. Konevî tartışmanın felsefi arka plandan beslendiğini ima edercesine nazarî gelenekte iki meslek olduğunu aktararak girer konuya. İlk mesleğe göre, cisimlerin kendisinden meydana geldiği *cevher-i ferdin* mahiyetleri farklıdır; dolayısıyla beşer formu (suret) melek formunu kabul edemez. Diğer mesleğe göre, cevherler benzerdir (el-cevâhiru mütemâsiletün). Bazılarında var olan özelliklerin hepsi için düşünülmesi mümkündür. Bu da beşer ile meleğin (bulundukları varlık formlarında) zıt niteliklerle birbirlerinden ayrıldıkları için beşerin doğrudan melek olması değil meleğe dönüşmesi anlamına gelir. Konevî'ye göre bu dönüşümü mümkün görmeyen Beyzâvî ilk gurup düşünürlerle aynı kanaati paylaşır.[635]

Nazmın yerleşik dilbilim kurallarıyla bağdaşık durmadığı yerlerde müfessir, olası istifhamların önüne geçmek için açıklamalar yapar. Söz gelimi "züyyine li'llezine keferü'l-hayâtü'd-dünya / *Dünya hayatı kâfirlere süslü gösterildi*." (el-Bakara 2/212) âyetinde fiil eril formda kullanılmıştır, oysa öznesi el-hayat dişildir. Müfessir özne ile yüklem arasındaki bu uyumsuzluk üzerine şunları söyler: (i) el-Hayat, el-ihya yani hayat verme anlamındadır. (ii) Fiil ile fail arasına cümlenin başka bir unsuru girmiştir. (iii) el-Hayat mastarı her ne kadar lafzen dişil olsa da gerçek dişil kelimelerden değildir.[636] Müfessirin fiil-fail uyumu konusundaki bu açıklamalarını aynıyla nahiv kitaplarında bulmak mümkündür.[637] Râzî her bir görüşü sahibine nispetle aktarmaktadır. Buna göre ilk görüş Ferrâ'ya aittir, bu yaklaşıma göre böylesi yerlerde fiil anlam gözetilerek eril formda kullanılabileceği gibi lafzın formu dikkate alınarak dişil de kullanılabilir. "Femen câehû mev'izatün min Rabbihî… / "*Her kime Rabbinden bir öğüt gelir de*…" (el-Bakara 2/275) ve "Ve ehazellezine zalemû es-Sayhatü / "*Zulmedenleri o korkunç çığlık yakalayıverdi*." (Hûd 11/67) gibi âyetlerde de durum benzerdir. Fiilin dişil öznesinden ayrıldığında eril formda

632 Bu yaklaşım zıt nitelikler aldığı hâlde kendisi aynı kalan Aristocu cevher anlayışına uygundur. Detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Cevher", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cevher (29.05.2023).

633 İbnü'l-Müneyyir, *el-Keşşâf (Haşiyesinde),* 2: 25.

634 Tîbî, *Fütûhü'l-gayb,* 6: 96.

635 Konevî, *Hâşiye,* 8: 109.

636 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 583-84.

637 İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf, *Şerhü Katri'n-nedâ ve belli's-sedâ*, thk. Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî, Dımaşk: Mektebetü Dârü'l-Fecr, 1422/2001, s. 273.

gelmesinin dilsel açıdan daha güzel olduğunu söyleyen ikinci görüş İbnü'l-Enbârî'ye aittir. Son görüşün sahibi Zeccâc'tır. Bu yaklaşıma göre el-hayat kelimesi her ne kadar dişil olsa da imraetün (kadın) racül (adam); nâkatün (dişi deve) cemelün (erkek deve) kelimelerindeki gibi karşılığında eril bir kelimenin olmadığı kelimelerdendir. Bu açıdan da hakiki dişil değildir. Bu gibi yerlerde fiil eril kullanılabilir.[638]

Kur'ân-ı Kerîm'in kullanımında aynı durumu ifade eder görünen farklı yerlerde farklı kelimeler tercih edilebilmiştir. Bu tür kullanımlar, müfessirlerin birtakım anlamlar yükleyerek üzerinde durdukları bir mesele teşkil etmiştir. Söz gelimi, "*Size bir iyilik gelirse bu onları üzer, ama başınıza bir kötülük gelse buna sevinirler*…" (Âl-i İmrân 3/120) âyetinde "iyilik gelirse" ve "kötülük gelirse" şeklindeki tercüme edilen ifadelerde iki ayrı fiil kullanılmıştır. Zemahşerî ifadenin ilk kısmında yer alan in temsesküm/ size gelirse fiilinin, ifadenin ikinci kısmındaki in tusibküm / size gelirse, isabet ederse ifadesiyle aynı anlama geldiğini, burada dokunmak anlamındaki *mess* kelimesinin isabet etmekten kinaye olduğunu iddia eder.[639] Fahreddîn er-Râzî mess'in aslında bir şeye elle dokunmak anlamına geldiğini fakat sonraları bir şeye ulaşan (onunla teması olan) her bir şey için kullanılır olduğunu söylemekle iktifa etmiş, Zemahşerî'nin kelimeye isabet etme anlamı yüklediğini de ayrıca haber vermiş fakat buna dönük bir itirazda bulunmamıştır.[640] Nîsâbûrî ise Zemahşerî'nin bu yaklaşımını aktarsa da onunla aynı görüşte değildir, şöyle der: "Sanki *mess* ifadesi isabete göre daha hafif, kolay bir şeye işaret eder." Müfessiri böyle düşünmeye sevk eden, âyetin inkârcıların inananlar karşısında ne kötü duygulara sahip olduklarını beyan sadedinde gelmiş olmasıdır. Çünkü, ortada şiddetli bir nefret yoksa az bir iyilik haset konusu ol(a)maz ona göre. Yine nefret çok azgın değilse başa gelen büyük felaketler kin ve nefreti unutturur. Bu kimselerin her iki durumda da (az bir nimete haset ve büyük musibete sevinç) inananlar için hissettikleri anormal duygular kin ve öfkede ne denli şiddetli olduklarını açığa çıkarır, müfessir böyle düşünmektedir.[641] İbnü'l-Müneyyir de Zemahşerî'nin ifadelerine açıklık getirmek isteyenlerdendir, şöyle der: "*Mess*in isabete göre etkisi daha azdır, bir bakıma o, isabetin en hafif derecesidir. Sanki şöyle denmiş gibidir: size en küçük bir iyilik dokunacak (isabet) olsa, üzülür ve bundan dolayı size haset ederler; başınıza son haddine varan, hatta insanların başına kötü şeyler gelmesine sevinen insanların dahi karalar bağlayacağı türden, bir sıkıntı gelse size acımaz, bu hâlinizde bile size duydukları hasetlerinden geri durmaz, hatta bundan sevinç duyarlar."[642] İbnü'l-Müneyyir değinmese de kelimelere bu anlamı yüklemenin nahvî birtakım sonuçları da vardır. Nîsâbûrî'ye göre eğer dokunan iyilik az ama kötülük hat safhadaysa hasenetün kelimesindeki tenvin azlık (li't-taklil)

638 Râzî, *Mefâtîh*, 6: 367.
639 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 407-408.
640 Râzî, *Mefâtîh*, 8: 343.
641 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 245.
642 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 407.

seyyietün kelimesinde ise çokluk (li't-ta'zîm) bildirir.[643] Anlaşıldığı kadarıyla *el-Keşşâf* bu konuda sonraki literatürü şöyle ya da böyle domine etmiş, kimi müfessirler onaylamak kimileri de itiraz suretiyle bir tavır takınmışlar ve bu tartışmaların birtakım gramatik çıktıları olmuştur.

Bazen bir edatın anlamı literatürde uzun uzadıya tartışılmıştır. Söz gelimi "*Bu Kur'ân, Allah'tan (indirilmiş olup) başkası tarafından uydurulmamıştır…*" (Yûnus 10/37) âyetinde en-yüfterâ "uydurulmuş" karşılığı verilen kelimenin başındaki *en* edatı böyledir. Fahreddîn er-Râzî'ye göre bu ifadedeki edat mastar olarak (en-i mastariye) kabul edilirse mâ-kâne hâza'l-Kur'ânü iftirâen min dûnillah anlamına gelir. İkinci bir ihtimale göre *en* edatı *lâm* anlamındadır. Bu durumda ifade mâ-kâne hâza'l-Kur'ânü li-yüfterâ mindûnillah makamındadır. Ve-mâ kâne'l-mü'minûne li-yenfirû kâffeten / "*Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir...*" (Tevbe 9/122) âyetinde de benzeri bir kullanım vardır, ifade "Bunu yapmamaları gerekir." anlamındadır. Buna göre konumuz olan âyetteki ifadenin anlamı şu şekildedir: Kur'ân; uydurulup da Allah'a nispet edilecek özellikte değildir, çünkü bunu uyduracak olan sonuçta bir beşerdir, Kur'ân ise mu'cizdir, (her açıdan) insanın takatini aşan bir mahiyettedir.[644] Nîsâbûrî'nin yaklaşımı Râzî ile oldukça benzerdir. Buna göre *en* edatı mastar kabul edildiğinde ifade "Kur'ân Allah'tan başkası tarafından uydurulmuş (iftirâen) değildir." anlamına gelir. Diğer mümkün anlamsa "Onun için uydurulma diye bir şey söz konusu olamaz, bu ona yaraşır şey değildir." şeklindedir. Müfessir bu ikinci anlamı mümkün kılanın en edatını lâm manasında kabul etmek olduğunu söyler.[645] Fakat bu yaklaşım Ebû Hayyân'ın eleştirisine konu olmuştur. Ona göre *en-yüfterâ* ifadesi *iftirâen zâ-iftirâin* (pür iftira)[646] yahut müfteran (uydurulmuş) anlamındadır, cümledeki konumu itibarıyla da *kâne*nin haberidir. O, bu ifadedeki en edatının, mâ-kâne zeydün li-yef'ale / Zeyd bunu asla yapmaz, kullanımında inkâr ifade eden *lâm*dan (lâm-ı cühûd) sonra geldiği kabul edilen fakat cümlede açığa çıkmayan (muzmar) *en* olduğunu söyleyen nahivcilere karşı çıkar. Bu kabule göre *lâm* harfi hazfedilmiş, *en* açığa çıkmıştır, çünkü bu *lâm* ve *en* daima ardışıktırlar, fakat ifadede *lâm* olduğunda *en* açık olarak bulunmaz, takdiridir; *lâm* hazfedildiğindeyse *en* açığa çıkar. Ne var ki Ebû Hayyân "Doğrusu bunlar birbirleri ardı sıra bulunmazlar" diyerek bu görüşe karşı çıkar. *Lâm*ı hazfedip onun yerine *en*i koymak dil kuralları açısından tutarlı değildir, çünkü bu hazfın delili yoktur. Kaldı ki bu durumda *en-yüftera* ifadesi *kâne*nin haberi de olamaz, *lam*ı düşürdükten sonra mahzuf haberin mamulü olur.[647] Bu ifadeleriyle o hedefe koyduğu nahivcilerle birlikte bu görüşlere yer veren Fahreddîn er-Râzî ve Nîsâbûrî

643 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 245.

644 Râzî, *Mefâtîh,* 17: 252.

645 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 582.

646 Birincisinde mastar te'viline giren ifade ikincisinde meful te'vilindedir. Fakat mastar te'vilinde "Pür iftira" anlamının vurgusunu kelimeye değil de Alûsî'nin de belirttiği gibi cümledeki olumsuz yargıya yüklemek daha doğru olacaktır. Aksi takdirde "Kur'ân'ın salt iftira olmadığı" gibi garip bir anlam açığa çıkacaktır. Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî,* 6: 110.

647 Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît,* 6: 57.

gibi müfessirleri de hedef tahtasına koymuştur. Literatüre bakıldığındaysa Kurtubî,[648] Semin el-Halebî,[649] Şevkânî [650]gibi iki görüşü de aktaran müfessirler olduğu gibi Ebüssuud[651] gibi sadece ilk görüşü paylaşmakla yetinen müfessirler de olmuştur.

Bir cümleyi oluşturan unsurlara bakıldığında müstakil anlamı olmasa da harfler, diğer unsurlarla girdiği ilişki ağında cümlenin anlamına belirleyici etkilerde bulunurlar. Bu açıdan harflerin anlamını tespit cümlenin anlamı için müfessirlerce gerekli görülmüştür. Söz gelimi müfessir, "*Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez*…" (el-Bakara 2: 26) âyetinde *meselen mâ* ifadesindeki mâ harfinin müphemlik ifade ettiğini belirtir. Zaten anlamda bir kapalılığı gerektiren bu harf bir de formu gereği bilinmez bir isimle (nekre) birlikte kullanıldığında ifade ettiği anlamın yaygınlık ve umumiliği daha da artar. Bu, *a'tınî kitâben mâ / Bana kitaplardan bir kitap* ver demeye benzer ki kastedilen "Hangi kitap olursa olsun, bir kitap ver." şeklindeki bir anlamdır. Yahut da "*Fakat verdikleri sözden dönmeleri*…" (en-Nisa 4/155) ifadesindeki gibi anlamı pekiştirmek üzere kullanılan bir sıladır. Bu durumda ilgili âyetin anlamı şöyledir: "Bu verilen hakikaten, gerçekten bir misaldir."[652]

Harflerin anlamına dair tartışmanın zaman zaman dil okulları arasında yürütülen esaslı tartışmaların bir parçası hâline getirildiği görülmektedir. Söz gelimi Kûfe dil okulu şart anlamı taşıyan in'in özellikle bazı âyetlerde zarf olan *iz* anlamında kullanıldığını iddia eder. Çünkü onlara göre şart edatı olan *in* şüphe anlamı taşır, oysaki *iz* edatında böyle bir anlam yoktur. Barındırdığı bu şüphe anlamı dolayısıyla bazı âyetlerde buna *iz* anlamı vermek gerekir. Söz gelimi "*Ey İnananlar! Allah'tan sakının, inanmışsanız, faizden arta kalan hesaptan vazgeçin*." (el-Bakara 2/278) âyetinde zaten iman etmiş kişilere, sanki imanları şaibeliymiş gibi "Eğer iman ediyorsanız…" demenin bir anlamı yoktur. Benzer şekilde zaten inkârcıları muhatap alan "*Kulumuza indirdiğimiz Kur'ân'dan şüphe ediyorsanız, siz de onun benzeri bir sûre meydana getirin*…" (el-Bakara 2/23) âyetinde, eğer *in* edatına şart anlamı yüklenecek olursa, zaten şüphe içerisinde olan kimselere "Eğer şüphe içerisindeyseniz" denmiş olacaktır.[653] Basra dil okuluna mensup dilcilerse edatların vaz'ından[654] ve dilde yerleşik kullanımlardan hareketle ısrarla bu tercihin karşısındadırlar. Araplar bu gibi durumlarda *in* edatını şart anlamında kullanmışlardır. Söz gelimi "Eğer evladımsan sözümden çıkmazsın." diyen birisi bunu söylerken karşısındakinin evladı olduğu konusunda şüphe taşımaz. Bu, neticede, "Evlat olan böyle yapar." anlamında bir kullanımdır. Cenâb-ı Hak da dilde

---

648 Kurtubî, *el-Câmi'*, 8: 343.

649 Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesun*, 6: 201

650 Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 2: 506

651 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim*, 4: 145

652 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 204.

653 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, s. 501.

654 Dilciler bu edatın şart anlamında vaz edildiğini söylerler bk. Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhalik Azime, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y., 2: 46.

yerleşik bu kullanımı gözeterek böyle buyurmuştur.[655] Dil ekolleri arasındaki bu tartışma tefsir mesailini doğrudan yönlendirmiş görünür. Müfessirler kimi zaman okullardan birinin yaklaşımına, kimi zaman da tercihli ve tercihsiz olarak her iki okulun görüşlerine birlikte yer vermişlerdir.[656] Nîsâbûrî de ilgili yerlerde literatürdeki bu arka planı gözeterek konuşmak eğilimindedir. Âyetin başında iman ettikleri söylenen kimselere âyetin sonunda "Eğer iman ediyorsanız" şeklinde hitap edilmesi, müfessire göre haklı bir soruya imkân verir. O, cevap sadedinde şunları söyler: Bu ifade, "Kardeşimsen bana ikram edersin." diyen birisinin "Kardeş olan kardeşine zaten ikram eder." anlamını kastetmesiyle benzerdir. Bunun Basra dil okulunca benimsenen bir açıklama olduğu ortadadır. Fakat müfessir başka ihtimaller de zikreder. Bunlardan bir tanesi edatın *iz* anlamında kullanılmış olma ihtimalini gündem eder ki bu tutum Basralı dilcilerin doktriner reflekslerinden uzak görünür.[657]

Nîsâbûrî bazı harflerin kullanım hususiyetleri araştırılırken alan otoritelerinin konuyla ilgili görüşlerini gerekçelendirmekten kaçınmaz. Kur'ân-ı Kerîm'de sıklıkla kullanılan emmâ harfiyle ilgili açıklamaları buna örnek olmaya müsaittir. Müfessir *emmâ* harfinin cümleye şart anlamı kattığını, cevabının başına bu sebeple *fâ* geldiğini belirtir. Söz gelimi zeydün zâhibün / Zeyd gidendir cümlesi Zey'din gitmekte olduğunu haber verir fakat bu cümle çok daha güçlü bir şekilde, adeta gitmenin onun için kaçınılmaz olduğu vurgulanmak istendiğinde, emmâ zeydün fe-zahibün / Zeyd katî surette gidendir, denilir. Sîbeveyhi'nin de belirttiği gibi bu ifadenin anlamı mehmâ yekün min şey'in fe-Zeydün zahibün / Her ne olursa olsun Zeyd gidendir şeklindedir. Fakat müfessire göre onun bu açıklamasından emmâ'nın mahmâ anlamına geldiği neticesi çıkarılmamalıdır. Çünkü birincisi harf ikincisi isimdir. Sîbeveyhi bu yaklaşımıyla cümlenin ifade ettiği anlamı açığa çıkarmak istemiştir ki bu anlam da şudur: in yekün fi'd-dünya şeyün yûcedü zehabu zeydin fe-hâzâ / Şayet dünyada bir şey varsa işte o Zeyd'in bu gitmesidir.[658] Odak tefsirlerden Mefâtîhü'l-gayb'ta fazlaca bir tafsilat yoktur, Râzî bu ifadenin cümleye şart anlamı kattığını ve vurguyu güçlendirdiğini söylerken[659] *el-Keşşâf*'ın açıklamaları biraz daha tafsilatlıdır;[660] Nîsâbûrî, yaptığı açıklamalarla literatürdeki yorumları şerh ederek okuyucu açısından meseleyi daha belirgin bir çerçeveye yerleştirmiş görünür.

"Bir yönüyle de olsa Arap diline uygunluğunun" kıraatler için sıhhat şartı olarak öne sürülmesi,[661] kıraat olgusunun dilbilimle olan sıkı ilişkisini ele verir mahiyettedir. Kıraatlerin idgam, ibdal, imâle, izhâr, işmâm gibi kelimedeki ses değişimleri bakımından fonetikle; hareke farklılıkları, harf eksiltme

655 İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf,* s. 502.
656 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân,* 1: 359; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7: 429; Vâhidî, *el-Basît*, 4: 472; Râzî, *Mefâtîh,* 7: 83.
657 Nîsâbûrî, *Gârâib,* 2: 66.
658 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 205.
659 Râzî, *Mefâtîh*, 2: 364.
660 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 117.
661 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr,* 1: 9.

yahut artırma, fiilleri farklı zaman kiplerinde tekil, ikil, çoğul yahut eril veya dişil formda okuma açısından sarf (morfoloji) ve nahivle (sentaks); eş anlamlı kelimelerle ifadeye imkân veren kıraatler söz konusu olduğunda da sözlükbilimle yakından ilişkili olduğu söylenebilir.[662] Belki de bu sebeple dil ile mutabakat bir kıraatin tercih yahut reddinde başat faktör olabilmiştir.[663] Söz gelimi İbn Atiyye "*Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek*." (el-Bakara, 2/20) ifadesindeki "yahtafu" kelimesi için birden çok kıraat aktardıktan sonra bazılarının sarf kurallarını ihlal ettiği için eleştiri konusu kılındığını söyler.[664] Bazı kıraat farklılıklarının anlama etkisi olmasa da bazı kıraatler cümle unsurlarını farklı değerlendirmeyi gerektirmekle anlamın değişmesine sebep olurlar. Bu durumda âyetten alınacak mesaj da farklılık gösterebilir. Söz gelimi "*Nice peygamberler gelip geçti ki, kendilerini Allah'a adamış pek çok kimse onlarla beraber savaştılar...*" (Âl-i İmrân 3/146) âyetinde "Savaştılar" anlamındaki kâtele fiili kûtile formunda da okunmuştur.[665] Bu ikinci kıraate göre anlam şöyledir: Peygamberlerin çoğu öldürüldüler, artlarına kalanlarsa dinleri hususunda gevşemediler, aksine düşmanla cihada ve dinlerine verdikleri desteğe mütemadiyen devam ettiler, onların bu tutumu sizler için ideal bir örnektir. Bu durumda âyetin maksadı, önceki peygamberlerin verdiği üstün mücadeleyi ve bu uğurda başlarına geleni haber vermek suretiyle Müslüman topluluğu onların ardına düşürmektir. Mealde tercih edilen Asım kıraati ise *kâtele* formudur.[666] Buna göre anlam şöyledir: Kaç peygamber hayat sürdü ki nice Allah eri onlarla yan yana cihat etti, düşmandan onca yara aldılar ama yılgınlık göstermediler. Bu durumda âyetin maksadı Efendimiz Aleyhisselâmın beraberinde bulunanları cihada teşvik etmektir.[667]

1.4. Belâgat

Deyim yerindeyse, Arap diline dair araştırmaların hemen tamamı kökeninde nasları daha doğru ve nitelikli anlamak kaygısını taşır. Kur'ân'ın anlaşılmasında dilin tuttuğu merkezi yer dolayısıyla dil araştırmaları gelenekte Kur'ân'ın anlaşılmasına dönük ihtimamın ayrılmaz bir parçası kabul edilmiş gibidir. Kur'ân'ın anlaşılması dinen ne kadar önemli görüldüyse, doğru anlama ulaşmayı mümkün kılan dilbilim araştırmalarına da neredeyse buna denk bir önem atfedilmiştir. Bu açıdan Ebû Hilal el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) gibi dil bilginleri, Kur'ân'ın i'câzını bilmeyi temin etmesi açısından belâgati mârifetullahtan sonra öğrenilmesi en gerekli ilim olarak görmüştür.[668] Hatta dinde kurucu metin olan

662 İsmail Durmuş, "Arap Dili Lehçeleri Açısından Kıraatlar", s. 437-438.

663 Bk. İbrâhim Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve Kütübü't-tefsîr,* Mısrâta: ed-Dârü'l-Cemâhîriyye, 1990, 1: 282.

664 İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 1: 103. Daha fazla örnek için bk. İbrâhim Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve Kütübü't-tefsîr*, 3: 771.

665 Dânî, Osman b. Said b. Osman b. Amr Ebü'd-Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kıraati's-seb'i,* thk. Otto Pretzl, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1404/1984, s. 90.

666 Dânî, *et-Teysî fi'l-kıraati's-seb*', s. 316.

667 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 273.

668 Askerî, Ebû Hilâl*, Kitâbü's-sınâateyn*, thk. Ali M. el-Bicâvî- M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, yy.: Dârü İhyâi'l- Kütübi'l-Arabiyye, 1952, s. 1.

Kur'ân ile nüzûl dili olan Arapça arasındaki irtibatı duygusal zeminde izaha yeltenerek Arap diline olan sevginin Allah ve Kitab'ını sevmekle aynı kapıya çıkacağını söyleyen dil bilginleri olmuştur.[669] Literatüre bakıldığında Kur'ân'ı daha doğru ve derinlikli anlamanın dile vukufiyetle yakından irtibatlı olduğu düşüncesinin dilbilimciler ve müfessirlerce sahiplenildiğinden bahsedilebilir. Nitekim Hatip el-Kazvînî (ö. 739/1338) Kur'ân'ın i'câzındaki gizli yönlere ancak belâgat sayesinde vâkıf olunabileceğini söylerken gerekçe olarak bu ilmin dilin inceliklerine vukuf imkânı vermesini gösterir.[670] Zerkeşî de belâgati tefsir ilminin temeline yerleştirerek müfessirin en büyük dayanağı olarak görürken benzeri bir tutumu sahiplenmiş görünür.[671] Onun bu tutumunun şerhi mahiyetinde Süyûtî'den takip edebileceğimiz yaklaşım şunu ileri sürer: Alt disiplinleriyle birlikte belâgat ilmine vukuf, dini bilmenin en büyük vasıtasıdır çünkü Hz. Peygamber Aleyhisselâmın mucizesi olan Kur'ân'ın i'câzı ancak bu ilimle bilinir hatta (bu açıdan) imanın kemâli dahi belâgat bilmeye bağlıdır.[672]

Belâgat-tefsir ilişkisinde belki akla gelecek ilk isimlerden olan Zemahşerî de ünlü eserinin mukaddimesinde Câhız'dan bir nakille "Din ve dil bilimlerinin tamamında uzman olsa dahi bir kimse meânî ve beyân ilmini bilmedikçe, tefsir araştırmasında açığa çıkartılacak anlam inceliklerine, mana derinliklerine ve gizli sırlara vâkıf olamayacağını" söylerken[673] belâgat bilgisini müfessir için en öncelikli ilim olarak kabul ediyor gibidir.

Sözlükte "Varmak ve ulaşmak" anlamlarına gelen[674] be-le-ga maddesinin masdarı olan belâgati Fahreddin er-Râzî, "İç dünyasındaki maksadını sözü (muhatabı) sıkar derecede uzatmadan fakat maksadı ifadede yetersiz kalacak kadar da kısa tutmadan kendi ifadeleriyle muhataba aktarmak"[675] şeklinde tanımlarken alanın meşhur eserinde Hatib el-Kazvînî tarafından şöyle tanımlanmıştır: "Kelâmın fasih olmakla birlikte *muktezâ-yı hâle* uygun olmasıdır."[676] Kısaca, belâgat bir ilim olarak, düzgün ve yerinde söz söylemenin usûl ve kaidelerini inceler.[677] Gelenekte *meânî*, *beyân* ve *bedîʿ* olmak üzere üç başlık altında ele alındığı görülür.[678] Bunlardan meânî ilmi, bir ifadeyi meydana getiren terkiplerin anlam özelliklerini bilmeyi konu edinir. Beyân ilmi ise; tek bir anlamı, bu anlamı

669 Bk. Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed, *Fıkhü'l-lüga ve sırrü'l-Arabiyye*, thk. M. Sâlih Mûsâ Huseyn, Dımaşk: Müessetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010, s. 19.

670 Kazvîni, *Telhîsü'l-miftâh*, s. 9.

671 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1:, 311-312.

672 Süyûtî, Celâleddin, *Şerhu ukûdi'l-cemân fî ilmi'l meʿânî ve'l- beyân*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y., s. 3.

673 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 2. *el-Keşşâf* takipçisi Beyzâvî de tefsirde Arap dilinin önemini vurguladığı satırlarda tüm kapsamıyla Arap edebiyatına vukufu ayrıca zikrederken Zemahşerî ile aynı kanaati paylaşır. Bk. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1: 23.

674 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1: 486.

675 Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: Dârü Sâdır, 2004, s. 31.

676 Kazvînî, Celâlüddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, thk. M. Abdülkâdir el-Fâzılî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015, s. 16.

677 Ali Bulut, *Belâgat (Meânî-Beyân-Bedîʿ)*, İstanbul: İFAV, 2015, s. 45.

678 Teftâzânî, *el-Mutavvel: Belagat İlimleri*, 1: 33.

ifadede daha açık ve kapalı olmak üzere muhtelif yollarla dile getirmeyi öğreten bir disiplindir. Her iki ilmi öğrenmekten maksat da bu ilimlerin yokluğundan kaynaklı hatalı anlamalara mahal vermemektir.[679] Belâgat ilmi asıl olarak meânî ve beyândan oluşur, bunlara tabi olarak belâgat içerisinde mütalaa edilen bedî‘ ilmi ise şöyle tarif edilmiştir: mukteza-yı hâle uygunluk (meânî ilminin gereklilikleri) ve delaletin açıklığı (beyân ilminin gereklilikleri) gözetildikten sonra kendisiyle kelâmı güzelleştirme yollarının bilindiği ilimdir.[680]

Belâgatin alt disiplinleriyle birlikte tefsirdeki yerine eğilmeden önce, belâgat-kelâm ilişkisine ve belâgatin işkâli gidermedeki rolüyle tefsir disiplinindeki yerine birkaç örnek üzerinden değinmek faydalı olabilir.

1.4.1. Belâgi Yorumların Kelâmi Kabullerle İlişkisi:

Nübüvvet meselesine ilişkin bir mesele olarak kelâmullah, kelâm bilginlerinin önemli uğraş alanlarından birisi olmuştur. Oldukça erken dönemde başlayan kelâmullahın mahiyeti ve i‘câz tartışmalarında kelâmi kabullerin hayli belirleyici olduğundan bahsedilebilir. Mu‘tezile’nin önde gelen düşünürlerinden Nazzâm i‘câz konusunda sarfe görüşüyle meşhurdur. Talebesi meşhur edip Câhız’ın ise Şuûbiyye[681] karşısında manadan ziyade lafızları önemsediği de bilinmektedir. Câhız’ın bu tutumunda kelâmullahın yaratılmışlığı meselesinin etki düzeyini kestirmek kolay olmasa da sonrasında bu alanda görüş sahibi Mu‘tezilî kelâm ve dil bilginlerinin Kur’ân’ın i‘câzını büyük ölçüde lafızlarda arayan fesahat yaklaşımları[682] kelâmullahın ezeli olmadığı fikrine istinat ediyor gibidir. Lafzı önceleyen mana fikri ilâh-i Zat söz konusu olduğunda kelâm-ı nefsiyi gündeme getireceğinden Mu‘tezilî fesahat anlayışının teşekkülünde pay sahibi olan Mu‘tezilî bilginler bakışlarını manadan ziyade lafza çevirmiş görünürler. Belâgatin büyük teorisyenlerinden Abdülkahir Cürcani büyük ölçüde kendinden önceki Mu‘tezilî dilciler eliyle hazırlanan ve lafızcı fesahat anlayışıyla telif edilen belâgat malzemesini yeni bir tertip, tensik ve büyük ölçüde tahkike dayalı bir metotla bir araya getirdi. Onun bu süreçteki asıl muhatabı Mu‘tezile’yi o dönemde en güçlü şekilde temsil eden Kâdî Abdülcebbar’dı. Kâdî, ilâhî sıfatlar bağlamındaki görüşleri nedeniyle kelâmın zihni varlığını reddetmekte ve onu ağızdan çıkan kesintili seslerden ibaret bir fiil/eylem olarak görmekteydi. Cürcanî, Eş‘arî kelâmcıların geliştirdiği *kelâm-ı nefsi* görüşünü kabul ile ve bunu nahivcilerin amil görüşü ile birleştirerek dil-düşünce ilişkisi bağlamında önemli sonuçlara varmış ve böylece meşhur i‘câz teorisini şekillendirmiştir.[683] Cürcânî’nin belâgati

679 Bk. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 161-162.

680 Kâzvînî, *el-İzâh*, s. 333.

681 Şuubiyye, Arap olmayan milletlerin Araplardan üstün olduğunu iddia eden siyasî, fikri ve edebi hareket şeklinde tanımlanabilir.

682 Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur’ân’ın Belâgatı ve İ‘câzı*, Ankara: DİB Yayınları, 2022, s. 13-15.

683 Bk. M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, s. 70-72.

Sünnîleştirdiğine dair yaygın söylemin bir izini burada aramak mümkündür. Onun bu alandaki birikimini tefsir sahasına taşımakla çığır açan Zemahşerî'nin, kendisini Mu'tezile'ye nispet etse de, "Sünnîleştirilmiş belâgat" anlayışının bir takipçisi olması tefsirinin Sünnî dünyadaki şöhretinin bir izahı olabilir.

Öte yandan Kur'ân metninin dindeki otoritesi her bir fırkayı meşruiyet temini için kendisine yönelmeye adeta mecbur kılmıştır. Fakat bu yönelime yeterli dilbilim müktesebatı özellikle de belâgat bilgisi eşlik etmediğinde bunun problemli bir yaklaşım olduğu dillendirilmiş hatta söz konusu girişimin sahipleri ağır ithamlara maruz kalabilmişlerdir. Burada Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın (ö. 154/770), Irak'ta zındıklaşanların çoğunun Arap dilindeki yetersizlikleri sebebiyle bu hâle düştüklerine dair vurgusu hatırlanabilir.[684] Ondan yaklaşık iki buçuk asır sonra bir başka dil bilgini İbn Cinnî'nin de Arap dilinin genelde mecaz üslubu üzere cari olduğunu belirtme ihtiyacı hissederek pek çok ekolün "sapma" nedenini Arap dilini yeterince bilmemeleriyle ilişkilendirmesi[685] geçen birkaç asırda en azından bazı dilcilerde bu refleksin korunduğunu akla getirir.

Bu olguyu gözden uzak tutmayan müfessirler gündelik dilde yerleşik kullanılan bazı lafızların Allah Teâlâya nispetinde akla ilk gelen zahiri anlamın O'na nispetinde problem görerek yanlış anlamalara konu olabileceği endişesiyle birtakım ilave açıklamalar yapma eğiliminde olmuşlardır. Buna örnek olarak *lealle* verilebilir. "*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz ki, O'na karşı gelmekten korunmuş olabilesiniz*." (el-Bakara 2/21). Bu âyette yer alan lealle, vaz'ı bakımından beklenti (teraccî) ve sakınma (işfak) için kullanılır. Her iki duygu da bahse konu işin neticesi bilinmediği içindir. Bu bilgisizlik Allah için muhal olduğuna göre ifadenin bu anlamlarıyla Allah için kullanılamayacağı düşünülmüştür. Müfessir şöyle der: "*Ona yumuşak söz söyleyin, belki (lealle) öğüt dinler veya korkar*." (Tâhâ 20/44) âyeti nasıl ki "Onun iman etmesini ümit ederek gidin." anlamına geliyorsa bu gibi yerlerde umma, Allah Teâlâ değil kullar için söz konusudur. Yoksa Allah elbette Firavun'un akıbetini hitaptan evvel de bilmekteydi. Kaldı ki bir işi yapmayı kafaya koyduklarında belki (lealle) ve umulur ki ('asê) gibi lafızları kullanmak sultanların adetidir. Bu ifadeyi duyduğunda muhatap, sultanın, arzu ettiği şeyi kendisine bahşedeceğinden şüphe duymaz. Ya da "*Ey iman edenler! İçten ve samimi bir tövbe ile Allah'a yönelin. Umulur ki Rabbiniz günahlarınızı örter ve sizi içinde ırmaklar akan cennetlere yerleştirir.*" (et-Tahrîm 66/8) âyetinde olduğu gibi muhatabı kesinliğe sevk etmek yerine ümide yöneltmek de tercih edilmiş olabilir. Böyle bir kullanımda amaç muhatabın işi garanti görmesinin önünü almaktır. Fakat daha doğrusu bu gibi yerlerdeki bu tür ifadelerin hakikat değil mecaz olduğunu söylemektir. Çünkü Cenâb-ı Hak insanları, yüklediği emirlerle (teklîf) kulluk etsinler diye

684 İbnü'l-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ,* thk. İbrâhim es-Sâmerrâî, Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985, s. 31.

685 Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 3: 245-248.

yaratmış, akıl ve arzu gücüyle donatmış, iş görme ve bir şeylere güç yetirebilmelerinin önündeki engelleri kaldırmış, hayır ve şer olarak iki yolu da kendilerine göstermiş fakat onlardan hayır ve takva yoluna girmelerini istemiştir. Onlar her ne kadar itaat ve isyan arasında muhayyerseler de yaratılışlarından getirdikleri imkân ve potansiyelleriyle kendilerinden takva sahibi olmaları "beklenen" bir konumdadırlar.[686] Bu durum birine yapıp yapmama serbestisi verip yapmasını bekleyen kimsenin durumuna benzetilebilir.[687] Alana dair meşhur kitabında Sekkâkî ifadeyi mecaza hamletme tutumunun arkasındaki gerekçeyi açıklar, ifadeleri şöyle özetlenebilir: Cenâb-ı Hakk'ın fiilleri hikmet gereğidir. O, insanın yaratılışına yapmaması gereken şeylere dönük arzu ve yapması gerekenlerden kaçmasını sağlayan bir nefret var etmekle beraber aklı da bu iki duygunun zıddına olarak yarattı. İnsandaki şaşkınlığın sebebi budur, çünkü akla uysa arzu eden ve kaçınan (nefret) nefis zora girecek, nefse tabi olduğundaysa emreden ve nehyeden akıl. Her iki durum da insan için sıkıntılıdır ve insan için bu gerilimden kurtulmak söz konusu değildir. Fakat aslında bu vaziyet insan için bir lütuftur (ihsan) ve bu ihsan söz konusu bağlamda teklif [nefis ve dürtülerini bırakıp akıl ve onun ilkelerine tabi olma seçim ve iradesi] olarak açığa çıkar. Zira insanın neticede akla hayale gelmedik nimetlere sahip olması, yapılması güzel olanları kazanma imkânıyla donatılmış olmasına bağlıdır. İnsan bu güzelliklere zorlamayla değil iradesiyle sahip olur. Olan şudur ki Cenâb-ı Hakk ondan, nice güzelliklerin teminatı olan hayırlara yönelmesini beklemiş ve bu noktada tüm engellerini ortadan kaldırmıştır ve böylece hem hatayı hem de sevabı işleyecek potansiyelde yaratarak da tercih dizginlerini insanın eline vermiştir. Neticede kuluna taat ve isyan imkânı veren, sorumluluğunu kendi boynuna yükleyen (teklif) ve seçimiyle (ihtiyar) itaat etmesini isteyen Cenâb-ı Hakk'ın durumu, birisini bir iş hususunda serbest bırakıp [ondan itaat] bekleyen birisinin durumuna benzetilmiştir (teşbih). Daha sonra lealle harfi müşebbeh için [Allah'ın iradesi] istiareli kullanılarak, Kendisi'ne hiçbir gizliliğin olmadığı; olmuşu, olanı ve olacağı zatı ile bilenin ilmi de istiarenin karinesi olarak tespit edilmiş ve halakallahü'l-halka leallehüm ya'büdûne ev yettekûn / Allah Teâlâ mahlukatı ibadet etmelerini yahut sakınmalarını bekleyerek/isteyerek yarattı denilmiştir. Söz konusu âyette de durum benzerdir.[688] Tîbî, Sekkâkî'nin bu açıklama biçimine göre ifadenin istiare-i tebeiyye olduğunu söyler. Ancak ona göre Zemahşerî'nin ifadeyi mecaza hamletme tutumu, lealle ifadesi halakaküm / sizi yarattı ifadesiyle ilişkili düşünüldüğünde mümkündür; ü'büdû rebbeküm / Rabbinize kulluk edin ifadesiyle ilişkili düşünüldüğünde mecaza gitmek gerekmez. Çünkü bu durumda ifade "Ü'büdû rabbeküm ittikâen v'ahtirâzen min ikâbihi / cezalandırmasından sakınıp

686 Bu ifadelerinde büyük ölçüde *el-Keşşâf* metnini takip eden Nîsâbûrî'nin, Zemahşerî'nin "Seçme yetkisini de kullara verdi." ifadesini atlaması dikkat çekicidir. Fakat müfessir, "Onlardan hayır ve takva istedi." ifadesinde bir problem görmeyip bu ifadeyi aynıyla metnine alırken İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu ifadelerini eleştirir. Ona göre bu söylemde Zemahşerî'nin mezhebi kabulleri baskındır. Doğrusu "Hayrıyla şerriyle iradeye konu olan her şeyin Cenâb-ı Hak tarafından dileneceğini" söylemektir. Bk. İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisaf*, 1: 92 (Keşşâf haşiyesinde).

687 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 181.

688 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 381-382.

çekindiğiniz için Rabbinize kulluk edin!" yahut da "U'büdû râcîne en tahsule lekümü't-takvâ / takva sahibi olmayı ümit ederek Rabbinize kulluk edin!" anlamlarına gelecek şekilde anlaşılabilir. Her iki durumda da lealle, vaz'ındaki teracci ve işfak anlamlarını içkin olarak kullanılmaya devam eder. Tîbî böylece ifadeyi mecaz kabul etme ihtimalinin önüne geçilmiş olacağını söyler.[689]

Ayrıca Nîsâbûrî son olarak temriz sigasıyla da olsa lealle'nin sebep bildiren key anlamında olduğunu aktarır. Bu durumda ifade sadece ümit verme anlamı taşır ancak merhamet ve keremi eşsiz olan ümitlendirdiği vakit muhakkak surette gereğini icra edeceği için sanki O'nun ümit vermesi kesinleşmesi kaçınılmaz bir vaadi gibidir.[690] Fakat lafza bu anlamı veren görüş literatürde eleştirilmiştir. Beyzâvî bu kullanımı, dilde yerleşik olmadığı; Esterâbâdî de ve-mâ yüdrîke lealle's-sâate karîbün / "*Ne biliyorsun, belki de kıyamet saati yakındır!*" (eş-Şûrâ 42/17) âyetine dikkat çekerek Kur'ân'ın iç bütünlüğünde mananın sürdürülebilir olmadığı gerekçesi ile eleştirmiştir.[691] Aslında kelâmi kaygılardan ötürü Allah Teâlâya nispeti problemli görülen birtakım ifadelerin te'vili sadedinden zikredilen yaklaşımların çoğu beyân ilmi içerisinde inceleme konusu kılınan mecaz başta olmak üzere kinaye, teşbih, temsil ve benzeri konularla ilgilidir.

Çok kere tartışmanın zemini kelâmi kabullere dayansa da tartışma dil üzerinden yürüyor görünür. Söz gelimi tefsir literatüründe "…*Ve insanları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık*." (el-İsra 17/70) ifadesi bağlamında melek ve insan arasındaki üstünlük kabullerine dayanan bir tartışma vardır. Zemahşerî mücbirenin (ehl-i sünnet)[692] insanı meleklerden üstün saydığı tutumlarını onların kibirlerine bağlamaktadır. Ona göre âyetteki kesiran (onların çoğundan) ifadesini bu kimselerin cemîan (hepsinden) şeklinde anlamış olmaları büyük bir hatadır. "Yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık." ifadesini "Yarattıklarımızın hepsinden üstün kıldık" şeklinde anlamayı, büsbütün bir mahrumiyetle dil zevkinden yoksun düşmek olarak değerlendirir. Bu kimseler boğazlarına takılan düğümden de gözlerindeki çöpten de habersizdir. Hatta Zemahşerî insanı melekten üstün görme tutumunun Cebrâil'e kızgınlığa yorulacak taraflara dahi hamleder. Bu tür şeyler Zemahşerî'ye göre kurnazlıktır, amaca ulaşmak için uzak te'villere başvurmaktır.[693] Râzî bu âyetin tefsirinde Zemahşerî ile polemiğe girmek niyetinde değildir. Fakat isim vermeden de olsa belli ki onu muhatap alarak şunları söyler: Bu âyete tutunarak meleğin insandan mutlak üstünlüğünü iddia etmek hakikatte hatabî delile yaslanmaktır. Çünkü bu delilin açılımı şudur:

---

689 Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, 2: 296. Ayrıca Tîbî, Zemahşerî'nin yaklaşımı karşında Beyzâvî'nin de ifadeyi kendi teklif ettiği merci ile ilişkilendirdiğini söylese de Beyzâvî her iki görüşü de bu yaklaşımı pek mümkün kılmayan ev/yahut edatı kullanarak aktarmıştır. Tîbî'yi bu kabule yönlendiren Beyzâvî'nin kendi tercih ettiği görüşe ilk sırada yer vermiş olması olabilir. Bk. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1: 54-55.

690 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 181.

691 Bk. el-Esterabadi, Radıyyüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan Radi, *Şerhü'r-Radi ale'l-Kafiye*, thk. Yahya Beşir Mısrî, Riyad: el-İdare el-Amme li's-Sekâfe ve'n-Neşr li'l Câmia, 1417/1996, s. 1234-35.

692 İbnü'l-Müneyyir Zemahşerî'nin bu ifadesiyle ehl-i sünneti kastettiğini söyler, Nîsâbûrî'ye göre ise hedefte Eş'arîler vardır. Bk. İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisaf,* (*el-Keşşâf* ile beraber basım) 2: 681; Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 269.

693 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2: 681-682.

"İfadede özellikle 'çok' lafzının kullanılması, durumun (bu çokluğun dışında kalan) 'az' için tam tersi olduğunu gösterir." Bu da bu kimselerin hatabî delile yaslandıklarının bir göstergesidir.[694] Nîsâbûrî ise Zemahşerî'nin ifadelerini insaf dışı bulur. Çünkü çok / kesir lafzının hepsi /cemî' anlamına da gelecek şekilde kullanılması bu yoruma gidenlerin bu kadar kötülenmemesi gereğini açıklar.[695] Bir lafzın iltizamî delaletinin ortaya çıkardığı şey diğer lafzın anlamına karşılık geliyorsa yahut örfi olarak bir lafız öbür lafzın yerine kullanılabiliyorsa bu kadar ileri gitmeye gerek yoktur. Fakat bu açıklamanın (tefsir) asla tefsir edilenin (müfesser yani âyetin orijinal kullanımı) yerini doldurmayacağını kabul etmek gerekir. Kaldı ki "Yarattıklarımızın hepsine üstün kıldık / وفضلناهم على جميع ممن خلقنا" şeklindeki tefsirle "Yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık / وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا." ifadesi arasında fark vardır. Çünkü bir şeyin çoğu bu şeyin tamamının yerine geçer, bu şeyin tamamının her birinin yerine değil (enne kesiran min'ş-şey'i ukîme mekame külli zalike'ş-şey'i lâ küllin min zalike'ş-şey'i). Bazı anlamındaki min (min-i ba'ziyye) ile her anlamındaki küllü lafzı aynı anlama gelecek şekilde kullanılsaydı o zaman Zemahşerî'nin eleştirisi haklılık kazanabilirdi.[696] Buraya kadar Eş'arîleri Zemahşerî'nin kendince haksız bulduğu saldırısından korumak için konuşan Nîsâbûrî bundan sonra aslında tutumunun onlardan farklı olduğunu açıklar. Buna göre "Bu konuda en hakikatli tutum, ifadeyi zahiri üzere bırakmaktır." şeklindeki ifadesiyle onlardan daha farklı bir yerde durduğunu göstermiştir. Âyetin zahiri ifadesi de insanın üstün olmayacağı birtakım varlıkların olabileceğini izhar eder. Çünkü bağlam zaten insanın methidir. Eğer mahlukatta insan üzerine tafdil edilecek hiçbir varlık olmasaydı âyette baziyet manasına yer vermezdi. Bunların melekler olduğu açıktır.[697]

1.4.2. İşkâli Gidermede Belâgatin Rolü:

Bazen âyette yer alan ifadeler birbiri ile çelişiyor izlenimi uyandırabilir. Böylesi durumlarda problemi çözmek için genelde akla ilk gelen dilbilimin sağladığı imkânlar olmuştur. Söz gelimi "*…Andolsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin ahiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, keşke bilselerdi!*" (el-Bakara 2/102) ifadeleri buna örnek olmaya müsaittir. Aynı cümlenin başında "Çok iyi biliyorlar." sonunda "Keşke bilselerdi." ifadesinin bulunması dil bilginlerini bu pasajlar üzerinde durmaya sevk etmiştir. Sekkâkî, bu ifadelerin

694 Râzî, *Mefâtîh*, 21: 375.

695 İbnü'l-Müneyyir de Nîsâbûrî ile benzer şekilde şöyle der: kesir/çok yerine cemi'/hepsi lafzının kullanımı dilde hoş karşılanmayan şaz bir kullanım değildir. Az lafzı yerine yokluğun kullanıldığı da vakidir. Hatta Zemahşerî'nin kendisi bile "Ne kadar da az iman ediyorlar." ifadesindeki hiç iman etmiyorlar şeklinde anlayarak buna yokluk anlamı vermiştir. Bk. İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisaf,* (*el-Keşşâf* ile beraber basım), 2: 680.

696 Nîsâbûrî, *Garâib,* 4: 369.

697 Nîsâbûrî burada Zemahşerî gibi mutlak bir üstünlük kastetmemektedir. Zaten ona göre mutlak anlamda meleği insandan üstün sayan Zemahşerî çok katı bir tutum içindedir (tehakkümün mahdün). Müfessire göre; her bir insan her bir melekten üstün değildir, bazı melekler insanların çoğundan üstündür, insanların seçkinleri meleklerin avamından hatta seçkinlerinden bile üstün olabilir. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 4: 369.

muktezâ-yı zahirin aksine kurulan cümlelere örnek teşkil ettiğini düşünür. Ona göre bu, belâgat uzmanlarının sıklıkla başvurduğu bir yöntemdir. Bu yönteme faide-i haberi ve lazım-ı faide-i haberi bilen birisini,[698] birtakım hitabî mülahazalarla bilgisizliğe nispet için başvurulur.[699] Zemahşerî başlangıçta, bildikleri, hem de yemin tarzı bir tekitle haber verilenlerin yargı sonunda bilgisizlikle itham edilme gerekçelerini bu kimselerin bildikleri ile amel etmemeleri üzerine Allah Teâlânın bunları sanki bildiklerinden sıyrılmış kabul etmesiyle açıklar.[700] Râzî ve Nîsâbûrî gibi müfessirler bu açıklama biçimini kabul etseler de literatürde her iki ifadenin muhataplarını yahut aynı muhatapların durumlarını ayrıştırmak suretiyle alternatif cevaplar üretmeyi deneyen görüşlere de yer verirler. Buna göre bildiklerinden bahsedilenler başka, bilmedikleri söylenenler yine başka kimselerdir. İlk gurup sihir bilgisine sahip olup insanları da bu bilgileri öğrenmeye çağıranlar, ikinci gurupsa sihir öğrenmeye heveskâr olan cahillerdir. Muhataplar bir kabul edildiğinde ifade yine problemsizdir çünkü ilk ifade söz konusu kimselerin ahirette hiçbir pay ve nasiplerinin olmadığına dair "bilgi sahibi olduklarına" dikkat çekerken ikinci ifade orada neleri kaçırdıklarına ve başlarına ne tür şeylerin gelebileceğine dair bir "bilgilerinin olmadığını" dile getirir.[701] Dilbilim geleneğinde üretilen bilgiler her zaman Kur'ân'la içli dışlı olmuş ve burada üretilen mesail bir şekilde tefsirlere taşınmış görünür.

Bazen işkal doğrudan Kur'ân'ın nazmından değil müfessirlerin konuya yaklaşım farklarından da kaynaklanabilmektedir. Söz gelimi " وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَا اٰتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ" / "*Allah peygamberlerden, 'Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekini tasdik eden bir elçi size geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz' diyerek söz almış…*" (Âl-i İmrân 3/81) âyetinde nazmın yerleşik dil anlayışına uyması için birtakım ifadelerin metinde var kabul edilmesi gerektiğini (izmar) düşünen müfessirler olmuştur. Bu bağlamda ve وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ النَّبِيّٖنَ ifadesiyle لَمَا اٰتَيْتُكُمْ ifadesi arasında مخاطبا لهم / onlara hitap ederek ifadesinin bulunduğu ileri sürülmüştür. Râzî de benzeri bir tutumla "Ve iz ehazallahu misaka'n-nebiyyine, le tubelligunne'n-nase- mâ ateytüküm min kitabin ve hikmetin / Hani Allah peygamberlerden -insanlara ulaştıracaksınız- size kitaptan ve hikmetten gönderdiklerimi diye söz almıştı" şeklinde bir takdirde bulunmuştur.[702] Fakat

698 Kazvînî onun bu ifadelerine karşı çıkar ve âyette mutlak anlamda bir şeyin bilgisine sahip olandan bu bilginin gereğini yerine getirmediği için bu bilgiye sahip olmayan kimse gibi bahsedildiğini söyler yoksa lazım-ı haber ile lazım-ı faide-i haberi bilenden bunların bilgisi nefyediliyor değildir. Bu itirazla da ilintili olarak âyetin maksadı literatür boyunca tartışılmıştır. Bk. Hatîb el-Kazvînî, *el-İzah,* s. 29-31. Sübkî, Ebû Hâmid Bahâeddin, *Urûsü'l-efrâh fî şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 2003/1423, 1: 118.

699 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 171.

700 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1: 173.

701 Râzî, *Mefâtîh*, 3: 633; Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 351-352.

702 Râzî, *Mefâtîh*, 8: 277.

Nîsâbûrî'ye göre bu yaklaşım zorlamadır âyette izmar düşünmeye hiç gerek yoktur, bu hitap *iltifat*[703] sanatının bir örneğini verir.[704]

1.4.3. Meânî

Meânî, Arapça bir lafzın durumunu *muktezâ-yı hâl*e uygun olup olmaması bakımından inceleyen ilimdir.[705] Müsnedün ileyhin halleri, isnadın halleri, müsnedin halleri (fiil veya fiilimsi şeklinde), müsnedle ilgili öğelerin (müteallikat) halleri, inşâ, kasr, fasıl ve vasıl, îcâz-ıtnâb-müsâvât gibi belâgat konuları bu ilim kapsamında ele alınır.[706] Kur'ân'ın ifade özelliklerini, lafızların dizilişindeki incelikleri, terkiplerin ifade ettiği vurguları ve bu terkiplerdeki mana derinliklerini öğrenmenin *meânî* ilmi ile mümkün olduğu söylenmiştir.[707]

Bazen cümle dizilimindeki bir kelimenin normalde olması gerektiği düşünülen yerden önce veya sonra geldiği görülür. Literatürde takdim-tehir diye bilinen bu kullanımın anlama birçok katkılarından bahsedilmiştir.[708] Söz gelimi "*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler."* (el-Bakara 2/228) ifadesinin karşılığı olan وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ ifadesinin aslının *ve'l-yeterabbasne'l-mutallekâtü / Boşanmış kadınlar beklesinler* ifadesi olduğu söylenmiştir[709] Müfessire göre Cenâb-ı Hak, buyruklarına uyulma konusunda en hızlı davranışı beklediğini hissettirircesine bu emir ifadesinden isim cümlesi lehine sarf-ı nazar etmiştir. Sanki bahse konu kadınlar emre icabet etmişler de Allah Teâlâ bunun vuku bulduğunu haber veriyor gibidir. Ayrıca cümlenin isim cümlesi olarak zikredilmesinde fazladan bir anlam vurgusu da vardır.[710] Nîsâbûrî'nin açıklamaları bu birkaç cümleyle sınırlı olsa da bu, tabir yerindeyse, buz dağının görünen kısmıdır. Çünkü altta ona bu yargılara varma imkânını sağlayan bir meânî geleneği durmaktadır. Meânî ilminin teşekkülünde oldukça ayrıcalıklı bir mevkie sahip Abdülkâhir Cürcânî'ye göre özne fiilden önce gelirse bu kullanım eylemi yapan özneye dönük bir kasıt ifade eder. Söz gelimi *Zeydün kad feale / Zeyd yaptı, ene fealtü / Ben yaptım* gibi ifadeler incelenecek olursa iki tür vurgudan bahsedilebilir. (i) Cürcânî'ye göre bunun açıklığı problemsizdir. Bu kullanıma, *ene ketebtü fî ma'nâ fülânin / Falan konuda (yalnızca) ben yazdım* örneğindeki gibi herhangi bir konudaki eylemi, bir kişi ile ilişkilendirip, başkalarına değil de ona nispet etmek istenildiğinde başvurulur. Bu bir taraftan ilgili kişinin yazdığı konuda tek olduğunu ve

---

703 İltifat sanatı hitapta gaipten muhataba yahut muhataptan gaibe dönmek, şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Cürcânî, *et-Ta'rifat,* s. 92.

704 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 199.

705 Kazvînî, *el-İzâh*, s. 23.

706 İlgili kavramların tanım ve tafsilatı için bk. Sekkâkî, *Miftâh,* s. 161-328.

707 Bulut, *Belâgat*, s. 52.

708 Takdim ve tehirin genel faydasına dair bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 181.

709 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 270.

710 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 625.

başkalarının bu işte olmadığını vurgularken öte yandan bu işte ondan başkalarının olduğu yahut bu işi onun gibi yaptıkları iddiasını reddeder. (ii) İkinci vurgu ilkinin imalarını barındırmaz, öznenin fiilden önce zikredilmesi olsa olsa öznenin eylemini gerçekleştirdiğine yönelik bir kesinlik oluşturmak ve muhatabı şüpheden alıkoymak içindir. *Hüve yu'tî'l-cezîl / O çok verir* ifadesi, başka çok verenin bulunmadığı anlamına gelmez. Anılan şahıs dışında birilerini onun altına koymayı ve onun gibi vermediklerini de kastetmez. Amaç, muhatabı, anılan şahsın çok verdiğine inandırıp ikna etmektir.[711] Fahreddîn er-Râzî, takdim-tehirin cümleye kattığı anlam inceliklerini açığa çıkarmak için bir soru sorar: Cümlenin fiil ve failden oluşması mümkünken neden bu yola baş vurulmadı? Sorusunun cevabı Cürcânî'nin açıklamalarındadır, Râzî sorusunu *Delâilü'l-i'câz*'dan iktibasla cevaplar.[712] Cürcânî'nin meânî birikimini tefsir zemininde işleyen Zemahşerî aslı "وليتربصن المطلقات" olan ifadenin emir formundan haber formuna dönüştürülmesinde emre dönük bir tekit olduğunu ifade ettikten sonra cümlenin mübteda üzerine kurulmasında da fazladan bir vurgu olduğunu söyler.[713] Cümlenin bir öğesi için takdir edilecek yerin anlam açısından belirgin sonuçları olduğu açıktır ve dil ilimlerinden meânî çerçevesinde incelenen bu konuda hatırı sayılır bir birikim oluşmuştur. Müfessirler, Fahreddîn er-Râzî'nin yaptığı gibi alan kaynaklarına atıf yapsınlar yahut Zemahşerî ve Nîsâbûrî gibi doğrudan âyet üzerinde konuşsunlar netice değişmez; müfessirler tartışılan mesele etrafındaki görüşlerden haberdar olarak telif yapmaktadırlar. Ne var ki ilgili alandaki mesailin ne kadarını tefsire taşıyacağını biraz onların ilgileri biraz da tefsirlerinin hacmi belirliyor gibidir.

Bazen cümlenin bazı unsurları arasında takdim-tehirin, bağlamda zikredilen muhatapların durumlarını iyice tefrik için olduğu düşünülmüştür. "…*Biz O'na teslim olmuşuzdur*." (Âl-i İmrân 3/84) ifadesi aslında ve nahnü müslimine lehu şeklinde olabilecekken lehû ifadesinin takdiminde tahsis olduğu düşünülmüştür. Nîsâbûrî'ye göre bu kimselerin iman, teslimiyet ve boyun eğişleri, makam, dünyalık talebi gibi şeyler için değil, sırf rıza-yı ilâhîyi elde etmek amacına dönük olduğu için böyle bir kullanım tercih edilmiştir. Böylece önceki âyetlerde Allah'ın âyetlerini az bir dünyalık karşısında satan Yahudi din bilginlerinin kınamaya konu olan bu davranışlarının tam aksine bir tavır içerisinde oldukları vurgulanmış olmaktadır.[714]

Meânî ilmi çerçevesinde incelenen konulardan birisi de îcâzdır. *Îcâz*, sözü kısa tutma ve veciz söz söyleme gibi anlamlara gelir.[715] Terim olarak ise, "Alışılagelen lafızlardan daha az lafızla maksadı ifade

711 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l- i'câz*, s. 128-29.

712 Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 6: 434. Bu tartışmayı Râzî'nin belâgat metni üzerinden de takip etmek için bk. Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 307-309.

713 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 270.

714 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 202.

715 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15: 221.

etmek" anlamında kullanılır;[716] fakat literatürde bu kullanımın manayı bozmadan yapılması gereğine işaret edildiği de belirtilmelidir.[717] Çünkü bu kullanımda manadan ödün vermek pahasına lafızlar azaltılıyor değildir. Kaynaklar *îcâzı* ikiye ayırmak eğilimindedir: (i) Lafızdan hiçbir unsur hazf edilmeksizin çok az kelimeyle birçok mana ifade etmek (îcâz-ı kısar). (ii) *mahzuf*un varlığını gösteren lafzi yahut manevi bir *karîne*nin olması şartıyla cümlenin herhangi bir unsurunu çıkarmak (îcâz-ı hazf).[718]

Müfessirler Kur'ân'daki pek çok kullanımın îcâza örnek olduğunu düşünmüşlerdir. Nîsâbûrî'nin "*O hem beşikte iken hem de yetişkin hâlinde insanlarla konuşacak ve sâlih kişilerden olacak*." (Âl-i İmrân 3/46) âyetiyle ilgili açıklamalarına bakılacak olursa ifadeyi *îcâz-ı kısar* olarak değerlendirdiği tespiti yapılabilir. Hz. İsa'nın bebekken konuşması mucizedir, anlaşılır fakat bu bağlamda olgunluk yaşına varmış bir insanın konuşmasının zikredilmesi pek anlaşılabilir bir şey değildir. Ne var ki müfessirler îcâzın tam da bu noktada açığa çıktığını düşünmüşlerdir. Nîsâbûrî'nin aktardığına göre bir yaklaşım bu ifadenin Hz. İsa'nın bebekliğindeki konuşmasıyla ileri yaşlarındaki konuşmasının aynı içerikte ve özellikte olacağını vurgular ki bu da -gaybten haber vermesiyle- i'câzü'l-Kur'ân açısından hayli güçlü bir vurgu taşır. Diğer bir yaklaşıma göre ifadede Necran Hristiyanlarını ret ve onun cisim olarak hâlden hâle gireceğine bir işaret vardır. Değişim ise Tanrı için muhaldir. Başka bir yaklaşıma göre ise Hz. İsa bir kere bebekliğinde annesin masumiyetine dair konuşacak yetişkinlik çağlarına vardığındaysa vahiyle konuşacaktır.[719] Anlaşıldığı kadarıyla bu yaklaşımıyla müfessir ifadenin taşıdığı muhtemel anlamlara dikkat çekerken bu esnada "Yetişkinlik çağına ulaşmış bir insanın konuşmasının mucize kabilinden sunulması" problemine getirdiği çözümle bir işkali gidermiş olmaktadır.

Pek çok âyetin gramatik tahlilinde, lafızda yer almadığı hâlde mana olarak lafza eşlik ettiği düşünülen birtakım lafızların varlığını kabul suretiyle anlam inşasına girildiği görülür. Söz gelimi "*lev tera iz vukifû 'ale'n-nâri* / *Onların ateşin karşısında durdurulduklarını bir görsen*!" (el-En'âm 5/27) ifadesini müfessir hazif olgusuna işaretle açıklamayı tercih eder çünkü ifadede lev edatının cevabı yer almamıştır. Müfessire göre *lev*in cevabı mahzuftur, ifade "Muhakkak surette onların ne kötü bir akıbete döndürüldüklerini görürdün!" yahut da benzeri bir ifade ile beraber anlaşılmalıdır. Bu gibi yerlerde hazf edilen ifadeyi kestirmek güç olmadığı için hazif mümkündür. Ayrıca lafzın doğrudan metinde yer almayıp da hazfe gidilmesinde anlatıya dönük güçlü bir vurgu vardır. Çünkü böylesi durumlarda zihin

716 Bk. Sekkâkî, *Miftâh,* s. 177; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 179.

717 Rummâni, Ebü'l-Hasen Ali b. Îsa, *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân (Selâsetü resâil fî i'câzi'l-Kur'ân içinde)*, thk. M. Halefullâh Ahmed-M. Zağlûl Sellâm, Kahire: Dârü'l-Me'ârif, t.y., s. 76.

718 Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 183; Hâşimî, Ahmed b. İbrahim, *Cevahirü'l-belaga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yusuf es-Samîlî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y., s. 164; Ali Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-vâzıha*, Hircisa: Mektebetü'n-Nûri'l-İslâmiyye, t.y., s. 201.

719 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 163.

akla gelebilecek tüm ihtimalleri yoklar. Söz gelimi bir adam kölesine "Yanına bir gelirsem var ya!" dedikten sonra sustuğunda köle; hakaret, dövmek, sövmek hatta canına kıymak gibisinden her türlü fenalığı aklından geçirir. Ama cevap hazfedilmeyip de açıkça zikredilecek ve söz gelişi lev kumtu ileyke le-adribenneke / Yanına gelirsem seni döverim!" denecek olsa, bu ifade zihnin olası tüm kötü ihtimallere serbest bırakıldığı ilk söylem gibi güçlü bir vurgu sağlamaz. Dolayısıyla hazfın olduğu bu gibi yerlerde anlatımın güçlendirilmesi maksadı gözetilmiştir.[720]

Müfessirler, nazmın tam olarak anlaşılabilmesi için bazen, onda olmadığı hâlde var kabul edilen (hazf) birtakım ifadelere başvurma gereği duysalar da bu her zaman uzlaşıya konu olmamıştır. Kaynaklar Vâhîdî ile Abdülkâhir Cürcânî arasında böyle bir ihtilafı haber verir. "…*Kim mucizeler kendisine geldikten sonra Allah'ın nimetini (âyetlerini) değiştirirse bilsin ki Allah'ın azabı şiddetlidir*." (el-Bakara 2/ 211) âyetinde nimeti tebdil edenlere dönük bir tehdide yer verilir. Vâhidî, "Allah'ın azabı şiddetlidir." ifadesinin öncesiyle bağlantısını, var kabul ettiği (hazf) bir *lehû* ifadesiyle sağlar. Buna göre "Allah'ın azabı nimetleri değiştiren kimseler için şiddetlidir." gibi bir mana açığa çıkmaktadır. Fakat Cürcânî, daha etkili bir anlam için böyle bir hazıf düşüncesine gidilmemesi gerektiği kanısındadır. Çünkü âyetin asıl kastı şu veya bunun için azabının şiddetli olduğunu beyan etmek değil, Cenâb-ı Hakk'ın bizatihi azabı şiddetli olmakla vasıflanmış olduğunu haber vermek suretiyle genel geçer bir korku salmaktır.[721] Bu iktibası yaparken Fahreddîn er-Râzî de Cürcânî'nin yaklaşımını benimsemiş görünür. Nîsâbûrî ilginç şekilde ilk görüşün sahibi Vâhidî'ye atıfta bulunsa da ikinci görüş için isim belirtmez fakat işin doğrusu şudur anlamında "tahkîk" ifadesini kullandıktan sonra Cürcânî'nin ifadelerini açımlamayı dener. Şöyle: Böyle bir hazıf düşüncesini terk etmek anlamca daha güçlüdür. Çünkü Allah Teâlânın bizatihi bu vasıfla vasıflanmış olması, dilediği takdirde nimetleri yalanlayanları da şiddetlice cezalandıracağını açıkça ortaya koyar fakat [lehu] ifadesi var kabul edilerek nimetleri yalanlayanlar için azabının şiddetli olduğu şeklinde bir kabul Cânâb-ı Hakk'ın bu sıfatla zatî olarak [mutlak anlamda] vasıflandığı sonucunu vermez.[722] Anlaşıldığı kadarıyla tefsir tarihi boyunca görüşler değerlendirilmiş bazen itiraza konu olmuş bazen de daha iyi anlaşılması için birtakım izahlara başvurulmuştur.

Kur'ân'da gelecek zaman için geçmiş zaman formunun kullanılması da bu bağlamda hatırlanması gereken bir örnektir. Literatürde genelde *et-ta'bîr ani'l-müstakbel bi-lafzi'l-mâdî*[723] başlığı altında incelenen konu ilgili âyetler üzerinden tefsire de taşınmıştır.[724] Müfessirlere göre muzari fiil yerine mazi

720 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 66.

721 Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 6: 366.

722 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 583.

723 Bk. Sübkî, *Arûsü'l-efrâh*, 1: 287; İsâmuddin, Muhammed b. Arabşah, *el-Atvel: Şerhu Telhîs-i Miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1: 36.

724 Bk. el-A'râf 7/44; en-Nahl 16/1; ez-Zümer 39/68 vd.

kullanılmasında şöyle bir incelik vardır: "Haber verilen olgunun vukuu zaruri olduğunda, bundan, gerçekleşmesi kaçınılmaz bir hadise gibi bahsedilir."[725] Nîsâbûrî'ye göre bu kullanım gayesi itibariyle ya "Her gelmekte olan yakındır." fehvasınca bahse konu işin çok yakın olduğunu haber verir yahut da bu konuda haberin artık kesinleşmiş bir mahiyette olduğuna dikkat çeker.[726]

1.4.4. Beyân

Beyân sözlükte, bir şeyin açık olması anlamında kullanılır. Bu açıklık aslında o şeydeki bir farklılığa işaret eder. Aynı iştikaktan *bevn* kelimesinin fazilet ve meziyet anlamına geldiğine dikkat edilecek olursa bu farkın çoğu zaman olumlu olduğundan bahsetmek mümkündür.[727] Istılahi olarak ise beyân "Tek bir manayı muhtelif yollarla dile getirmenin kendisiyle bilindiği ilimdir."[728] Gayesi açısından yapılan tanımlarda "Kastedilen manayı tastamam ifade etme" vurgusu ön plana çıkar.[729] Lafzın manayla olan ilişkisinin klasik beyân anlayışında *hakikat, mecaz, kinaye, teşbih, istiare* gibi başlıklar altında incelendiği görülür.

Bunlara dair birkaç örneğe yer verilebilir. Mecaz kelimesi c-v-z kökünden türemiş, mef'al kalıbında ism-i zaman, ism-i mekân ve mimli mastar olarak kullanılan bir kelimedir. Dilciler kelimeyi genelde mimli mastar kabul etmek eğilimindedirler.[730] Bu kökün fiil formu olan câze "Bir yola girmek, orada yürümek ya da geçip gitmek, bir mesafeyi kat etmek, bir şeyi/yeri geride bırakmak" anlamlarında kullanılır.[731] İlk dönem dil bilginleri ve usulcülerin terim anlamı zaman içerisinde oturacak olan mecaz olgusunu bir tür anlam genişlemesi olarak değerlendirdiklerinden bahsedilebilir. Sîbeveyhi ve Ferrâ gibi dilciler, İmam Şâfiî gibi usulcüler kullandıkları *el-ittisa' fi'l-lüga* ve *seatü'l-Arabiyye* gibi ifadelerle bir tür anlam genişlemesi olarak dildeki mecaz olgusuna işaret etmekteydiler.[732] Uzun süren ıstılah tartışmalarının akabinde uzlaşıya Hatip el-Kazvînî ile varıldığı anlaşılan mecaz, yerleşik terim anlamıyla

725 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3: 219.

726 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 581. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Harun Bekiroğlu, "Kur'ân'da Bir Anlatım Sanatı Olarak Muhakkaku'l-Vukû Ke'l-Vukû Prensibi", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2019, cilt: X, sayı: 1, s. 115-131.

727 Bk. Cevherî, *es-Sihah*, 5: 2082-83.

728 Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 207.

729 Bk. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 162.

730 Zeynep Gemuhluoğlu, "İslâm Düşüncesine Özgü Bir Poetika'dan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili- Mecaz/ Şiir- Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 36/1, s. 113.

731 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 2: 416.

732 Bk. Şâfiî, *er-Risale*, s. 50; 52; Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman, *Kitâbu Sîbeveyhi*, thk. Abdusselam M. Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988, 1: 53; 160; 176; 181; 212;216; 220 vd.; Ferra, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad, *Meânî'l-Kur'ân*, nşr., Ahmed Yusuf en-Necati-Muhammed Ali en-Neccar-Abdülfettah İsmail eş-şelebi, Mısır: Dârü'l-Mısriyye, t.y., 1: 147; 2: 259; 2: 340 vd.

"Mevzu lehi olan mananın murat edilmediğine dair karinenin varlığıyla beraber ortak iletişim dilinde konulduğu anlamın dışında sahih bir şekilde kullanılan lafız." şeklinde tanımlanabilir.[733]

Mecaz konusunun ilk nüvelerini görme imkânı vermesi bakımından bir tür anlam genişlemesi örneği verdiği düşünülen bir âyet üzerinde durmak faydalı olabilir. Zira pek çok müfessir gibi Nîsâbûrî de dildeki kullanım hususiyetlerinin zenginliğine hem doğru ve yeterli anlama ulaşmak hem de olası yanlış anlamalardan korunmak açısından dikkat çeker. "*Din Gününün sahibidir*." (el-Fâtiha 1/4) ifadesindeki *mâlik-i yevmi'd-dîn* kullanımına dönük ifadeleri bu dikkatin bir örneğini verir. Nîsâbûrî anılan ifadenin *yâ sârika'l-leyleti ehle'd-dâr* kullanımındaki gibi ism-i failin zarfa izafe edildiği bir kullanım olduğunu, söyler. Bu, anlama genişlik katan (ittisâ') ve zarfı cümlenin nesnesi (meful) kılan bir kullanımdır.[734] Müfessirin konuyla ilgili açıklamaları bu kadarla sınırlıdır. Fakat, deyim yerindeyse bu açıklama, çölü temsilen bir avuçluk bir kumun arzı mesabesindedir. Verdiği bu kadarlık bilgi ilgili literatürde uzun uzadıya tartışılıp olgunlaştırılmış bir meseleye istinat eder. Söz konusu arka planın bir nebze olsun tahlili müfessirin konuştuğu meselelerde beslendiği ilimler geleneğinin farkına varılması için önem arz eder.

Baskın olarak Sîbeveyhi ile gündem edildiği anlaşılan ittisâ' / anlam genişlemesi meselesi Arap dilbilgisi literatürünce işlenmiştir.[735] Sîbeveyhi'ye göre ifade *seriktü el-leylete ehle'd-dâr* anlamındadır. Fakat gece fiille ilişkilendirilmek istenildiği için anlamda genişletmeye (si'atü'l-kelâm) gidilerek *yâ sârika'l-leyli* denilmiştir. Artık bu, söz konusu işin ancak gece yapıldığını ifade eden bir kullanımdır. Tıpkı *بَلْ مَكْرُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ* / "*Hiç de öyle değil! Gece gündüz işiniz gücünüz hilekârlıktı.*" (es-Sebe 34/33) ifadesinde olduğu gibi. Oysa ki burada gece ve gündüzün tuzak kurması bahis konusu değildir, fakat kurulan tuzaklar gece ve gündüz içerisinde kurulduğu için böyle denilmiştir. Söz konusu hırsızlığın geceyle olan yakın ilgisi bu kullanımda daha belirgindir.[736] Aslına bakılırsa bu, normal cümlede iki mefulle kullanılan bir failin mefullerden birisine izafe edildiği bir kullanımdır. Aslı, *seriktü fi'l-leyleti min ehli'd-dâr* şeklindedir. Fakat zarf olan *el-leyl* kelimesine ism-i fail izafe edildiğinde artık anlam genişlemiş ve *el-leyl* zarf olmaktan çıkarak meful olmuştur. Diğer meful olan ehli'd-dâr ifadesinin fiille bağlantısı da harf-i cer düşürülerek sağlanmış, *seriktü elleylete ehle'd*-dâr formuna ulaşmak ancak bundan sonra mümkün olmuştur. Sonrasında ism-i faili (sârik) fiilin yerine ikame etmek suretiyle ifade

733 Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 263; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 2: 207.

734 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 85.

735 Bk. Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 1: 41, 175, 176, vd.; İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî, *el-Usul fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyin el-Fetli, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, 1: 188, 197, 198 vd; Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Mufassal fî san'ati'l-i'râb*, thk. Ali Bu Mülhim, Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1993, s. 81-82; İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn, *el-Bedî' fî ilmi'l-arabiyye*, thk. Fethi Ahmed Alaeddin Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1420, 1: 155, 156, 458 vd.; Ukberî, *el-Lübab fî ileli'l-bina ve'l-i'rab,* 1: 274, 275; İbn Yaiş, Ebü'l-Beka Muvaffakuddin Yaiş b. Ali b.Yaiş el-Esedi, *Şerhü'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1422, 1: 431-434 vd.

736 Sîbeveyhi, *el-Kitab*, 1: 175-76.

istişhattaki formuna kavuşmuştur.[737] Bu tür kullanımlarda zaman bildiren ifadeler artık zarf anlamını yüklenemedikleri için kaçınılmaz olarak cümlenin nesnesidirler. Çünkü zarfta takdiri bir fî harf-i ceri bulunur. Harf-i cer, takdiri de olsa, izafeti iptal edeceği için, izafetle yapılan bu gibi kullanımlarda artık bu ifadelerin zarf olma durumu söz konusu değildir.[738] İfadenin zarf anlamına gelebilmesi için izafetten kesilmesi şarttır. Sîbeveyhi'nin de belirttiği gibi, "Yâ sârikan el-leylete ehle'd-dâr" denilmiş olsa gece zarf anlamını yeniden yüklenir ve isim olarak değil de işin geceleyin yapıldığını imleyen bir zarf ifadesi olarak kullanılmış olur.[739] Arap dili literatüründe *ittisa'* başlığında incelenen bu kullanım İbn Serrâc'ın da ifade ettiği gibi, bir çeşit haziftir. Hazifte amil hazfedilir ama hazfedilmemiş gibi mamulü üzerindeki amelini sürdürür fakat *ittisâ'*da kelime, hazf edilen her ne ise onun yerine onun irabını alarak geçer. Bu kullanım, muzaaf-ı ileyhin muzaaf yerine ikamesiyle olabileceği gibi zarfı isim yerine kullanmakla da olur. İlkinin örneği *ves'eli'l-karyete* / "*Köye sor*." (Yusuf 12/82) ifadesidir. Burada muzaaf olan ehl / halk hazfedilmiş muzaf-ı ileyh olan karye / köy onun yerine ikame edilmiştir. Yani tamlama "Köy halkına sor." anlamına gelir. İbn Serrâc ikinciye Kur'ân'dan örnek olarak *mekrü'l-leyli ve'n-nehâr* ifadesini ve yukarıda izahı verilen kullanımı verir.[740]

Dilbilim geleneğinde etraflıca ele alınan ittisa' bazı kullanımların izahı sadedinde tefsir literatürüne de taşınmıştır. Vâhidî bu müfessirlerden birisidir. Ebû Alî el-Fârisî'den bir nakille zarfın birtakım hallerde zarf anlamının dışına çıkarak isim anlamına gelecek şekilde kullanıldığından bahseder. Artık bu kullanımda zarf anlam genişlemesine (sia') uğramıştır, mefülünbih olarak mansuptur.[741] Söz konusu ifadeyi ittisâ' üzerinden izaha kalkışan müfessirlerden birisi de Zemahşerî'dir. Onun bu ifadedeki kastını şarih Tîbî, mefulünfîhin mefulünbih anlamında kullanılması, olarak açıklar. Şarihe göre ifade *kinaye*li bir kullanımdır çünkü gerçek anlamdan (el-menkûl ileyh) (onunla lüzumî ilişkisi bulunan) başka bir anlamın (el-menkûl anh) kastedilmesi kinayedir. İfadeyi bu şekilde kurmanın anlama güçlü katkıları vardır. Öncelikle bu, normal kullanımdan daha etkili (eblağ) bir anlatımdır. Mâlikü'd-dehr / zamanın sahibi ifadesiyle mâlikü'l-umûri fi'z-zaman / zamandaki işlerin sahibi ifadesi arasındaki fark kolayca anlaşılabilir. Bunların ilki anlamı büsbütün kuşatıcıdır çünkü zamana sahiplik yapmak zaman içre cereyan eden şeylere sahipliği daha kapsamlı ve daha üst perdeden ifade eder.[742] Konuyla ilgili açıklamalarında Zemahşerî'yi takip ettiği görülen Beyzâvî ifadeyi kinaye yahut mecaza hamletmez,

737 Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân, *Şerhu Kitabi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mahdelî-Ali Seyyid Ali, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, 2: 31-33.

738 Ebü'l-Beka Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah Ukberi, *el-Lübâb fi ileli'l-bina ve'l-i'rab,* thk. Abdulilâh en-Nebhân, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1417/1995, 1: 275.

739 Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 1: 175-76.

740 İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 2: 255.

741 Vâhidî, *el-Basît*, 3: 560.

742 Tîbî, *Fütûhü'l-gayb,* 1: 735-736.

bunun yerine "Zarfın mefulünbih yerine kullanılması" şeklinde bir açıklamada bulunur.[743] Konevî'ye göre bu sözlerin gereği (iltizamî) olarak anlaşılması gereken, ifadede *mecazî* bir kullanım olduğudur. Fakat o Tîbî'den farklı olarak *ya sârika'l-leyleti* gibi ifadeleri mecaz-ı aklinin bir örneği olarak düşünür çünkü bu kullanım, fiilin faalinden başka unsura izafeti gibidir. Örnek ifadede muzaaf kendisine nispeti uygun olmayan bir unsura nispet edilmiştir. Bundan maksatsa anlamı daha etkili kılmaktır. Nitekim ifade bu hâliyle, Cenâb-ı Hakk'ın din gününde vuku bulacak her şeyin malik ve sahibi olduğunu vurgular. Çünkü zatı haysiyeti ile değil de zarfa (zaman/makân/hâl) zarf haysiyeti ile sahiplik ondaki her şeye malik olmak demektir. Bu bir davayı açık bir delille ortaya koymakla eş değerdir ve ancak bu durumda istenilen güçlü anlatım sağlanmış olur. Söz konusu izafete fî veya lâm harf-i ceri anlamı yüklenecek olsa mecaz ihtimaliyle birlikte anlamdaki bu vurgu da ortadan kalkar.[744] Nîsâbûrî'nin ayrıntılı izah vermediği konu dilbilim geleneğinin ilk metinlerinden itibaren tartışılmış ve bir dönem sonra tefsirlere taşınmıştır. Tefsirler muhteva yoğunluklarına göre konunun ayrıntısına girmekten kaçınsalar da metnin arka plan bağlantılarını deşifre kaygısının daha baskın olduğu şerh geleneğinde konu üzerinde daha detaylıca durulduğu görülür.

Tefsir geleneğinde bazı kelimelerin Kur'ân'da Allah Teâlâya nispeti bağlamında uzun tartışmalar yaşanmıştır. Söz konusu ifadeler çoğunlukla mecaza hamledilmek suretiyle anlaşıldığı için beyân ilminin sağladığı verilere bu tartışmalar çerçevesinde sıklıkla atıf yapıldığı görülür. "…*Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır*…" (Âl-i İmrân 3/77) âyeti de yukarıdaki örneğe benzer şekilde farklı disiplinlerin dahil olduğu bir tartışmanın Müteahhirûn Dönemi tefsir yazıcılığındaki bir örneğini sunmaya elverişlidir. Çünkü âyette, konuşma ve bakma gibi insanlara ilişkin birtakım özelliklerin Allah'a nispeti çerçevesinde kelâmi kabullerin belâgat meyanında izahı ve söz konusu yaklaşımların tefsir metinlerine taşınması söz konusu olmuştur. Kaffâl'dan nakille Râzî "Allah'ın konuşmaması ve nazar etmemesi" gibi kullanımlardan maksadın "Allah'ın gazabı" olduğunu aktardıktan sonra konuyla ilgili en doğru tutumun bu açıklama biçiminde olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın bakmayacağını söylemesi "İhsan nazarıyla bakmayacağı" anlamına gelir. Dilde bu böyle kullanılır; fülânün lâ yanzuru ilâ fulânin / beriki ötekine bakmıyor denildiğinde bu ifade ilkinin diğerini gözetmediği ve ona iyilik yapmadığı şeklinde anlaşılır. Râzî mecaza gidilme sebebini şöyle açıklar: Bir insan diğerini önemsediğinde ona teveccüh gösterir, gözleri onu arar; işte bu sebeple Allah'ın bakması -her ne kadar fiziki bir bakma söz konusu olmasa da- gözetme ve ihsan anlamına gelecek şekilde kullanılır. Zaten bu bakıştan görmeyi anlamak da imkânsızdır, çünkü Allah'ın başkalarıyla beraber onları da gördüğü ortadadır. Kaldı ki "Görmek kastıyla göz bebeklerini görüş nesnesine yöneltmek" anlamında bir görme Allah için tasavvur olunamaz (lâ-yecüz). Bunlar cisimlere

743 Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 1: 28.
744 Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 1: 202-203.

ait özelliklerdir, bu sıfatlardan da cisim olmaktan da Cenâb-ı Hak münezzehtir.[745] *el-Keşşâf* ve *Envârü't-Tenzîl*[746] gibi ana akım tefsirler de cisimsel özellikleri çağrıştıran, Allah Teâlâyı madde ile birlikte düşünmeyi akla getiren bu tür kullanımları O'nun Zat'ına uygun düşen manalara te'ville anlamak eğilimindedirler.

Konuyla ilgili dilsel tartışmaların odağındaysa Zemahşerî durur. Yaklaşımına göre "Onlara bakmaz." ifadesi "Onlara gazap eder, hor görür." anlamına gelen mecaz bir ifadedir. Araplar, "Biri diğerine bakmıyor." dediğinde bu söylemden, ilkinin diğerine aldırış etmediğini, onu övüp de lütufta bulunmadığını anlarlar. Bu, gündelik dilde böyle kullanılır. Onun bu aşamada Zat-ı Bârî'yi tenzih kaygısı sezilmez. Sıradan bir iletişimde bu ifade kullanıldığında anlaşılması gereken budur. Fakat tam bu noktada bir ayrıma gider Zemahşerî. Bu ayrım, bakmayı kendisine nispet etmenin mümkün olduğu zevat ile bunun imkân dahilinde olmadığı Zat arasında açığa çıkar. Bu tür ifadeler, bakmanın kendisine nispet edilebileceği kimseler hakkında kinayedir, çünkü bir insanı mühimseyen ona iltifat eder, bakışları onu arar. Bu kullanım öylesine yaygınlık kazanmıştır ki bakmaktan bağımsız olarak sırf iyilik ve ihtimamı ifade için kullanılır olmuştur. Fakat başkaları için kinayeli olan bu lafız, bakmanın kendisi için düşünülemeyeceği Zat hakkında salt ihsan anlamında mecaz bir ifadedir.[747]

Nîsâbûrî ise anılan müfessirlerden farklı bir tutum içerisindedir. Öncelikle Zemahşerî'nin mecaz ifadesindeki kastı açığa çıkartmak ister. Ona göre Zemahşerî'nin mecazdan kastı *istiare*dir. Bu yaklaşımıyla Zemahşerî, Cenâb-ı Hakk'ın bakışını insanların bakışına benzetmiş ve teşbih edatı ve benzeyenin (müşebbeh) de hazfedildiğini düşünmüş olmalıdır ki bu da ancak istiareli bir kullanımdan bahsetmeyi mümkün kılar. Müfessir ayrıca Râzî'nin fiziki anlamda görmeyi mümkün kılacak süreçlerin Allah Teâlâ için tasavvurunu mümkün görmeyen yukarıdaki yaklaşımını da eleştirir. Müfessire göre âyette ifade edilen "bakmak"la bildiğimiz bakmanın kastedilmiş olması pek ala mümkündür. "*Yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlarlar. Rablerine bakarlar*." (el-Kıyamet 75/23) âyetinin de ifade ettiği gibi bu bakış(ma) Cenâb-ı Hakk'ın seçkin kullarına özel bir ikramıdır; O, onlara onlar da O'na bakarlar.[748] Tîbî'nin Zemahşerî yorumu Nîsâbûrî'nin yaklaşımına oldukça yakındır. O da şanına yaraşır bir anlam düşünmek şartıyla bakmayı Allah'a nispette bir beis görmez. Zemahşerî'nin mecaz söylemini ise şöyle değerlendirir: Allah ahitlerini gözetmeyenlere olan muamelesini, lütuf ve gözetimini büsbütün esirgemek suretiyle arkadaşıyla konuşmayan, hatta onun tarafına dahi bakmayan bir kimsenin durumuna benzetmiştir. Bu yaklaşımı ile o da mecaz ihtimalini teşbihle açıklamak eğilimindedir.[749]

---

745 Râzî, *Mefâtîh,* 8: 267.
746 Bk. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 2: 24.
747 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1: 376-77.
748 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 193.
749 Tîbî, *Fütûhü'l-gayb,* 4: 152.

Zemahşerî'nin ifadelerini kelâm, usul ve beyân gelenekleri çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutan Teftâzânî ise odağına dilbilim verilerini alır. Şarihe göre buradaki mecazdan kasıt, bakmanın hakiki anlamının kabulüne mâni bir karine dolayısıyla gazap ve küçük düşürmedir. Bakmak lütufta bulunmanın gerektirdiği bir anlam olduğu için ikram ve ihsan anlamında mecazî olarak kullanılır. İnsanlar için kullanıldığında ifade kinayeli bir kullanımdır, çünkü bakmanın asıl anlamının kastedilmesi de imkân dahilindedir hatta çok zaman edilir de fakat bu, ispat ve nefiyde, sıdk ve kizbde, emir ve nehiyde bir gerekçe (menât) olamaz, hakiki anlam (ın zikri ve iradesi) bu anlamdan başka bir anlama intikal içindir. Cenâb-ı Hak için kullanıldığındaysa mecazdan başka bir ihtimal tasavvur edilemez. Çünkü hakiki anlamın kastedilmesi yahut hakiki anlamın kastedilebilme imkânı kinaye için söz konusudur. Cenâb-ı Hakk'a nispetle kullanıldığında bu eylemi O'nunla ilişkili düşünmeyi imkânsız (mümtenî') gören bilgi, hakiki anlamı kabule mâni bir karine teşkil edeceğinden, bu ifade Allah Teâlâ için ancak bir mecaz olabilir. Kur'ân-ı Kerîm'deki "…*Allah'ın iki eli de açıktır*." (el-Mâide 5/64), "…*Gökler de yine O'nun elinde dürülmüş bir hâle gelecektir*..." (ez-Zümer 39/67), "*Rahmân arşa istiva etmiştir*." (Tâhâ 20/5) âyetlerindeki tüm ifadeler, hakiki anlamı kastetmenin kati şekilde imkânsız (mümtenî') olduğu kinayeli kullanımlar(yani mecazlar)dır. Bu tür ifadelerde hakiki anlam kastedildiğinde hakikat ve mecazın birlikteliği kaçınılmaz olur; ifadenin hem hakiki hem de mecazî anlamının kastedilmesiyse imkânsızdır, şeklindeki olası itiraza şöyle cevap verir: "Bu ancak her iki anlamın da hükmün illeti yahut sıdk ve kizbin mercii olması durumunda söz konusu olabilir. Hakiki anlam sadece ikinci anlama geçiş için kastedildiğindeyse bu sakınca ortadan kalkar. Sekkâkî'nin de ifade ettiği gibi, kinayede bir lafzın manası ve manasının manası birlikte kastedilir; hakikatte sadece manası, mecazda ise manasının manası kastedilir. Yoksa kinaye ve hakikat, hakikat olmak noktasında ortaktırlar. Ayrıştıkları nokta anlamı açıkça ifade edip etmemelerindedir. Bu yönüyle kinaye hakikatle mecaz arasında bir vasıta değil, hakikatin bir parçasıdır. Fakat usulcülerin kinaye tanımı farklıdır. Onların ıstılahında, hakikat olsun mecaz olsun kastı örtük olan ifadeler "kinaye", böyle olmayanlarsa "sarih" adını alırlar. Ez cümle, kinaye hakikatle mecaz arasında bir vasıta değildir, vaz' olunduğu anlamın dışında kullanılmasından ötürü öyle sanıldığı üzere mecaz bir ifade de değildir.[750]

Beyân ilmi kapsamında incelenen bir diğer kullanım istiaredir. İstiare "Asıl anlam yerine ödünç alınan (müstear) anlamla yetinilen (zikredilen) ibarenin başka bir ibare yerine kullanıldığı bir anlatım türü" şeklinde tanımlanmıştır.[751] Seyyid Şerif'in tanımıysa şöyledir: "Benzetmedeki mübalağa için aradan müşebbehin kaldırarak bir şeyde hakikat manası iddia etmektir."[752] Kazvînî'ye göre istiare

750 Teftâzânî, *Hâşiyetü't-Teftâzânî ala tefsiri'l-Keşşâf*, 2: 363-364.

751 Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim – Ali M. el-Bicâvî, Kahire 1370/1951, s. 41. Ayrıca bk. İsmail Durmuş-İskender Pala, "İstiare", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/istiare (15.05.2024).

752 Cürcânî, *et-Ta'rifat*, s. 77.

"Manasının mevzu leh olan manaya teşbihini içeren bir şey/lafızdır."[753] İstiare teşbihin iki tarafından birini zikredip (zikredilmeyen) öbür kısmın kastedildiği bir benzetmedir. Bu kullanımda, kendisine benzetilen şeye (müşebbeh bih) has bir şeyin benzetilende (müşebbeh) varlığını göstererek benzetilenin (müşebbeh) kendisine benzetilenin (müşebbeh bih) sınıfına girdiği iddiasını ortaya koymak söz konusudur. Söz gelimi "Hamamda bir aslan var." ifadesiyle bu kimsenin (müşebbeh) aslan türünden olduğu iddiasıyla cesur oluşu vurgulanmaktadır. Neticede bu cesur kişi için müşebbeh bih olan aslanla özdeşleşmiş şey yani cesaret tescillenmiş olur. Burada cesareti temsil ettiği için aslan cins isim olarak zikredilmiş ve ifadede teşbihin sadece bir tarafına yer verilmek suretiyle de teşbih ihtimali bertaraf edilmiştir. Çünkü teşbihte benzeyenin ve kendisine benzetilenin bulunması gereklidir. Hâl böyle olunca istiare bir tür mecazdır. Çünkü lafızda kullanılan ifadeyle ondan ödünç alınan (müstear leh) bir mana kastedilmiştir. Söz gelimi Zeydün esedün / Zeyd aslandır ifadesinde Zeyd'deki cesurluk iddiası nazarı itibara alınarak kendisinden ödünç alınan (müstear minh) yani aslan zikredilmiştir. Burada bir anlamın başka bir anlam için ödünç kullanımı vardır. Zeyd için bu iddiayı dillendirenleri buna yönlendiren aslan ve Zeyd arasında ayrılmaz (lazım) bir münasebeti görmüş olmalarıdır ki bu da cesarettir. "Yanımda bir aslan var." ifadesinde müstear leh ve müstear minh ile uyumlu bir sıfat[754] yahut uzantı zikredilmediğinde *tecrid* ve *terşih*in konusu (yani bunlar için uyumlu sıfat ve uzantılar) zikredilmediği için *istiare mücerrede ve müraşşaha* olamaz.[755] Ne zaman ki istiarede söz konusu eklentiler olursa o zaman istiare tecrid ve terşih diye adlandırılır: Zikredilen sıfat müstear leh içinse istiare istiare-i mücerrede; müstear minh için olduğunda istiare-i müraşşaha olur.[756]

Belâgat bilginlerinin bu terminolojisi ilgili olduğu düşünülen âyetler üzerinden tefsir metinlerine taşınmıştır. "…*Derken ahalisi Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük etti, Allah da onlara yapıp ettikleri yüzünden genel bir açlık ve korku felâketini tattırdı*." (en-Nahl 16/112) âyeti örnek olmaya elverişli gibidir. Müfessirin aktardığına göre İbn Ravendî (ö. 301/913-14 [?]) "Hiç elbise tadılır mı?" şeklindeki sualiyle âyeti eleştirmek istemiştir. Sanki ona göre fe-kesahallahu libase'l-cu'i / Allah onlara açlık elbisesini giydirdi yahut da fe-ezakahallahu ta'me'l-cu'i / Allah onlara açlık yemeğini tattırdı demek gerekirdi. Müfessir bu sorunun cevabı sadedinde beyân ulemasının görüşlerine başvurur. Buna göre âyette *tecridi istiare* vardır. Çünkü Cenâb-ı Hak, elbise (libas) lafzını açlık ve korku gibi bazı durumlardan, insanı çepeçevre kuşatan şeyler için istiareli olarak kullanmıştır. Zira bu gibi şeyler, tıpkı elbisenin giyeni sarıp sarmaladığı gibi insanı kuşatır. Sonrasında Allah Teâlâ *müstear leh* için uygun olacak açlık ve korku sıfatlarını zikretmiştir zaten korku ve açlığı idrakin yerine tatmanın (zevk)

753 Kazvînî, *el-İzâh*, s. 274.

754 Burada nahiv ilmindeki sıfat kastedilmemiştir yani bu, lafız açısından değil mananın söz konusu edildiği manevi sıfattır. Bk. Tehânevî, *Keşşâfü ıstılahati'l-fünun*, 2: 404.

755 Müfessir doğrudan ifadesini kullanmasa da ifadenin istiare-i mutlaka olduğunu beyan etmektedir.

756 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 50.

kullanılması muhatap nezdinde hakikat yerine geçen bir kullanımdır. Zâka fülanun el-bü'se ve'd-durra / Falan sıkıntı ve zorluğu tattı gibi kullanımlar dilde yerleşik kullanımlardır. Neticede bu kullanım *istiare-i mücerrede* olmaktadır. Tattırdı yerine fe-kesaha / giydirdi ifadesi kullanılsaydı ifade *terşihi* olacaktı. Müfessire göre, cümleye kattığı vurgu açısından *istiare-i müraşşaha*nın daha şık duracağı söylenebilirse de *tecridiyye* kullanılmasında ifadeyi daha açık ve anlaşılır kılmak gibi tercih sebepleri vardır. Müfessir burada bir görüşe daha yer vermektedir. Buna göre tatmak aslen ağızladır, sonra denemek ve bilmek yerine *istiare*li olarak kullanılmıştır. Nitekim şair şöyle der:

Kim tadarsa dünyayı ki ben tattım onu / Acısı da tatlısı da geldi bize.

Buradan hareketle "Falana korku ve açlık elbisesini tattırdım." demek "Onda görünürlük kazanan zayıflığı, bir deri bir kemik kalışı, günden güne eriyip tükenmeyi bildim." demektir. Bu yaklaşıma göre âyette şöyle bir maksat gözetilmiştir: "Allah onlara açlık elbisesinin sonuçlarını iyice belletti."

Zemahşerî, istiareli elbise ve tattırma lafızlarını ve bunlar arasındaki ilişkiyi Nîsâbûrî ile benzer şekilde ele alır. Buradaki açıklamalarında her ne kadar o şekilde isimlendirmese de *mutlak istiareden* bahsediyor gibidir; fakat sonrasında sözlerini Arapların istiare kullanımında iki yolu olduğunu söyleyerek istiare türlerine getirir. İlkine göre Araplar konuşurken kendisi ile istiare yapılan şeyi yani müstear lehi gözeterek konuşurlar. Nitekim bu âyette de böyle yapılmıştır. İkincisinde ise istiare yapılan şeye (müsteara) bakarak konuşmalarıdır.[757] Bu kullanımları şiirle örneklendiren Zemahşerî istiare kullanımında dilde yerleşik üslupları ortaya koymaya çalışarak âyetteki kullanımın bunlardan hangisiyle ilgili olduğunu açıkça beyan etse de istiareyi mücerred/müraşşah gibi teknik tabirlerle açıklamamıştır. Çünkü terminolojinin bu ayrıma imkân verecek şekilde oturması sonraki dil bilginleri eliyle olmuştur.[758] Sekkâkî'ye göre ise libas (elbise) lafzını belâgat bilginleri istiare-i tahyiliyyeye hamletmek eğilimindedirler. Kendisi bunun tahkikiyye de olabileceğini ileri sürer. Çünkü bu lafız, açlık esnasında insanın renginin sararıp solması, bitkinlik gibisinden insanın sarınıp büründüğü durumlar için istiare edilmiştir.[759] Aslında Zemahşerî "Burada insanı kuşatan, sarıp sarmalayan bazı durumlar elbisenin insanı bürümesi sebebiyle insan için kullanılmıştır." şeklindeki söylemiyle her ne kadar tahyiliyye/tahkikiyye ayrımına gitmese de konuyla ilgili yaklaşımında Sekkâkî'yi etkilemiş görünmektedir.

---

757 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2: 638-39.

758 Cürcânî'nin müşebbeh bihi destekleyici unsurların kullanıldığı istiare türüne dikkat çekmesi Zemahşerî'nin bu kullanım için müraşşaha kavramsallaştırmasını yapmasına imkân vermiş gibidir fakat o, ilgili âyet üzerindeki yorumlardan da anlaşıldığı üzere teorisi üzerinde konuştuğu hâlde tecridiyye kavramsallaştırmasını kullanmaz. Anlaşıldığı kadarıyla bu Râzî'nin uhdesine aldığı bir iş olmuştur. Râzî, bunun yanında asliyye, tebeiyye, tahyiliyye ve inadiyye gibi istiare türlerinin de kavramsallaştırılmasında rol sahibidir. Bk. Harun Abacı, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiârenin Etki Alanı -Âlûsî Tefsiri Örneği-", ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı, *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, İstanbul: İSAR, 2019, s. 400-402.

759 Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulum,* s. 378.

İstiareli kullanımların Kur'ân'da pek çok örneğini bulmak mümkündür. Müfessire göre "…*Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır*…" (el-Bakara 2/256) âyetinde duyulur olanın (mahsus) akledilir olan (ma'kul) yerine kullanılması (istiare) söz konusudur. Çünkü İslâm kurtuluş ümidiyle sıkı sıkıya yapışılan sağlamca bir ipten daha güçlü olduğu için nazar ve istidlal ile bilinen, görülen ve hissedilen bir şeye yani sapasağlam bir ipe benzetilmiştir ki sanki bu sözü işiten onu bizatihi gözleriyle görüyor gibi olsun da şüphesi tamamen izale olsun.[760]

1.4.5. Bedî'

Belâgatin bir alt disiplini olarak bedî' muktezâ-yı hâle uygun olan fasîh bir sözün nasıl olup da daha da güzelleştirilebileceğiyle ilgilenir.[761] İfadeyi lafzen (muhassinât-ı lafziyye) ve mana cihetiyle (muhassinât-ı ma'neviyye) güzelleştirecek hususların incelendiği disiplinde[762] *müşâkele*, *tevriye*, *tecahülü'l-arif, aks, ittirad, üslübü'l-hakîm, cinas, iktibas, tazmin* vb. lafzi-manevi söz sanatları üzerinde durulur. Bu disiplin kapsamında incelenen birkaç kullanımın *Garâibü'l-Kur'ân*'a nasıl taşındığına temas etmek kalanları için de bir örneklik teşkil edecektir. Bedî' ilmi sınırları içerisinde düşünülen söz sanatlarından birisi müşâkeledir. Bu söz sanatına, Kur'ân'da kullanılan bazı hitap çeşitlerinin daha doğru anlaşılmasında sıklıkla baş vurulduğu görülür. Çünkü Kur'ân'da kullanılan bazı lafızlar nispeti açısından kafa karışıklığına sebep olabilmektedir. Böylesi durumlarda müfessirler müşâkeleye, sunduğu alternatif yorum imkânıyla sıklıkla atıf yaparlar. Müşâkele, bir anlamın kendi lafzıyla değil de hitapta geçmiş başka bir lafzın aynıyla karşılanması şeklinde tanımlanır. Aslında burada bir lafzı ilk geçtiği yerde bir anlamda ikinci de başka bir anlamda kullanma söz konusudur.[763] Söz gelimi, Hz. İsa'ya ait bir ifade olarak zikredilen "…*Sen benim içimdekini bilirsin, ama ben senin zâtında olanı bilmem*…" (el-Maide 5/116) ifadesi bu açıdan değerlendirilmiştir. Çünkü aslında Hz. İsa tam olarak "Sen benim nefsimde olanı bilirsin ama ben senin nefsinde olanı bilmem." demiştir. Nefs kelimesinin Allah Teâlâya nispeti problemli kabul edildiği için müfessirler bu kullanımı müşâkele kapsamında değerlendirmişlerdir. Nîsâbûrî de şöyle der: "Bu ifadenin anlamı 'Sen benim bildiklerimi bilirsin ama ben senin bildiklerini bilmem." şeklindedir. Nefs lafzının ikinci kez zikri müşâkele içindir. Fasih kimseler dili böyle kullanırlar.[764] Pek çok müfessirin açıklamaları Nîsâbûrî ile ortaktır.[765] Müfessirler bu yaklaşımlarıyla "Nefis sahibi" bir ilâh tasavvurunun önünü almaya çalışmış gibidirler.

---

760 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 17.

761 Bk. Sekkâkî, *Miftâh,* s. 423; Kazvînî, *el-İzâh*, s. 333.

762 Sekkâkî, *Miftâh*, s. 423.

763 Kazvînî, *el-İzâh*, s. 344; Bulut, *Belâgat*, s. 281.

764 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 39.

765 İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 2: 263; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4: 417, el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 290; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 259.

Cümle başlangıç ve bitimlerinin belli amaçlar gözetilerek düzenlenmesi belâgat geleneğinin üzerinde durduğu bir konudur. Bu kullanım genelde Hüsnü'l-matla' ve'l-makta' konusu altında ele alınır. Söz gelimi "*Bir gün ki nice yüzler ağaracak, nice yüzler de kararacaktır; yüzleri kararanlara, "İman ettikten sonra kâfir mi oldunuz? Öyle ise inkâr etmiş olmanız yüzünden tadın azabı!" (denir)."* (Âl-i İmrân 3/106) âyetinde öncelikle ağaracak yüzler söz konusu edilmiş ardından kararacak yüzlere temas edilmiştir. Akabindeyse iki gurubun değerlendirilmesine geçilmiştir. Normal bir dizgide bahse konu iki gurup zikredildikten sonra bunların akıbetlerine dair habere ilk unsurla devam edilmesi beklenebilirdi. Fakat Allah Teâlâ "Yüzleri kararanlara …. denecektir." buyurarak söze ikinci unsurla devam etmiş ve *"Yüzleri ağaranlara gelince, onlar Allah'ın rahmeti içindedirler; orada onlar ebedî kalacaklardır*." (Âl-i İmrân 3/107) buyurarak başladığı gibi sözü yüzleri aydınlık olacaklarla bitirmiştir. Müfessire göre bu tercih bir hikmeti işar eder. Cenâb-ı Hak söze, sevaba nail olacak kimselerle başlayıp yine onlarla bitirmek suretiyle "Rahmetim gazabımdan fazladır." ifadesinde de zikrettiği gibi rahmet arzusunun gazap arzusundan baskınlığını bildirmek için böyle bir kullanıma gitmiştir. Müfessire göre, başlangıç ve sonun bir maksat doğrultusunda uyumluca bitirilmesinin (hüsnü'l-matla' ve'l-makta') bir örneği olarak bu kullanım belâgatin bedî' sanatına muvafık bir kullanımdır.[766]

Bedî' ilminde ele alınan konulardan birisi de leff ve neşr üslubudur. Râzî bu sanatı şöyle açıklar: Önce iki şey zikredilir (leff) sonra muhatabın hangi unsurun hangisiyle ilişkili olduğunu çıkarabileceğine güvenerek önceki iki şeyi açımlayan iki şey daha zikredilir (neşr).[767] "*Allah, rahmetinden dolayı size geceyi ve gündüzü yarattı ki dinlenesiniz, lutfundan rızkınızı arayasınız ve bütün bunlara şükredesiniz*." (el-Kasas 28/71) âyeti klasik belâgat literatüründe leff ü neşrin örneği olarak incelenmiştir.[768] Nîsâbûrî, ifadenin ilk bölümünde (leff) yer alan iki hususa karşılık ikinci kısımda (neşr) bunlarla ilgili iki husus zikredildiğini söyler. Bu ilişkilendirme doğrudan yapılmasa bile müfessire göre burada muhatabın anlayışına güvenilmiştir. Dolayısıyla her ne kadar gündüz istirahat gece çalışmak mümkünse de daha münasip olan istirahatin geceyle çalışmanın gündüzle ilişkili olduğunu düşünmektir.[769]

Tecahülü'l-arif sanatı da bu ilim kapsamında üzerinde durulan diğer bir söz sanatı olarak bazı âyetlerle ilişkilendirilmiştir. Bu üslup, konuşanın aslında bildiği bir şeyi sanki bilmiyormuş gibi sormasıdır. Bu kullanımda övgü, yergi, aşırı sevgi, şaşkınlık, kınama, onaylama gibi durumlar kastedilebilir.[770] Müfessirler, "*O, babasına ve kavmine, 'Şu kendilerine tapmakta olduğunuz heykeller*

766 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 230.
767 Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 174.
768 Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 174.
769 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 360.
770 Nuveyrî, Ahmed b. Abdülvahhab, *Nihâyetü'l-ereb fî fünuni'l-edeb*, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1323, 7: 123.

de ne oluyor?' diye sormuştu." (el-Enbiya 21/52) âyetinin bu kullanıma örnek olduğunu düşünmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre Hz. İbrahim'in, kavminin putlarını ululadığını bildiği hâlde sanki bilmezden (tecahül) ve görmezden gelerek (tegâbe) sorduğu bu soruda onların tanrılarını tahkir ve tezyif vardır.[771] Nîsâbûrî'ye göre de Hz. İbrahim onların yaşantılarındaki seviyesizliği açığa çıkarmak ve ilâhlarını küçük düşürmek için sanki bilmezmiş gibi bir soru yöneltmiştir.[772]

2. Tefsirin Rivayet Yönü

Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlama, ilk nesillerden bu yana hâlâ önemini koruyan bir meseledir. Özellikle tabiun kuşağından itibaren tefsir, vahiy dilinin lügavi çözümlemelerine ve nüzûlü çevreleyen şartların tespitine dönük bir faaliyet olarak öne çıkar.[773] Sahâbe kuşağı nüzûl sürecine bizatihi tanıklık ettikleri için çok kere bu bilgileri dışarıdan alma ihtiyacında değillerdi.[774] Fakat bir kuşak sonra, birtakım lügavi problemlerin ve dil dışı bağlam sorunlarının kendini hissettirmesiyle, âyetlerin kimin hakkında (sebeb-i nüzûl), nerede ve ne zaman indiği (Mekkî-Medenî) gibi konularla, anlamına nüfuz problemi yaşanılan lafızların (garib ve mübhem) tespiti, metnin kastını anlamak açısından adeta bir zorunluluk hâlini almıştır. Bu dönemde tefsirin temel lügavi problemler ve genel vahiy ortamını tespite dönük bir faaliyet olduğundan bahsedilebilir. Aslında sadece tefsir değil İslâmî ilimlerin tamamı mutlaka bir şekilde Hz. Peygamber Aleyhisselâmla, onun söz ve fiilleriyle ve yaşadığı zaman dilimiyle ilgilenmek durumundaydı da denilebilir.[775] Bu ilginin yoğunluk seviyesinin ilimin mahiyetine göre değişiklik göstermesi tabiidir. Söz gelimi aklın daha etkin olarak kullanıldığı kelâmla öncelikle Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerini derleme amacında olan hadisin rivayet olgusuyla ilgisi bir olmayacaktır.

Meseleye tefsir disiplini açısından bakılacak olursa temelde tefsir ilminin bir ayağının dilsel araştırmalara diğer ayağının ise rivayete dayandığından bahsedilebilir. Nîsâbûrî tefsir ilminin bu doğasına uygun olarak rivayet malzemesini sıklıkla tefsire taşır. Herhangi bir konuyla ilgili özellikle Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri derleme noktasında müfessir hayli titizdir. Örnek bir konu açısından

771 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 121.

772 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 29.

773 Nüzûl döneminden uzaklaşmanın birtakım anlama problemlerini getirmesi zaten doğaldı. Nasr Hamid Ebû Zeyd'in Schleiermacher'in hermenötiğini tartıştığı satırlarda belirttiği gibi, bir metnin bize olan uzaklığı (eskimesi) kapalılığının artması anlamına gelir. Bunun anlamı, bizim anlamaktan ziyade yanlış anlamaya yakın olmamızdır. Bu yanlış anlamaktan kurtulup doğru anlama yaklaşabilmek için ise bir ilme yahut sanata muhtacızdır. Bk. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İşkaliyyatü'l-kırâa ve âliyyetü't-te'vil*, Mağrib: ed-Dârü'l-Beyza, 2005, s. 20.

774 Sahâbe kuşağından ibn Abbas hariç tutulursa diğer sahabîlere isnadı tekrar eden rivayetlerin sınırlı oluşu Taberî ile İbn Ebî Hatim'in yaklaşık 54.000 rivayet içeren tefsirlerinde en yüksek tekerrür oranına sahip rivayetlerin Katâde b. Diâme, Hasan-ı Basrî, Mücâhid, İkrime, Saîd b. Cübeyr, Süddî, Mukâtil b. Hayyân gibi tabiûn müfessirlerine nispet edilmesi, tefsir faaliyetinin sistematik ve rivayet temelli bir disiplin olarak esasen tabiûn nesliyle birlikte şekillendiğini göstermektedir. Bk. Mehmet Akif Koç, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", s. 47-49.

775 Hasan Onat, "İslâm Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", ed. Mahfuz Söylemez, *Kur'ân ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ankara: Ankara Okulu, 2013, s. 35.

mescitlerden bahseden âyetin yorumuna bakılacak olursa, müfessirin konuyla ilgili verdiği tafsilat neredeyse bir hadis kitabını aratmayacak mahiyettedir. Tıpkı hadis kitaplarındaki bab başlıklarını andırır şekilde başlıklar verip altında bazen bir bazen de daha fazla rivayeti zikreder. Bunların ayrıntısına girmek konuyu gereksiz uzatmak anlamına gelecekse de bir fikir vermek açısından müfessirin öne çıkardığı başlıklara bakılabilir. Müfessirin her birini ilgili hadis rivayetleriyle desteklediği başlıklar şunlardır: Mescide yürüyerek gitmenin sevabı, mescitleri süsleme, mescide girişte selamlama namazı (tahiyyetü'l-mescid) kılma, mescitlere girerken ve çıkarken okunması gereken dualar, mescitte namazı beklemek için oturmanın fazileti, orada alışveriş yapmanın ve tükürmenin hoş olmaması (mekruh), mescitte uyuma, sarımsak ve soğan gibi etrafa rahatsızlık veren şeyleri yiyenlerin mescide gelmemeleri gerektiği, evlerin bir bölümünün mescit olarak belirlenmesi. [776]

Alanda yapılan akademik çalışmalar, rivayet malzemesini genelde kaynağına nispetle derlemek eğiliminde olmuştur. Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiun kuşağından gelen rivayetler ayrı başlıklar altında incelenebilirse de bu olgu bir müfessirin tefsirciliğiyle ilgili doğrudan bir şey söylemez. Klasik dönemde bir tefsirin şu veya bu yoğunlukta bu nakillerden azade telifi zaten pek mümkün değildi. Bu dönem tefsirleri, olsa olsa bu müktesebata verdikleri yerin geniş yahut dar oluşuyla birbirinden tefrik edilebilirler. Zira rivayetleri görmezden gelerek tefsir yazmanın klasik tefsir yazıcılığında zaten bir karşılığı yoktu. *Garâibü'l-Kur'ân* için de durum çok farklı değildir. Müfessir, hemen her fırsatta merfu,[777] mevkuf[778] ve maktu[779] rivayetlere yer verir.[780] Bu nedenle çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, esas olarak Nîsâbûrî'nin nüzûl sebeplerine dair rivayetler ile Mekkî-Medenî ve genel tefsir rivayetleri karşısındaki tutumu incelenecektir. Bu çerçevede, onun rivayetleri nakletme, değerlendirme, uzlaştırma ve eleştirme biçimleri ele alınarak, bir müfessir olarak rivayetlere yaklaşımı ortaya konulacaktır.

2.1. Nüzûl Sebeplerine Dair Rivayetler

Tefsir rivayetleri denildiğinde, akla öncelikle, Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sunan lügavi ve tarihsel nakillerin geldiğinden ve bu ikinci kısımla ilgili olarak da nüzûl sebeplerine dair rivayetlerin ayrıcalıklı

776 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 372-374.

777 Örnek birkaç aktarım için bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 91; 1: 168; 1: 200; 1: 215; 1: 235; 1: 238; 1: 252; 1: 342; 1: 399; 1: 442; 1: 497; 1: 536; 2: 96; 2: 123; 2: 142; 2: 191; 2: 212; 2: 248; 3: 121; 3: 139; 3: 142; 3: 255; 3: 321; 4: 82; 4: 94; 4: 329; 5: 134; 5: 144; 5: 152; 5: 186; 6: 49; 6: 102 vd.

778 Örnek birkaç aktarım için bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 170; 1: 193; 1: 202; 1: 218; 1: 283; 1: 295; 1: 302; 1: 325; 1: 342; 1: 427; 2: 56; 2: 64; 2: 84; 2: 136; 2: 142; 2: 220; 2: 264; 2: 311; 2: 394; 2: 404; 3: 30; 3: 34; 3: 78; 3: 502; 3: 613; 4: 219; 4: 274; 5: 183 vd.

779 Örnek birkaç aktarım için bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 215; 1: 299; 1: 303; 1: 505; 1: 569; 1: 600; 1: 699; 2: 107; 2: 156; 2: 230; 2: 519; 2: 545; 2: 552; 3: 68; 3: 356; 3: 388; 3: 406; 3: 476; 3: 504; 3: 549; 4: 270; 4: 327; 4: 378; 4: 394; 4: 438; 4: 480; 4: 515; 5: 182; 5: 254; 5: 321; 5: 438 vd.

780 Nîsâbûrî'yi aktardığı hadislerin kaynaklarını belirtmediği ve zayıf hadisleri de yer verdiği gerekçesiyle eleştiren çağdaş araştırmacılar olmuştur. Bk. Zeki Cellad, *en-Nîsâbûriyyu ve menhecühu fi't-tefsir*, s. 265.

bir yeri olduğundan bahsedilebilir. Kur'ân sûre ve âyetlerinin hepsi için bir iniş sebebinden bahsedilemese de inişinin öncesinde bir dizi sorunun yaşandığı yahut birtakım soruların sorulduğu Kur'ân sûre ve âyetlerinin sayısı da az değildir.[781] Literatürde, âyetin gelişini önceleyen bu soru ve sorunlara/olaylara esbabü'n-nüzûl (iniş sebepleri) denilmektedir. Tefsir tarihi yazıcılığı açısından bu rivayetlere âyetin maksadını kavramak açısından genelde olumlu anlam yüklendiği görülür. Zaten tefsirde sahâbe nesline atfedilen değer de en azından bir yönüyle, onların, âyetin gelişini önceleyen arka plana dair bu bilgileriyle ilişkili olmalıdır. Kur'ân yorumunda ihtilafın sahâbe dönemine göre tabiun dönemi için daha yaygın bir olgu kabul edilmesi de yine aynı durumla ilişkili değerlendirilmeye müsait görünür. Bu kuşağın âlimlerinden Nâfi'e (ö. 117/735) İbn Ömer'in Haruriyye hakkındaki görüşü sorulduğunda verdiği cevap böyle düşünmeye imkân tanır. Nâfi, zikri geçen suali şöyle cevaplamıştır: "İbn Ömer onları insanların en şerlisi kabul ederdi; çünkü onlar kâfirler hakkında inen âyetleri inananların aleyhinde kullanırlardı."[782] Hatırlanacak olursa Hz. Ömer ile İbn Abbas arasında geçen meşhur diyalogda İbn Abbas da ümmetin ihtilafını doğrudan esbab-ı nüzûl bilgisindeki eksiklikle ilişkilendirmişti.[783] Tefsir usulü alanının meşhur eserlerinden *el-Burhan*'da Zerkeşî, tefsir ilmi hakkında genel geçer bir şeyler söyledikten sonra ilk esas konu olarak nüzûl sebeplerini inceler. Bu bilgilere sahip olmanın Kur'ân'ı anlama noktasında sunduğu katkıları ortaya çıkarmaya çalışan müellif, bu bilgileri tefsirde gereksiz görenleri de eleştirir.[784] Ne var ki çağdaş ilâhiyat akademisinde esbab-ı nüzûlün Kur'ân'ı anlamaya katkısı yanında taşıdığı düşünülen zaaflar da dile getirilmiştir.[785] Müfessir doğrudan bu zaaflara temas etmese de âyeti her zaman en geniş anlamıyla değerlendirmek eğiliminde olmuştur. Âyetin anlamındaki genelliğe vurgu müfessirin Kur'ân tasavvurunda öylesine baskındır ki indiği bağlam doğrudan münafıklarla ilgili olan ve dolayısıyla da hayli kınayıcı ifadelerin yer aldığı âyetleri bile üzerine almaktan çekinmez. Böylesi bir pasajla ilgili şöyle bir cümle kurar Nîsâbûrî: Eğer insaf gözüyle kendimize bakacak olsak çoğu işimizde bu hâlde olduğumuzu görürüz.[786]

---

781 Bu açıdan içerik olarak Kur'ân'ın, bir olay yahut soru üzerine inen âyetler ve sûreler ile herhangi bir iniş sebebi olmayan âyet ve sûreler olmak üzere iki kısma ayrıldığı söylenmiştir. Bk. es-Süyûtî, *el-İtkân,* s. 71.

782 Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerî'a*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, Riyâd: Dârü İbn Affân, 1997, 4: 149; a.mlf., *el-İ'tisâm*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, yy.: Mektebetü't-Tevhîd, t.y., 3: 148.

783 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 3: 146. Rivayetin Sa'îd b. Mansûr (ö. 227/842) tarikinde bu ihtilafın neticesinin vuruşmaya kadar da varacağı ifade edilmiştir. Bk. eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 3: 146. Ayrıca bk. el-Akk, Hâlid Abdurrahman, *Teshîlü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti esbâbi'n-nüzûl*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2003, s. 6.

784 Bk. Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 24.

785 Örnek birkaç araştırma için bk. Ahmet Nedim Serinsu, "Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım," *1. Kur'ân Sempozyumu : Tebliğler, Müzakereler : 1-3 Nisan 1994*, 1994, s. 189-202; Muhsin Demirci, "Esbâbü'n-Nüzûlün Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993-1994, sayı: 11-12, s. 7-25; Ahmet Gündüz, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet ve Menfi Etkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: XVIII, sayı: 1, s. 93-113.

786 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 236.

Nîsâbûrî, esbab-ı nüzûl bilgisini tefsir yöntemi olarak hayli önemser; bir âyetin tefsirine başlarken kaynaklarda o âyetle ilgili nüzûl sebebi yahut sebepleri varsa bunların bilgisini vermeden âyeti tefsire başlamaz.[787] Müfessir âyetin anlamını belirginleştirmek adına bu rivayetlerden istifade etse bile anlamı sınırlama ihtimali karşısında daima duyarlıdır. O da çoğu müfessir gibi dikkate alınması gerekenin âyetin ifade ettiği genel anlam olduğunu, sebeple ilgili özel durum olmadığını (el-ibretü bi-umumi'l-lafzi lâ bi-hususi's-sebeb) ısrarla vurgular. [788] Zaten tefsir tarihinde baskın tavır da sebep hususi olsa da âyetin umumiliğine itibar edilmesinden yanadır. İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi, âyetin sadece sebeb-i nüzûle konu olan şahısları ilgilendirdiğini yahut da âyet Yahudi ve Hristiyanlardan bahsettiğinde hükmün sadece bunlarla sınırlı olduğunu iddia eden hiç kimse yoktur; böyle bir iddiayı ne bir Müslüman ne de aklı başında birisi dillendirebilir.[789] Ama sebebin yanında lafzın anlamının da özel (has) olması durumu literatürde bir dizi tartışmaya konu olmuştur. Bu durumda âyetin ifade ettiği hükmün sadece ilgili şahsa münhasır olacağı ileri sürülmüştür. Süyûtî, el-etka (en çok sakınan) lafzındaki belirlilik ekinin (el takısı) lafız ancak ism-i mevsul yahut cemi olduğunda genel anlam (umum) ifade edeceğini söyler. Ne var ki dilciler, ism-i tafdilin başında bulunan belirlilik ekinin mevsule olamayacağını söylerler; çünkü ism-i mevsul anlamında kullanılan belirlilik ekine ism-i tafdilin sıla olamayacağı konusunda hemfikirdirler. Öte yandan kelimede çokluk anlamı da olmadığı için ikinci ihtimal de devre dışı kalır. Bu durumda lafızdaki el takısının belirlilik (ahd) ifade etmek dışında seçeneği kalmaz. Zaten ism-i tafdilin, ayrım ifade etmek (temyiz) ve ortaklığı (müşareket) kaldırmak için kullanıldığı da göz önünde bulundurulursa âyetin kim için indiyse ona özel anlam ifade ettiği (kasr) anlaşılır.[790] Ehli Sünnet, bu kabule de dayanarak Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en seçkininin Hz. Ebû Bekir olduğunu ileri sürmüştür. Fahreddin Râzî, Şiîlerin genel olarak âyetin Hz. Ebû Bekir'le ilgili olduğu fikrini kabule yanaşmadıklarından bahseder. İçlerinden bizzat konuyu Râzî'yle tartışanlar da olmuştur. O, bu âyette kastedilen kimsenin Hz. Ali değil de Hz. Ebû Bekir olduğunu uzun uzadıya akli ve nakli delillerle izah etmeyi dener ve İslâm'da ikinci ismin Hz. Ebû Bekir olduğunu ısrarla savunur.[791] Nîsâbûrî de ilgili âyetin, müfessirlerin çoğunluğunun ittifakına göre Hz. Ebû Bekir hakkında indiğini söyler. Ona göre, bu durumda âyet Hz. Ebû Bekir hakkında özel anlam ifade ederse de diğer Müslümanlardan durumu ona benzeyenler ona tabiiyetle onun için geçerli hükmün kapsamına dahil olabilirler. Şîa ile Ehl-i Sünnet arasında, bu âyetin dahil edildiği efdaliyet tartışmasında müfessir tarafsız kalmayı tercih eder. O,

787 Örnek birkaç âyet için bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 202; 1: 344; 1: 354; 1: 355; 1: 505; 1: 511; 1: 529; 2: 17; 2: 44; 2: 67; 2: 192; 2: 219; 2: 306; 2: 310; 2: 324; 3: 4; 3: 16; 3: 154; 3: 373; 3: 496; 4: 218; 4: 344; 4: 574; 5: 171; 5: 223; 5: 446; 6: 48; 6: 107 vd.

788 Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 320; 2: 475; 2: 596; 3: 11; 3: 121; 3: 225; 3: 384; 5: 56; 5: 351 vd. Bu konuda dikkate alınması gerekenin sebebin hususiliği olduğunu söyleyenler olmuşsa da bunlar genel eğilimin dışında (şaz) kabul edilmişlerdir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 1: 46.

789 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 37.

790 Süyûtî, *el-İtkân*, s. 74.

791 Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 31: 187-188.

Râzî'den iktibasla iki tarafın delillerine kısaca yer verdikten sonra şöyle der: "Bu tür deliller, sahâbe arasındaki üstünlük tartışmalarında kullanmaya uygun değildir. Bu sûrenin bir şahıs hakkında indiği neticede rivayetle sabit olan bir hususdur, dolayısıyla bu şahsın kimliği akıl yürütmeye (istidlâl) kapalı bir konudur." [792] Bu ifadeleriyle müfessir konuyu akli olarak da ispat iddiasında olan Râzî'ye katılmadığını açıklamış olmaktadır.

Bazı âyetlerle ilgili olarak birden fazla nüzûl sebebi rivayetinin aktarıldığı bilinir. Böylesi durumlarda müfessir muhtelif nüzûl sebeplerini ortak bir anlamda uzlaştırabiliyorsa bu anlama dikkat çeker ve rivayetlerin hepsinin birlikte değerlendirilebileceğini söyler. Nîsâbûrî, "*İnkâr edenlere, dünya hayatı güzel görünür; onlar, inananlarla alay ederler*…" (el-Bakara 2/212) âyeti hakkında muhtelif nüzûl sebepleri zikreder. İbn Abbas'a göre âyet Ebû Cehil ve benzeri Kureyş uluları hakkında, diğer bir görüşe göre Yahudi büyükleri ve âlimleri hakkında, Mukatil'in aktardığına göre ise münafıklar hakkında inmiştir. Müfessire göre bunlardan birisini ötekine tercihe gerek yoktur. Âyetin bahsedilen tüm sınıflarla ilgili olması mümkündür; çünkü konfor ve nimetler içerisinde olan bu kimseler, inanan ve hicret eden fakirlerle alay ediyorlardı.[793]

Müfessirler, "*Âyetlerimize inananlar sana gelince: 'Size selam olsun' de*…" (el- En'âm 6/54) ifadesi hakkında muhtelif görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir görüşe göre ifade, iman sıfatını haiz herkesle ilişkili olabilir. Diğer bir görüşe göre âyet, müşriklerin Hz. Peygamber'den yanından uzaklaştırmasını istediği Ashab-ı Suffe hakkında inmiş, bu ifade ile Allah Teâlâ onları onore etmiştir. İbn Abbas'ın rivayet ettiğine göre ise âyetin inişi Hz. Ömer'le ilgilidir; o, söylediği sözden dolayı özür dileyip Allah'tan bağışlanma dilemiş ve "Ben bununla yalnızca iyiliği kastetmiştim." dediğinde bu âyet inmiştir. Bazılarının dediğine göre ise iniş hikayesi daha başkadır. Bunlara göre âyet, günah işleyen bir topluluğun gelip Hz. Peygamber'in huzurunda pişmanlıklarını dile getirmeleri üzerine nazil olmuştur. Râzî bu görüşleri aktardıktan sonra şöyle bir cümle kurar: "Bu görüşlerden (doğruya) en yakını âyeti genel anlamda değerlendiren görüştür. Allah Teâlâya iman eden herkes bu âyetteki müjdeye nail olur." Bu noktada Râzî kafasına takılan bir şüpheyi dile getirir: İnsanlar (tefsir bilginleri) bu sûrenin tek seferde indiği konusunda hemfikirdirler. Madem öyle, nasıl olup da bu sûrenin hemen tüm âyetleri için, bu âyet bizzat falan mesele hakkında inmiştir denilebiliyor?[794] Râzî dile getirdiği bu sorunun çözümüne dair bir şey söylemez, cevabı okuyucusuna havale eder. Nîsâbûrî ise bu sorunu çözüme kavuşturmak niyetindedir, şöyle der: Sûrenin tek seferde inmesinde ve sahâbenin bu sûredeki her bir âyeti irtibatlı olduğu hadiseyle ilişkilendirmelerinde garipsenecek bir durum yoktur. Zira onlar, Kur'ân'ın

792 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 512-513.
793 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 584.
794 Râzî, *Mefâtîh*, 13: 5.

hakikatlerini, incelik ve sırlarını en iyi bilen kimselerdir; vahyin inişine tanıklık etmişler, emir ve yasakları bizzat uygulamışlardır.[795]

Hatırlanacağı üzere Kur'ân'daki müphem ifadelerin tayini de doğrudan rivayetle özellikle de nüzûl sebepleriyle ilgili bir meseledir. Süyûtî'nin de belirttiği gibi alan içtihada kapalıdır, *mübhematü'l-Kur'ân*[796] doğrudan Hz. Peygamber, sahâbe yahut tabiun neslinden gelen açıklamalarla bilinebilir.[797] Söz gelimi "*Ey iman edenler! Eğer inkâr edenlere uyarsanız, sizi gerisin geri döndürürler…*" (Âl-i İmrân 3/149) âyetinde *ellezine* ism-i mevsulü ile zikredilen inkârcıların kim olduğu belirsizdir. Müfessir Süddî'den bir nakille bunun Ebû Süfyan ve avanesi olduğunu beyan ederek bu kapalılığı giderir.[798] Benzer şekilde "*Onlardan birtakımı, Kitapta olmadığı hâlde Kitaptan zannedesiniz diye dillerini eğip bükerler...*" (Âl-i İmrân 3/78) âyetinde zikredilen "Onlar" ifadesi mübhemdir. İbn Abbas'a göre bu kimseler, Tevrat'ı değiştiren, yazdıkları kitapta Hz. Peygamber Aleyhisselâmın vasıflarını değiştiren bir Yahudi gurubudur.[799]

Bazı âyetler için aktardığı nüzûl sebebi rivayetlerini doğrudan eleştirdiği de görülür. "*Her kim ona Allah'ın dünyada ve ahirette asla yardım etmeyeceğini zannediyorsa…*" (el-Hac 22/15) ifadesi bu duruma örnek olmaya elverişlidir. İfadede yer alan "ona" zamirinin mercii hakkında müfessirler ihtilaf etmişlerdir. Bu görüşlerden birisine göre zamir cümlede Hz. Peygamber Aleyhisselâmın yerini tutmaktadır. Bu durumda âyette kapalı olan bir husus daha kalmaktadır: Hz. Peygamber'e Allah'ın yardım etmeyeceğini zanneden(ler)in kimliği. Âyetin nüzûl sebebi olarak zikredilen hadiseye binaen, bir görüş, bu kimselerin inananlar olduğunu söyler; çünkü bu kimseler müşriklere karşı hissettikleri aşırı öfkeden dolayı Allah'ın (vaad ettiği) yardımının gelişini yavaş buluyorlardı, âyet de bunun üzerine indi. Müfessir bu nüzûl sebebi rivayetini anlaşıldığı kadarıyla sırf eleştirmek için aktarmıştır; zira kendisi bu tefsir ihtimalini, "Bana göre bu görüş kabule şayan değildir" diyerek reddetmektedir.[800]

---

795 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 87.

796 Mübhematü'l-Kur'ân denildiğinde Kur'ân'da kendi ismiyle veya ne olduğunu ortaya koyan bir kelimeyle belirtilmeyip bunların yerine insan, melek, cin, hayvan, ağaç, yıldız ve şehir için kullanılan zamir, işaret isimleri, zaman ve mekân isimleri, künye, lakap ve vasıf gibi kapalı kelime ve ifadelerle zikredilen hususlar düşünülmelidir. Bk. Abdülhamit Birışık-Hüseyin Abdülhâdî Muhammed, "Mübhematü'l-Kur'ân", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mubhematul-kuran (23.04.2025).

797 Süyûtî, *Müfhimâtü'l-Kur'ân fî mübhemâti'l-Ḳur'ân*, thk. İyaz Halid el-Tabbâ', Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986/1406, s. 35. Çağdaş araştırmacılardan Halis Albayrak mübhematü'l-Kur'ân bilgisine ulaşmak için sahâbe ve tabiundan gelen rivayetlerin yanında Kitab-ı mukaddes, tarih araştırmaları ve bilimsel bulguları da alternatif olarak önermektedir. Bk. Halis Albayrak, "Mübhematü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *AÜİFD*, XXXII (1992), s. 155-182.

798 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 275; Ayrıca bk. Süyûtî, *Müfhim*, s. 65.

799 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 193.

800 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 69. Aynı nüzûl sebebi rivayetini ve bu zannı yürütenlerin inananlar olduğuna dair görüşü Râzî de aktarmakta ama olumlu veya olumsuz bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 23: 210.

2.2. Mekkî-Medenî Bilgisine Dair Rivayetler

Bilindiği üzere tefsir usulünde Kur'ân sûreleri genel anlamda, Mekke'de inenler ve Medine'de inenler olmak üzere iki kısma ayrılır. Ama bazı sûrelerin bir kısmının Mekkî bir kısmının Medenî olduğu da söylenmiştir.[801] Bir sûrenin neye göre bu kategoriye dahil edileceği konusunda ihtilaf vardır. Zerkeşî'nin aktardığına göre (1) Hicretten önce inenler Mekkî, sonra inenler Medenîdir. (2) Bu yaklaşım mutlak bir zamanı baz almaz ve hicretten sonra bile olsa Mekke'de inen sûrelerin yine Mekkî sayılması gerektiğini savunur. (3) Bu bakış açısı muhatabı dikkate alır. Buna göre hitabın Mekkelilere olduğu sûreler Mekkî, Medinelilere olduğu sûreler Medenîdir. Zikredilen tutumların her birine vakıa açısından eleştiri getirmek mümkünse de üç görüş arasında en çok kabul gören görüşün, daha kapsayıcı olması bakımından birinci görüş olduğu söylenebilir.[802] Zaten bir sûre veya âyet hakkında Mekkî-Medenî ifadesi duyulduğunda ilk akla gelen anlam da bu olmaktadır. Literatüre bakıldığında sûreler için bu bilgiyi tespitte iki yolun kullanıldığı görülür. İlki kaçınılmaz olarak nakildir. Bunun bilgisi de nüzûle şahitlikleri dolayısıyla sahâbeden alınır.[803] İkinci bir yol olarak akıl zikredilmiştir, literatürde kıyasi metot diye de atıf yapıldığı görülür. Bununla kastedilense, sûre ve âyetlerin konu ve üslup özellikleri üzerinde fikir yürütmektir. Bu yaklaşıma göre Mekkî bir sûre içinde Medenî özellik taşıyan bir âyet bulunduğunda bunun Medenî ya da bunun tam tersi olduğunda âyetin Mekkî olduğuna hükmedilebilir.[804] Mekkî-Medenî bilgisinin tefsirdeki yeri bakımından çokça şey söylenmiştir. Bunları tekrar etmeye gerek olmasa da sahâbe kuşağını tefsirde vazgeçilmez yapan unsurun, nüzûl diline hâkimiyetleri olduğu açıktır. Bunun dışında, Mekkî-Medenî bilgisinin önemli bir parçasını teşkil ettiği dış bağlamı bilmeleri de bu konuda belirleyici bir etkendir.[805] Onların aktardığı bu bilgiler Kur'ân yorumunda daima önemsenmiştir.[806] İbn Mes'ûd'un Kur'ân'a dair bilgisini övgü sadedinde söylediği ifadeler bunu gösterir: "Allah'ın kitabında olup da benim kimin hakkında (sebeb-i nüzûl) ve nerede (Mekkî-Medenî) indiğini bilmediğim tek bir âyet yoktur."[807] Bu konudaki ilginin salt Mekkî-Medenî bilgisiyle sınırlı kalmaması gerektiği ileri sürülerek küçük malumat dahi özellikle Kur'ân yorumcusu için önemsenmiştir.[808]

---

801 Süyûtî, *el-İtkân,* s. 31.

802 Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 187; Süyûtî, *el-İtkân,* s. 31.

803 Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 191; Süyûtî, *el-İtkân,* s. 32.

804 Mennaü'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998, s. 53. Üslup, muhteva ve muhatap açısından meseleyi ele alan bu yaklaşımda kriter olarak hangi hususların ön plana çıkarıldığına dair bk. Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 188; Süyûtî, *el-İtkân,* s. 48; Zürkânî, *Menâhil,* 1: 161-167; Mennaü'l-Kattân, *Mebâhi*s, s. 57-58; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* s. 61-62.

805 Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* 4: 129.

806 Taberî, *Câmiü'l-beyân,* 5: 9.

807 Süyûtî, *el-İtkân,* s. 32.

808 Zerkeşî, *el-Burhân,* 1: 192; Süyûtî, *el-İtkân,* s. 31.

Mekkî-Medenî bilgisinin, sunduğu dil dışı katkıyla âyetlerin doğru anlaşılmasına yardım ettiği düşünülmüştür.[809] Bu sebeple olmalı ki müfessir, sûreyi tefsire başlamadan önce Mekki-Medeniliğine dair bilgi verir. Bunun yanında eğer sûre içerisinde bazı âyetlerin iniş mahalleri sûrenin genelinden farklılık arz ediyorsa bunun bilgisini de paylaşır.[810] Öte yandan bu sahaya dair bilginin, teşri tarihi ve hükümlerdeki tedriciliği görme ve Kur'ân'ın korunmuşluğunu ortaya koyma türünden faydalarından da bahsedilmiştir.[811] Ama belki de tefsir tarihinde Mekkî-Medenî bilgisinin en çok devreye sokulduğu yerlerden birisi işkal konusudur. İşkali başka yollarla gidermek mümkün olmadığında genelde iki ifade arasında nasih-mensuh ilişkisi olduğu kabul edilir. Klasik tefsir usulünde benimsenen yaklaşıma göre ise nasihin mensuhtan sonra gelmesi gerekir.[812] Bunu tespit etmek, âyetlerin nüzûlündeki öncelik sonralık sırlamasını bilmeyi gerektirir ki bunun bilgisini verecek olan Mekkî-Medenî bilgisidir.[813] Müfessir, bir sûrenin Mekkî ve Medenîliğine dair bilginin ahkam konusunda nasih ve mensuhu tespit etmek açısından fonksiyon ifade edeceğini bildirir, bunun dışında bir sûre veya âyetin Mekke yahut Medine'de inmesi arasında bir fark yoktur.[814] Nesh konusu başka bir başlık altında incelenecek olsa da Nîsâbûrî'nin işkalin giderilmesinde Mekkî-Medenî bilgisini nasıl kullandığına örnek üzerinden bakılabilir. Müfessir, "*Eğer yüz çevirirlerse, onlara de ki: 'Ben sizi Âd ve Semûd kavimlerini çarpan yıldırım gibi bir yıldırıma karşı uyardım*.'" (Fussilet 41/13) âyetinin işkale konu olduğunu düşünür. Öncelikle âyetin tarihsel bağlamı üzerinde durur ve birtakım anekdotlar aktarır. Müfessirin aktardığı ve İslâm tarihinde de hayli meşhur bu rivayete göre Ebû Cehil Hz. Peygamber'in durumunu netleştirmek üzere şiir, sihir ve kehanet bilgisine sahip birisini Hz. Peygamber'e göndermiştir. Gönderilen şahıs Utbe b. Rabia'dır (ö. 2/624). Utbe Hz. Peygamber'e bolca methiyeler düzdükten sonra meşhur teklifini yapmıştır: Liderlik, kadın, mal… ne istersen verelim. Hz. Peygamber ise hiç duymamış gibi Fussilet sûresinin baş tarafından okumaya başlamıştır. "*Eğer yüz çevirirlerse, onlara de ki: 'Ben sizi Âd ve Semûd kavimlerini çarpan yıldırım gibi bir yıldırıma karşı uyardım*.'" (Fussilet 41/13) âyetine geldiğinde Utbe "Allah aşkına yeter, devam etme!" diyerek Hz. Peygamber Aleyhisselâmı durdurmuş, sonra ortamı terk etmiş ama Kureyşlilerin yanına da gidememiştir. Hatta yokluğu biraz uzayıp da dininden döndüğüne dair söylentiler çıkmaya başlayınca gelmiş ve şöyle demiştir: "Onunla konuştum, bana öyle bir şeyle cevap verdi ki o ne şiir ne kehanet ne de bir sihirdi. 'Ben sizi Âd ve Semûd

809 Örnek olarak belli âyet gurupları üzerinden Mekkî-Medenî bilgisinin ne tür bir fonksiyon icra ettiğini gösteren bir pasaj için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 66.

810 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 197; 3: 371; 3: 553; 5: 3; 5: 61; 5: 106; 5: 140; 5: 218; 5: 261; 5: 291; vd.

811 Mennaü'l-Kattân, *Mebâhîs*, s. 53; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 60.

812 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 330; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 122; Demirci, *Tefsir Usûlü,* s. 247.

813 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1:, 187; es-Süyûtî, *el-İtkân*, s. 31. Hatta Molla Gürânî gibi müfessirler, âyetlerin daha iyi anlaşılması ve işkalin giderilmesinde tek başına Mekkî-Medenîlik durumlarının yeterli olmayacağını âyet ve sûrelerin nüzûl konumlarını (mevadi'u'n-nüzûl) da bilmek gerektiğini söylemiştir. Bk. Mehmet Çiçek, *Geçmiş ve günümüz algısında Kur'ân (Molla Fenari ve Fazlur Rahman örneği)*, İstanbul: Yedirenk, 2012, s. 84.

814 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 170.

kavimlerini çarpan yıldırım gibi bir yıldırıma karşı uyardım.' dediğinde ise, 'Ne olursun buna bir son ver!' dedim ve oradan ayrıldım. Siz de iyi bilirsiniz ki Muhammed bir şey söylediğinde asla yalan atmaz, başınıza azap inmesinden korktum." Müfessir bu kıssayı aktardıktan sonra şöyle bir soruna dikkat çeker: Cenâb-ı Hak "*Oysa sen onların içinde iken, Allah onlara azap edecek değildi*." (el-Enfâl 8/33) buyurmuş ve ümmet azaptan emin kılınmışken bu uyarı nasıl mümkün olabilir? Müfessir bu müşkilin çözümünde Mekkî-Medenî bilgisini devreye sokar. Buna göre artık toplu azap ihtimalini gündem dışı bırakan el-Enfâl âyetinin Medine'de indiğini oysa tehdidi dillendiren Fussilet âyetinin Mekke'de indiğini söyler.[815] Aktardığı tarihsel vakıanın açıkça ortaya koyduğu üzere Fussilet sûresi Mekke döneminde inmiştir. Enfal sûresi ise Medine döneminde inmiş bir sûredir yani artık dönem ve koşullar değişmiştir. Her ifade kendi dönemi bağlamında değerlendirilmelidir. Bu yapıldığında iki âyet arasındaki ihtilaf da kendiliğinden ortadan kalkmış olmaktadır.

Bazı âyetlerin Mekkî ve Medenîliği konusunda ihtilaf edildiği görülür. Bu, sade bir tercih olmanın dışında, âyete farklı anlamlar yüklemeyi de getirebilmektedir. Söz gelimi, "…*Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin*…" (el-En'âm 6/141) âyeti, Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), Hasan-ı Basrî, Tâvûs (ö. 106/725) ve Dahhâk gibi müfessirlere göre Medine'de inmiştir. Bu durumda ürünlerden verilecek hak, farz olan zekâttır. Mücahid ise âyetin Mekke'de indiğini savunur. Bu durumda ürünlerden verilecek hak zekât dışındaki sadakalarla ilişkili olmaktadır. Müfessir bu ihtilafı aktardıktan sonra doğru yaklaşımın ilk zikredilen olduğunu belirterek bir tercih ortaya koyar.[816]

Öte yandan aynı âyet için aktarılan birden fazla nüzûl sebebi arasında zamansal olarak birlikte değerlendirmeyi mümkün kılan vasat oluşmazsa sûrenin/âyetin iki kere indiği kabul edilir. Literatürde *mükerrer nüzûl* diye bilinen mesele de rivayet kaynaklı bir tartışma alanı olarak öne çıkar. Nüzûl sebebi rivayetleri bir sûrenin/âyet ve âyetler gurubunun hem Mekke'de hem de Medine'de indiğini söylediğinde eğer bu rivayetlerin aralarında sıhhat durumu açısından da aşağı yukarı bir denge söz konusu ise bu durumda ilgili kısmın iki kere indiğine hükmedildiği görülür. Nahl sûresinin son âyetleri, Rum sûresinin baş tarafı ve Fatiha sûresi literatürde mükerrer nüzûle örnek gösterilen Kur'ân pasajlarıdır. Bir sürenin iki kere inmesinde Zerkeşî, Sehavî ve Süyûtî gibi hikmet arayan âlimler de bunu hasılı tahsil olarak görüp eleştirenler de olmuştur.[817] Müfessirin konuya yaklaşımı da zikri geçen âlimlere yakındır, prensipte mükerrer nüzûlü kabul eder ama ona göre, Fatiha'nın Mekkî olduğunu söyleyen rivayetler Medenî olduğunu söyleyen rivayetlere tercih edilmelidir. Fatiha'nın Mekke'de inmesi tartışmaya kapalı bir konudur, çünkü Hz. Peygamber'in Mekke'de on küsur sene boyunca Fatiha'sız kalması olacak şey değildir. Zaten Mekkî olan Hicr sûresinde "*Kuşkusuz sana tekrar tekrar okunandan (âyetlerden) yedisini*

815 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 52.
816 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 177-178.
817 Süyûtî, *el-İtkân*, s. 84-85.

ve yüce Kur'ân'ı verdik." (el-Hicr 15/87) buyurulması Fatiha'nın Mekke'de indiğine delildir. Nitekim Ubey b. Ka'b'tan gelen sahih bir rivayette de Kur'ân'dan ilk indirilenin es-sebü'l-mesanî (Fatiha) olduğu açıkça belirtilmiştir; ama müfessir buna rağmen diğer rivayetleri de görmezden gelmeyen bazı âlimlerin bu rivayetlerin arasını bularak Fatiha'nın hem Mekke'de hem de Medine'de indiğini söylediklerinin bilgisini de paylaşır. Bu durumda iki kere inen bir sûrenin Mushaf'ta iki kere yazılması gerekli değil miydi gibi muhtemel bir soruya, Fatiha'nın iki kere indiğini gösteren rivayetler tevatür derecesine ulaşmadığı için (bir âyetin/sûrenin) Mushaf'ta tespiti için tevatür şartı gerektiğinden) böyle bir şeye gerek olmadığını söyler.[818] Konuyu tartışma tarzından anlaşıldığı kadarıyla Nîsâbûrî, mükerrer nüzûle prensipte karşı değildir ama Fatiha'nın Medine'de indiğini söyleyen rivayetlere her şeyden önce Fatiha'sız bir Mekke dönemini düşünemediği için karşı çıkmıştır.

2.3. Tefsir Rivayetlerinin Değerlendirilmesi

Tefsir literatürüne aşina olanların yakinen bildiği üzere bazen bir âyetle ilgili çok fazla sayıda tefsir rivayeti gelebilmektedir.[819] Müfessir, görüşlerin çatallandığı bu tür yerlerde tefsir yazmanın ilmi sorumluluğunu gözeterek bu rivayetlerin genel dökümünü sunar. Bunu bazen sadece literatürü aktarmak amacıyla yapar ama bazen de bu rivayetlerin genel değerlendirmesini yapmak, eleştirmek ve aralarından tercih yapmak üzere yapar. Söz gelimi müfessir aşağıdaki örnekte rivayetleri topluca değerlendirirken ortak bir yoruma ulaşma çabası içerisindedir. "*Hac (ayları), bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur…*" (el-Bakara 2/197) âyetinde geçen cidal kelimesi hakkındaki ifadeleri incelenebilir. Müfessire göre cidal kök olarak "Çevirmek ve döndürmek" anlamlarına gelir; cedele giren sanki karşısındakini görüşünden çevirmek istemektedir. Nîsâbûrî, müfessirlerin cidal kapsamına giren hususlara dair muhtelif görüşlerini aktarır. Hasan-ı Basrî, ilgili cedelin muhataba hakarete, tekzibe ve onu bilgisizlikle itham etmeye götüren cedel olduğunu söyler. Bu sadece hacda değil her zaman sakınılması gereken bir şeyse de bundan hac sürecinde sakınmak daha önemlidir; tıpkı ipek giymek her zaman haram olduğu hâlde ipekli elbiseyle namaz kılmanın işin vahametini artırması gibi. Ka'b el-Kurazî'nin (ö. 108/726 [?]) ifadeyle ilgili aktardığına göre, Kureyşliler, Mina'da toplandıklarında her bir gurup kendi haclarının kabule daha şayan olduğunu iddia eder ve aralarında çekişirlerdi; Allah Teâlâ bu mevsimde tartışmaktan onları menetmiştir. Nîsâbûrî, *Muvatta*'dan âyetin bununla ilişkili olduğunu düşündüren bir rivayet de aktarır. Buna göre bu kimseler, ayların sayımında anlaşamadıkları için kurban mevsimini tayinde problem yaşıyorlardı. Bu

818 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 83-84.

819 Bu konuda genel bir çalışma için bk. Muhsin Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*, İstanbul: İFAV, 2022, 1-3.

gelen âyetle kendilerine, hac ayları hilale göredir, bunu gözetin ve ihtilafa düşmeyin, denilmiş olmaktadır. Kaffal'ın söylediğine göre konu hac esnasında Hz. Peygamber'le çekişen bir gurupla ilişkilidir. Hz. Peygamber bu kimselere haccı (uzatarak) umreye eklemeleri (kıran haccı yapmaları) gerektiğini söylediğinde, bu ağırlarına gitmiş ve cevaben "Mina'ya gidiyoruz, ama erkeklik organlarımızdan meni damlıyor." şeklinde itiraza yeltenmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de "Eğer ben bu işin sonunu baştan bilseydim, kurbanlık hayvan götürmez ve haccı umreye çevirirdim." dediğinde tartışmaya son vermişlerdir. Abdurrahman b. Zeyd'e (ö. 71/690) göre, tartışma hangi gurubun haccının Hz. İbrahim'in hac gününe denk geldiğiyle, diğer bir yaklaşıma göre ise *nesi* uygulaması ile ilgilidir. Müfessir, tefsir tarihinde aktarılan bu görüşleri derli toplu sunduktan sonra daha kuşatıcı bir yorum olarak Bâkıllânî'nin konuya dair yaklaşımına yer verir. Ona göre âyetteki olumsuzlama haber anlamında kabul edilirse, rafes cinsel ilişkiye, füsuk zinaya, cidal ise hac mevsimi hakkında tartışmaya delalet eder; bu olumsuzlamanın haber değil de nehye delalet ettiği kabul edilirse, rafes cinsel ilişkinin yanında onun öncüsü olabilecek işlerle kötü sözleri; fasıklık ve cidal de bu kelimelerin kapsamına giren her şeyi kapsayacak şekilde genel anlam ifade etmiş olur. Bu görüş kabul edilirse de âyetin övgüye değer ahlâkı ve güzel edebi hasletleri içerdiği anlaşılır. Nîsâbûrî, burada olumsuzlanan ve hacda yasaklanan tutum ve davranışlar üzerinde teker teker durmak yerinde bu davranışlara kaynaklık eden temel nefsanî güçlere işaret etmektedir. Buna göre âyetteki rafes, arzu gücüne teslim olmak anlamındadır ki bütün kötülüğün (fücur) temelinde bu vardır. Füsuk, gazap gücünü kontrol etmeye çağrıdır, insanı dik kafalılığa ve başkaları üzerinde baskı kurmaya götüren hep bu güçtür. İlgili ifadedeki tartışma ise vehim gücünün kontrolüyle ilgilidir; çünkü insanı Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri hakkında çekişmeye götüren hep bu güçtür; çatışan arzu ve düşünceler, bozuk inançlar ve batıl görüşler hep yine bu güçten gelir. Fakat tartışmanın bizatihi kendisi yasaklanmış değildir müfessire göre; yasaklanan tartışmalar, sırf taassuptan ve çekişme tutkusundan meydana gelen tartışmalardır. Bu tür tartışmalarda zayıf görüşleri hâkim kılmak, boş ve faydasız amaçları gerçekleştirmek hedeflenir. Yoksa batılla mücadele ve dini muhafaza etmek için verilen mücadele övgü konusudur.[820]

Müfessir, tefsir otoritelerinin âyetle ilgili söylediklerini önemser ve bunlara âyetin tefsiri sadedinde genelde yer verir. Ancak bağlamın daha genel algılanma ihtimali olan yerlerde bu görüşlerin anlamı sınırlandırma ihtimalini gözden uzak tutmaz ve birtakım açıklamalara yer vererek muhatabın zihninde âyetin daha geniş bir anlam çerçevesine oturmasını önemser. Söz gelimi, Müberred'e göre "*Daha önce sakladıkları şey onlar için açığa çıktı*…" (el-En'âm 6/28) ifadesinde açığa çıkan şey, bu kimselerin inançlarının kötü neticesi ve amellerinin fena akıbetidir. Zeccâc'ın dillendirdiği, aslen Hasan-ı Basrî'ye ait olan görüşe göre ise açığa çıkacak olan, önderlerin öldükten sonra dirilmeye dair tebaalarından

820 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 555-556.

sakladıkları şeyin bilgisidir. Müfessir temriz sigasıyla iki görüş daha aktarır, ilkine göre meydana çıkacak olan, münafıkların sakladıkları ve kıyamet gününde açığa çıkacak olan nifakları iken ikincisine göre ise Ehl-i Kitab'ın Efendimiz Aleyhisselâmın nübüvvetinin doğruluğuna dair sakladıkları bilgidir. Müfessir, her ne kadar literatürdeki bu tefsir bilgisini aktarmış olsa da âyetin anlamını bunlardan birisiyle sınırlandırmaya yanaşmaz. Ona göre zaten kıyamet, sırların açığa çıkacağı gündür. Şöyle der: "Hiç şüphe edilmesin, bütün gizli kabahat ve çirkinlikler o gün meydana çıkacak yine o gün gizli ve saklı her ne varsa açığa çıkacaktır."[821] Dolayısıyla âyeti şu veya bu konuyla sınırlandırmanın anlamı yoktur.

2.3.1. Çelişkili Rivayetlerin Birlikte Değerlendirilmesi

Hz. Peygamber Aleyhisselâm sadece bi'set dikkate alınsa bile yirmi üç yıl boyunca insanlarla muhatap olmuştur. Bu meyanda anlayış seviyesi birbirinden çok farklı insanlarla görüşmüş, muhtelif konu ve bağlamlarda farklı niyetlerdeki insanlarla konuşmuştur. Onun bu uzun zaman diliminde sarf ettiği bazı sözler arasında ilk bakışta tenakuz intibaı oluşturan nakiller vardır. Az evvel zikredilen olgu dikkate alınmadığında onun iki beyanı arasında çelişki olduğunu düşünme kolaycılığına gidilebilir.[822] Aralarında tenakuz olduğu düşünülen bu tür rivayetler tefsire taşındığında müfessir farklı yöntemlerle bu rivayetleri birlikte değerlendirmenin imkânını arar. Söz gelimi Hz. Peygamber'in "Ben; gelmiş geçmiş en değerli insanım, âlemlerin efendisiyim." ve "Beni herhangi bir peygambere üstün tutmayın." beyanı arasındaki ilişki bu bağlamda ele alınabilir. Müfessire göre bu iki çelişik ifade birlikte değerlendirilebilir (tevfîk). Öncelikle bu ifadeler, farklı yerlerde farklı amaçlar gözetilerek serdedilmiş ifadelerdir. Hz. Peygamber sahabîlerin, kendi kadrini yeterince idrak edemeyip diğer peygamberlerin övgüsünde ileriye gittiklerini gördüğünde, onlara bunu yasaklayarak "Ben; gelmiş geçmiş en değerli insanım, âlemlerin efendisiyim." buyurmuş fakat diğer peygamberlerin kadrini yeterince ulu tutmadıklarını gördüğündeyse "Beni diğer peygamberlere üstün tutmayın." buyurmuştur. Bu, hakikatte, onun diğer peygamberlerden üstün olmadığı anlamına gelmez. Çünkü, bir şeyi yasaklamak o şeyin vakıaya mutabık olmadığını göstermez. Bir şey vakıada hak olabilir ama buna rağmen mükellef açısından onunla meşguliyet istenilen bir şey olmayabilir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in bu son ifadesinden anlaşılması gereken şudur: Beni diğer peygamberlere ulu tutmakla uğraşmayın! Bu,

821 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 66-67.

822 Hadis ilimlerinden muhtelifü'l-hadîs, hadisler arasında görülen aykırılıkları konu edilen bir araştırma alanı olarak, hadis rivayetleri arasındaki tenakuz sebepleri ve bunların çözümü üzerinde durur. Bk. Abdullah Aydınlı, "Muhtelifü'l-Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/muhteliful-hadis (25.02.2025).

üzerinize vazife değildir. Size düşen, bütün peygamberlerin hakkını itiraf edip hepsine iman etmenizdir.[823]

Müfessir, çelişik rivayetler söz konusu olduğunda genelde bunları bağdaştırma yoluna gider fakat buna bir yol bulmazsa, bazı kriterlerden hareketle rivayetlerin arasında bir tercih yapma gereği duyar. Besmelenin âyet olup olmadığına dair tartışma örnek olmaya müsaittir. Rivayete göre Hz. Peygamber, Übey b. Ka'bâ "Allah'ın kitabındaki en büyük âyet hangisidir?" diye sorduğunda o cevaben "Besmeledir." demiş, Hz. Peygamber de onu tasdik etmiştir. Ebû Hureyre'den gelen diğer bir kudsî hadise göre ise Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Namazı kendimle kulum arasında ikiye taksim ettim; kul, 'Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.' dediğinde ben de 'Kulum bana hamd etti.' derim…" Besmelenin âyet olmadığını savunanlar, bu rivayeti delil olarak sunarlar. Çünkü onlara göre eğer besmele Fatiha'nın başında bir âyet olsaydı bu rivayette zikredilmesi gerekirdi. Bu durumda iki muhtelif rivayet açığa çıkmış olmaktadır. Söz konusu rivayetleri birlikte değerlendirmeye elverişli farklı bir metot devreye sokulamayacağı için müfessir şöyle bir kaide zikrederek bir tercih yapar: İki rivayet çatıştığında olumlayan rivayet olumsuzlayan rivayete tercih edilir.[824]

Besmelenin namazda açıktan okunup okunmayacağına dair tartışma müfessirin rivayet tercihinde neleri öne çıkardığı konusunda örnek olmaya müsaittir. Müfessir, konunun girişinde dört mezhep imamının görüşlerini zikreder. Buna göre, Ahmed b. Hanbel, besmeleyi Fatiha'dan bir âyet kabul eder ve her rekâtta gizlice okunması gerektiğini savunur. Ebû Hanife, besmeleyi Fatiha'nın bir âyeti olarak kabul etmese bile gizlice okunmasını uygun bulur. İmam Mâlik'e göre besmelenin farz namazlarda ne gizli ne de açıktan okunması gerekmez. İmam Şâfiî ise besmeleyi Fatiha'dan bir âyet kabul eder ve namazda açıktan okunması gerektiği kanaatindedir. Ona göre, besmele de tıpkı diğer âyetler gibi bir âyettir, diğerlerini açıktan okuyup onu gizli okumak anlamsızdır. Zaten besmele, Allah'a övgü ve O'nu yüceltmek olduğu için, bunun açıkça duyurulması (ilan) da gerekir. Çünkü gizlemek; eksiklik ve kusur içeren şeyler için düşünülür, besmele gibi övünç ve fazilet içeren şeyler için değil.

Müfessir zikredilen görüşleri tarihsel şahitliklere (rivayetler) başvurmak suretiyle tartışmaya açar. Söylediğine göre Hz. Ali de besmeleyi tüm namazlarda açıktan okurdu. Bu, ondan tevatürle nakledilen bir durumdur. Hz. Peygamber'in "Allah'ım Ali nereye dönerse hakkı da oraya döndür." buyurduğu bu zata uyan yolunu kaybetmez. Aslında bu noktada müfessir görüşünün hangi tarafa meylettiğini açıkça beyan etmiş görünür. Ama ilerleyen satırlarda tartışacağı meseleler, bu görüşü haklı çıkarmak için bile olsa rivayet kritiği açısından dikkate değer görünür. Beyhakî'nin *Sünen*'inde aktardığına göre Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in besmeleyi namazda açıktan okuduğunu söyler. Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer,

823 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 6-7.
824 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 88.

İbn Abbas ve İbn Zübeyr gibi sahâbîler de aynını söylemişlerdir. İmam Şafiî'nin senediyle aktardığı bir habere göre Hz. Muaviye Medine'ye geldiğinde cemaate namaz kıldırmış, namazda besmeleyi okumadığı gibi rüku ve secde tekbirlerini de (açıktan) almamıştır. Namazı bitirdiğinde Ensar ve Muhacirler ona "Ey Muaviye! Namazdan çaldın. Nerede besmele, nerede intikal tekbirleri" diye çıkıştılar, o da besmele ve tekbirlerle namazı tekrar kıldırdı. Nîsâbûrî'nin aktardığına göre İmam Şâfiî bu hadiseden şu sonucu çıkarır: Muaviye, gözü kara (şedidü'ş-şekîme) ve güçlü (zü şevketin) bir karaktere sahipti. Eğer besmeleyi açıktan okumak tüm sahâbe arasında yaygın olmasaydı, ona bu şekilde itiraz etmeye cesaret edemezlerdi.

Müfessir tartışmanın bu noktasında karşı tarafın delillerini masaya yatırır ve bir değerlendirmeye tabi tutar. Karşı taraf, Buharî'nin Enes b. Malik'ten aktardığı bir haberi delil gösterir. Bu rivayete göre Hz. Enes şöyle söyler: Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım; hepsi de Fatiha'nın kıraatine besmelesiz başlarlardı." Yine aynı sahabîden "Onların hiçbirinin kıraate besmeleyle başladığını duymadım." ve "Hiçbiri besmeleyi açıktan okumazdı." şeklinde farklı rivayetler de aktarılmıştır. Benzeri bir muhalif delil Abdullah b. Muğaffel (ö. 59/679) tarafından aktarılmıştır. O, şöyle söyler "Babam beni besmeleyi okurken duyduğunda şöyle dedi: 'Evladım, İslâm'da sonradan ortaya çıkmış şeylerden sakın. Ben; Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım, onlar doğrudan (besmelesiz) Fatiha kıraatine başlarlardı. Sen de namaz kılarken aynını yap!"

Bu delillerin tartışılmasında müfessir birkaç hususu öne çıkarır. Buna göre Enes b. Malik'ten gelen rivayetler, Muaviye'nin besmeleyi terk ettiğinde Ensar ve Muhacirlerin ona itiraz ettiği rivayetler çelişmektedir. Öte yandan Ebû Kılâbe'den (ö. 104/722) gelen bir rivayete göre Enes, yukarıdaki rivayetin aksine Hz. Peygamber ve ilk üç halifenin namazda besmeleyi cehrî okuduğunu söylemiştir. Yine başka bir rivayete göre o, kendisine besmelenin cehrîliği sorulduğunda, bu meselede bir fikrinin olmadığını beyan etmiştir. Nîsâbûrî'ye göre ortada çelişik rivayetler vardır, meseleyi çözmek için başka delillere başvurmak gerekir, fakat o, özellikle Enes b. Malik'in rivayetleri konusunda ortada şöyle bir itham olduğunu aktarır. Buna göre Hz. Ali, besmeleyi abartılı derecede açıktan okurdu. Emevîler döneminde ise Hz. Ali'nin uygulamalarını ortadan kaldırmak için besmelenin açıktan okunması aksine güçlü bir tavır belirdi. Belki de Hz. Enes, Emevîlerden korktuğu için rivayetlerinde çelişkiye düşmüştür. Müfessir, bu tür çelişik rivayetleri değerlendirmede farklı bir yaklaşım teklif eder. Söylediğine göre Hz. Peygamber, akıl sahibi, büyük ve âlimleri diğer insanlara öncelerdi. Şüphesiz Hz. Ali, İbn Abbas ve İbn Ömer; Enes ve İbn Muğaffel'den daha üstün bir konumdadır. Dolayısıyla bu zatların rivayeti elbette diğerlerinin rivayetine tercih edilmelidir. Diğer taraftan Allah Teâlâ "…*Namazında sesini pek yükseltme, çok da kısma. İkisi ortası bir yol tut*." (el-İsra 17/110) buyurduğu için Efendimiz Aleyhisselâm, cehrî okumayı abartmıyordu. Dolayısıyla anılan iki sahâbenin şahitlikleri, onların besmele kıraatini duymadıklarına da yorulabilir. Müfessir meseleye son noktayı şu açıklamalarıyla koymaktadır: Deliller

değerlendirildiğinde, besmeleyi açıktan okumayı savunan rivayetler, inkâr edenlere göre daha güçlüdür. Ayrıca akli deliller ve Hz. Ali'nin uygulaması da bu görüşü desteklemektedir.[825]

2.3.2. Rivayet Eleştirileri

Nîsâbûrî; Allah'ın sıfatları, ismet ve Kur'ân'ın korunmuşluğu gibi konularda hayli duyarlıdır. Bu konularda kelâm geleneğinin yerleşik kabulleriyle bağdaşık bulmadığı rivayetleri doğrudan reddetmekte tereddüt etmez. Söz gelimi İbn Mes'ûd'un Fatiha, Nas ve Felak sûrelerini Kur'ân'dan kabul etmediğine dair rivayetler doğrudan yalan haberdir müfessire göre aksi hâlde İbn Mes'ûd gibi birisinin -bu sûrelerin naklinde tevatür olduğundan- mütevâtir haberi inkâr etmesi nasıl düşünülebilir?[826] Müfessir Kürsî'nin mahiyeti bağlamında aktarılan rivayetler karşısında da benzeri bir tavır içerisindedir. Tefsir literatüründe, Kürsî'nin (el-Bakara 2/255) mahiyetine dair rivayetler konusunda bir dizi tartışma yaşandığı görülür. Müfessir rivayetlerin çoğunu aktarır. Buna göre Kürsî; gökleri ve yeri kuşatan büyük bir cisimdir. Arş ile aynı anlamdadır, divan (serir), Arş olarak ve Arş da Kürsî olarak isimlendirilebilir; çünkü her ikisi de kendilerine yerleşmenin (temekkün) mümkün olduğu şeylerdir. Diğer bir görüşe göre Kürsî, Arş'ın altında, yedinci semanın üstündedir; bunu ifade eden sahih rivayetler mevcuttur. Said b. Cübeyr'in İbn Abbas'tan aktardığına göre Kürsî, iki ayağın konulduğu yerdir.[827] Son zikredilen rivayet karşısında tefsir literatürünün farklı tavır sergilediği görülmektedir. Taberî, âyetin muhtemel te'villerinden birisi olarak bu görüşü dile getiren rivayetlerin toplu dökümünü sunar.[828] Mâverdî, Vâhidî ve İbnü'l-Cevzî gibi müfessirler ise belki de teşbih kaygısıyla "İki ayağın konulduğu yer" ifadesini dile getiren rivayetleri doğrudan tefsirlerine taşımazlar.[829] Nîsâbûrî'nin bu rivayete dair yorumu şöyledir: Eğer bu rivayet sahih ise, "Ruhü'l-Azam yahut başka mukarreb bir meleğin ayağını bastığı yer" şeklinde teşbihî (antropormifst) çağrışımlardan uzak bir anlamda değerlendirilmelidir.[830] Râzî de Allah organ ve azalardan münezzehken İbn Abbas'ın kalkıp da "Allah'ın iki ayağını koyduğu yer" demesi ihtimalini akla yatkın bulmaz. Bu sebeple ya rivayet doğrudan reddedilmelidir yahut Ruhü'l-Azam yahut başka mukarreb bir meleğin ayak basma mahalli olarak te'vil edilmelidir.[831] Anlaşıldığı kadarıyla Râzî, rivayetin sıhhat değerine bakmaksızın kelâmi kaygıları doğrultusunda tavır alarak, rivayetin doğrudan reddini dahi gündem edebilmektedir. Buna karşın rivayetin Allah için kullanımını en az onun kadar

825 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 89-90.
826 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 92.
827 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 15.
828 Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 5: 398-399.
829 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, 1: 324-325; Vâhidî, *el-Basit*, 1: 368; İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-mesir*, 1: 229-230.
830 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 92.
831 Râzî, *Mefâtîh*, 7: 13.

sakıncalı bulan Nîsâbûrî, rivayetin aktarım yollarını da dikkate alarak "Eğer rivayet sahihse şöyle te'vil edilmelidir." şeklindeki tutumuyla Râzî'den bir miktar farklı düşünmektedir.

"…*Allah Teâlâyı ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku*..." (el-Bakara 2/255) ifadesinin tefsirinde Hz. Peygamber'den aktarılan bir rivayet de yine müfessirin eleştirisine konu olur. Bu rivayete göre, Hz. Mûsâ meleklere "Rabbimiz uyur mu?" diye sorar. Bunun üzerine Allah Teâlâ meleklere, "Eline içi su dolu iki kadeh verin, sonra da onu üç gün boyunca uyutmayın ve ona bunları düşürmemesi gerektiğini tembihleyin!" buyurur. Hz. Mûsâ olanca gücüyle bunu başarmaya çalışır ama uykusunun galebe çaldığı o son noktada şişeler birbirine vurur ve kırılır. İşte bu, Allah'ın uyumadığına, eğer uyusaydı gökleri ve yerleri muhafazaya güç yetirmeyeceğine bir misaldir." Nîsâbûrî'ye göre bu rivayet eğer sahihse, söz konusu soruyu soran(lar), Hz. Mûsâ değildir. Bu soruyu soranlar, Allah Teâlâyı görme talebinde bulunanlar gibi onun kavminin cahilleri olmak zorundadır. Aksi hâlde Allah'ın bir peygamberinin Hayy ve Kayyum olan zatın uyuyabileceğini düşünebilmesi (tecviz) nasıl mümkün olabilir? Böyle bir şeyi O'nun için mümkün görmek bir tür şüphedir ve böyle bir konuda şüphe küfrü gerektirir.[832]

Müfessir Hz. İbrahim'in babasının adıyla ilgili ihtilaf karşısında da eleştirel bir tutum içerisindedir. Bilindiği üzere Hz. İbrahim'in babasının isminin Azer olduğu Kur'ân'da geçer, ancak literatürde Azer isminin künye ve lakap olabileceğinden hareketle asıl ismin Tarih olduğu yönünde bir görüş daha aktarılır. Ne var ki müfessir bunları gereksiz ayrıntılar olarak sunar. Bu tür görüşler neticede bir iki kişinin rivayetine dayandığı için nazarı itibara alınacak şeyler değildir.[833]

2.4. Lügavi İhtimaller ve Rivayet

Dilin pek çok anlama ihtimalli yapısı karşısında rivayet malzemesi bazen anlamı belirginleştirmede işlevsel olabilmişse de bazen aksine, bir kelime yahut bir âyetle ilgili rivayetlerin çokluğu âyete birden çok anlam yüklemeyi mümkün kılabilmiştir.

Müfessir, rivayetlerin dil açısından uygun alternatif anlamlara yerine göre bir sınırlama getirdiğini düşünür. Söz gelimi "*Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır*." (el-İnşirah 94/5) ifadesi bağlamında gündem ettiği tartışmalar hadis rivayetlerinin lügavi ihtimalleri ne ölçüde yönlendirdiğinin bir göstergesi olarak incelenmeye müsaittir. Müfessirin aktardığına göre, müşrikler Hz. Peygamber'i fakirliği sebebiyle kınıyorlardı; Cenâb-ı Hak da "Onların

832 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 14.
833 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 103.

sözleri seni üzmesin; çünkü 'Zorlukla beraber kolaylık vardır.'" buyurmak suretiyle onu teselli etmiştir. Sanki şöyle denilmiştir: İçinde bulunduğunuz zorluktan sonra bir kolaylık gelecek ki hem ne kolaylık! Bu ifadesiyle Allah Teâlâ, verdiği teselli ve ümidi artırmak için zamanı yakın kılarak, sanki o kolaylık hemen geliyormuş gibi göstermiştir. Mukatil'in aktardığına göre Hz. Peygamber bir gün (bulunduğu yerden) gülerek çıkmış ve şöyle demiştir: Bir zorluk iki kolaylığa asla galip gelemeyecektir. Müfessirin Ferra ve Zeccâc gibi tefsir otoritelerinden aktardığı görüş bu rivayetteki tespitin dilbilimsel izahını sunar. Buna göre, el-usr/zorluk kelimesinin taşıdığı belirlilik takısı (el), bağlamda bilinir bir şey (mahud) zikredilmediği için burada genel anlam ifade eder ve her iki cümlede de aynı zorluk kastedilir. Ama, elif-lam takısı almadan zikredilen yüsr/kolaylık kelimesi belirsiz bir isim olarak geldiği için iki âyette de farklı anlam ifade eder. Fakat Cürcânî yerleşik dil algısının bu izahı mümkün kılmadığını düşünerek anılan müfessirlerin görüşlerini zayıf bulur. Ona göre, söz gelimi birisi "inne mea'l-farisi seyfen, inne mea'l-farisi seyfen / Muhakkak süvariyle beraber bir kılıç bulunur, elbette süvariyle birlikte bir kılıç bulunur." demiş olsa, bu ifadeden ortada bir süvari ile iki kılıç olduğu anlaşılmaz. Nîsâbûrî bu tartışmaya şu ifadeleriyle dahil olur: Eğer buradaki el-usr/zorluk, belirlilik (ahd) değil de cins isim olarak kabul edilirse her iki kullanımda da aynı zorluğa karşılık gelmesi gerekir. Yüsr/kolaylık ise belirsiz (nekre) bir isimdir. Eğer ikinci ifade "*O hâlde Rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz*?" âyetinde olduğu gibi tekrar kabul edilirse, kolaylık lafzı da her iki ifadede aynı anlamda kullanılmış olur. Ama ikinci cümle yeni bir cümle kabul edilirse, ikinci kolaylık ilkinden farklı bir kolaylık anlamı ifade etmelidir; aksi hâlde bu (amaçsız) bir tekrar olmuş olurdu ki dilin ideal kullanımı (el-mefrud) buna müsaade etmez. Eğer maksat, bilinen bir zorluksa, bilinen durum da bir tane ise ve ikincisi tekrarsa o zaman her iki kolaylık da aynı kolaylık olur. Ama eğer ikinci cümle yeni bir hüküm bildiriminde bulunuyorsa (müste'nefe) ortada iki farklı zorluk var demektir. Aksini düşünmek dilin genel kullanımını göz ardı etmek olur. Ortada bilinen iki farklı (zorluk) durumu varsa zaten iki farklı kolaylık da var demektir. Ortada iki kolaylık olmasa ikincinin belirlilik (ahd) bildiren elif-lam takısıyla gelmesi gerekir yahut dilde daha güzel kullanımın böyle olması icap ederdi. Bu durumda kolaylık, her iki cümlede de aynı anlama gelmiş olurdu ama ikinci cümledeki kullanımı anlamı zihinlere iyice yerleştirmek üzere kullanılan bir tekrar olurdu. Öte yandan söz konusu belirlilik takısından yoksun olarak geldiğinde her iki ifadede yer alan kolaylığın ayrı anlamlara gelmek üzere kullanıldığını düşünmek yerleşik dil kaidelerince daha güzel bir kullanımdır. Zaten hadiste zikredilen anlam da bu şekildedir. Müfessir bu anlam ihtimallerini boşuna zikretmiş değildir; zira ona göre hadisin sıhhat durumu bu anlamların işlevini doğrudan belirleyecek bir mahiyet arz eder. Zikredilen anlam ihtimalleri ancak hadis sahih olmadığında

gündem edilebileceklerdir ama hadis sahihse, o zaman âyetin zorunlu olarak şu anlama gelmesi gerekir: Zorluk tektir, ancak kolaylıklar farklıdır**.** Bu da ümide güç verir ve Allah'ın rahmetine güveni artırır.[834]

Bazı durumlarda âyetin nüzûl sebebine ilişkin rivayetlerin kelimelere yüklenen anlamları sınırlandırıcı bir fonksiyon icra ettiği görülür. Söz gelimi "…*Allah, imanınızı boşa çıkaracak değildir*…" (el-Bakara 2/143) ifadesinde iman lafzına yüklenen anlam bu duruma örnek olmaya elverişlidir. İmanınızı zayi edecek değildir ifadesi, "İmanınızın sevabını asla zayi etmez" anlamındadır. Ama zaten burada yer alan iman, namaz anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır; çünkü o imanın en büyük belirtisi en şerefli neticesidir. Müfessir İbn Abbas'tan aktardığı bir rivayetle bu anlamı pekiştirmektedir. Buna göre İbn Abbas şöyle demiştir: "Kıble Mescid-i Aksa'dan Kabe'ye döndürüldüğünde bazı sahabîlerin, Hz. Peygamber'e, 'Ey Allah'ın Elçisi, Beytü'l-Makdis'e yönelerek namaz kılan ve bu hâlde ölen kardeşlerimizin durumu ne olacak?' diye sormaları üzerine bu âyet indi." Görüldüğü üzere sahâbe Kabe'ye doğru namaz kılamadan ölen Müslümanları sorduğu hâlde âyet "Allah onların imanlarını zayi edecek değildir." buyurmakla cevap vermiştir. Bu da müfessir ve onun gibi düşünenleri[835] iman lafzına namaz anlamı yüklemeye götüren etkenlerden birisi olarak değerlendirmeye müsait durur.[836]

Ne var ki rivayetler her zaman anlamı tayin edici fonksiyon icra etmeyebilir. Bazı âyetlere ilişkin aktarılan nüzûl sebebi rivayetleri, lügavi ihtimalleri artıran bir fonksiyon da ifa edebilmektedir. Söz gelimi "*Allah'ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler, bunun, kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar*…" (Âl-i İmrân 3/180) ifadesinde yer alan cimriliğin akla ilk gelen anlamı maddiyata ilişkindir. Müfessirlerin ağırlıklı yorumları bu minvaldedir. Âyetin tehdit içeriği sebebiyle de söz konusu cimrilik genel de zekâtla ilişkilendirilmiştir. Hatta Vâhidî, sözün sevk ediliş amacının eleştiri olması ve muhataplara tehditkâr ifadeler kullanılmasından hareketle âyetin zekât vermekten kaçınanlar hakkında indiğine dair müfessirlerin ortak kabulü olduğundan bile bahseder.[837] Ne var ki Nîsâbûrî'nin nüzûl sebebi olarak aktardığı rivayet cimriliğin kapsamını daha geniş düşünmeye imkân verir. Rivayete göre İbn Abbas, âyetin Hz. Peygamber Aleyhisselâmın sıfatlarını ve O'nun nübüvvetini gizleyen Yahudiler hakkında indiğini ileri sürmüştür. Buna göre o, cimrilik ifadesine, "Allah'ın kendilerine verdiği bilgiyi gizlemek" anlamını yüklemiş olmaktadır. Nîsâbûrî'nin yorumuna göre İbn Abbas'ın bu

834 Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 522-523.

835 Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, 1: 221; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*; 1: 221-222. Mâverdî, iman kelimesine namaz anlamı yüklemenin gerekçelerinden birisi olarak yukarıdaki İbn Abbas rivayetini gösterir. Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, 1: 201.

836 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 424-425.

837 Bk. Vâhidî, *el-Basit,* 6: 217. İbn Atıyye de ilk görüş olarak zekâtı gösterir ama o da Nîsâbûrî gibi İbn Abbas'tan, Yahudilerin Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair bilgiyi saklamak suretiyle cimrilik yaptıklarına dair bir rivayet aktarır. Âyeti bu doğrultuda değerlendiren İbn Atıyye, âyetin devamında yer alan ve bu malların cimrilik edelerin boyunlarına dolanacağını beyan eden ifadelerini de bu kabul doğrultusunda değerlendirmektedir. Buna göre Yahudiler, yaptıkları bu cimriliğin vebalini yükleneceklerdir. Böylece müfessir, dolanmak ifadesini vebal yüklenme anlamıyla te'vil etmiş olmaktadır. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz,* 1: 547.

tutumu, âyeti, sûrenin önceki pasajlarında zikredilen Uhud kıssasına döndürmeye matuf bir ifade olarak Ehl-i Kitabın durumlarını nazara vermektedir, zaten sûrenin kalanında onların ana konu seçilmiş olması da İbn Abbas'ın bu tutumunu destekler mahiyettedir.[838]

Sadece nüzûl sebebi rivayetleri değil âyette geçen herhangi bir kelimeyle ilgili tefsir rivayetleri de anlamın genişlemesine sebep olabilmektedir. Bu durumda kelime yahut âyetin genel anlamına dönük bir açıklama biçimi olarak rivayetler tefsir tarihi açısından bir veriye dönüşmektedir. "*Yahut da onları korku üzere iken yakalamayacağından güven içinde midirler*?" (en-Nahl 16/47) ifadesinde yer alan et-tahavvuf kelimesi hakkındaki açıklamalar bu duruma örnekliğe elverişlidir. Müfessir kelimeye ilkin "Korkmak ve bir musibet beklemek" anlamlarını yükler. Çünkü onlardan önceki kavimler helake uğramış ve geçmiş toplumların başına gelen bu hâlin korkusu onlarda da açığa çıkmıştır. Bu hâliyle söylem "Onlar hiç hissetmeksizin" ifadesinin aksi hâlini ifade etmiş olur. Müfessir kelimeyi bu şekilde izah ettikten sonra temriz sigasıyla bir görüş daha aktarır. Buna göre kelime "Azalma ve eksilme" anlamlarına gelir. Bu kabulü destekleyen rivayete göre Hz. Ömer, kelimenin anlamını minberden cemaate sormuş, Huzeyl Kabilesi'nden yaşlı bir zat dışında söz alan olmamıştır. Bu zat da tehavvüf kelimesinin kendi dillerinde eksilme ve azalma manasına geldiğini söylemiş ve sözlerini bir beyitle de desteklemiştir. Bundan memnuniyet duyan Hz. Ömer de "Ey insanlar! Divanınıza yani cahiliye şiirine sahip çıkın; çünkü kitabınızın tefsirini onda bulacaksınız." demiştir.[839] Bu rivayet aracılığıyla kelimeye ilave bir anlam yüklenmiş olmaktadır ki bu da doğrudan âyetin anlam alanını genişletmektedir.

Bazen de nüzûl sebebine dair rivayetler cümlenin gramatik tahlilinde doğrudan belirleyici işlev üstlenebilmektedir. "*Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü*..." (el-Enfâl 8/17) ifadesinde bu duruma örneklik teşkil eder. Müfessir, "Onları siz öldürmediniz." ifadesinin başında yer alan fâ harfi, cümlede olduğu kabul edilen (mahzuf) bir şartın cevabının başında bulunan *fâ*dır. Cümle bu taktiri ifadeyle birlikte şöyle düşünülmelidir: Eğer onları öldürdüğünüz için övünç duyuyorsanız, onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü. Cümleye bu anlamı yükleyense âyete nüzûl sebebi teşkil ettiği söylenen hadisedir. Buna göre, inananlar Mekkelileri bozguna uğratarak kimilerini öldürüp kimilerini de esir aldıklarında övünmeye başladılar, içlerinden bazısı "(şu kadar adam) öldürdüm (şu kadarını da) esir aldım." diyordu. Gelen âyet aslında böyle konuşanlara dönük bir eleştiri taşır ve şöyle der: "Hayır, onları siz öldürmediniz." [840]

Bir âyetin kimlerden bahsettiği çok kere ihtilafa konu olur. Müfessirler sebeb-i nüzûl rivayetlerini de dikkate alarak bu konuda görüş beyan ederler. Âl-i İmrân sûresinin baş tarafında kalplerinde eğrilik

838 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 318.
839 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 265-266.
840 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 384. Ayrıca bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 207; Râzî, *Mefâtîh*, 15: 466-467.

olanların Kur'ân'ın müteşâbihlerine tutunduklarına dair bir ifade yer alır (Âl-i İmrân 3/7). Kalplerinde eğrilik olanların kimliğine dair tartışma buna örnek olmaya müsaittir. Müfessir bu konuda üç farklı görüş aktarır. Râbî'a göre söz konusu kimseler Necran'dan Hz. Peygamberle Hz. İsa'nın kimliği üzere tartışmaya gelen Hristiyan heyettir. Kelbî'ye göre, sûre başlarında bulunan huruf-ı mukattaalardan Müslümanların akıbetini öğrenmeye çalışan Yahudilerdir. Katâde ve Zeccâc'a göre ise ifade, ahireti inkâr eden kimselerden bahseder. Müfessire göre hakikat (tahkik), müteşâbihlerin peşinde koşan her sapkın (mubtil) için genel anlam (âm) ifade etmesindedir. Sebebin hususi olması lafzın bu genel bildirimini (âm) kısıtlayamaz.[841] Anlaşıldığı kadarıyla âyetin birincil muhatapları hakkında ilk kuşakların verdiği tespitleri müfessir için görmezden gelinesi değildir. Ne var ki o, ilgisini âyetteki genel anlama çevirmek suretiyle âyetin ifade ettiği genel geçer anlamı açığa çıkarmayı daha çok önemser görünür.[842]

Benzer şekilde "Peygamberlerine şöyle dediler (bak âyete)" ifadesinde zikredilen peygamberlerin kimliği açık değildir. Bu peygamberin kim olduğuna dair tefsir literatürü birkaç görüş paylaşır. Müfessir de bunlara yer verir vermesine ama ona göre önemli olan âyetin maksadını kavramaktır. Âyetin maksadı da cihada teşvikin meydana gelmesidir. Bu peygamberin kimliğine dair tartışmalar değildir. Kaldı ki buna dair rivayetler neticede mütevâtir değil, haber-i vahittirler, dolayısıyla da kesin bilgi ifade etmezler.[843]

2.5. Siyere Dair Rivayetler

Müfessirin İbn İshak (ö. 151/768)[844] ve Vâkıdî (ö. 207/823)[845] gibi tarih yazarlarına yaptığı yoğun atıflar onun tarihsel malzemeyi âyetlerin anlaşılmasında gerekli gördüğünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Müfessirin İslâm tarihinde önemli kabul edilen hadiselere dair aktarımları bazen bir tarih kitabını andırır şekilde ayrıntı taşıyabilmektedir. Söz gelimi Cafer b. Ebû Talib (ö. 8/629) önderliğinde Habeşistan'a göç eden Müslümanları Kureyş'in, araya Amr b. el-Âs (ö. 43/664) gibi hatırlı şahısları da sokarak Necaşî'den istemelerini konu edinen süreç bir tarih kitabından beklenebilecek ayrıntılarla aktarılır. Hadise, Necaşi'nin huzurundaki diyaloglara varıncaya kadar bütün ayrıntısıyla aktarılmıştır.[846] Yine Bedir savaşında nefer sayısından iki ordunun teçhizatına kadar verdiği bilgilerle

841 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 107.

842 "Sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mâni değildir" kaidesi müfessirin arar ara hatırlattığı bir kaidedir. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 575; 2: 275.

843 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 665.

844 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 282; 1: 290; 1: 501; 2: 24; 2:28; 2: 119; 2: 170; 2: 171; 2: 249; 2: 287; 2: 311; 3: 268; 3: 397; 3: 406; 3: 420; 3: 495; 3: 524; 4: 125; 4: 422; 5: 330; 5: 451; 6: 536; 6: 561.

845 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 138; 1: 541; 2: 249; 2: 250; 3: 225; 3: 401.

846 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 182-184.

müfessir tarihsel malzemeyi tefsirin hizmetine koşmaktadır.[847] Kaynak olarak İbn İshak'ın da kullanıldığı bir siyer rivayetinde Uhud'da bozgun yaşandığında nasıl bir tablo ortaya çıktığı detaylarıyla anlatılmaktadır hatta Hz. Peygamber'in yanında kalan on dört sahâbenin isimleri teker teker sayılmaktadır.[848]

Müfessir, âyetlerin daha anlaşılabilir olması için tarihsel malzemeyi sıklıkla kullanır. "*Yahudiler, 'Hristiyanlar bir temel üzerinde değiller.' dediler. Hristiyanlar da 'Yahudiler bir temel üzerinde değiller.' dediler*." (el-Bakara 2/113.) Necran Hristiyanları Hz. Peygamber'le görüşmek üzere Medine'ye geldiklerinde Yahudi din bilginleri de geldiler ve aralarında münazara cereyan etti, öyle ki sesleri yükseldi. Yahudiler "Sizin dinden en küçük nasibiniz bile yok." diyerek Hz. İsa ve İncil'i inkâr ettiler; Hristiyanlar da benzeri ifadelerle mukabelede bulundular. Bu tarihsel bilgiyi aktaran müfessire göre, Yahudi ve Hristiyanların bir gurubu âyetin konusu olsa da anlam Ehl-i Kitabın geneli için geçerlidir.[849]

Tefsirde tarihe dair rivayetlerin siyerle yahut peygamberler tarihiyle ilgili olduğu da düşünülmemelidir. Müfessirin İslâm tarihi açısından önemli gördüğü hadiseleri de tıpkı alan kaynaklarının titizliğiyle aktardığı olmaktadır. Söz gelimi mezhepler tarihinde hayli ilgi gören bir tartışma olarak Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin, meclisini terk ettiği hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile meşhur "Üç kardeş" diyaloğu ayrıntılarıyla tefsire taşınmıştır.[850]

2.6. Peygamberler Tarihi ve İsrailiyat

Müfessirin israiliyata özel bir düşkünlüğü yahut karşıtlığı göze çarpmamaktadır; yer yer bu tür rivayetleri tefsirine taşıdığı olur, ama yerleşik din algısına ve açık akli hükümlere ters düştüğünü düşündüğünde bu tür rivayetleri kıyasıya eleştirir. "*Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların (ve şeytan tıynetli insanların) uydurdukları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmedi. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek suretiyle küfre girdiler*…" (el-Bakara 2/102) âyetinin tefsirinde Hârût ve Mârût'un kıssasına dair aktarımlar örnek olmaya müsaittir. Pek çok tefsir metninde bulunabilecek bu kıssaya ayrıntısıyla yer vermeye gerek yoktur. Ama müfessirin eleştiri noktalarını belirgin kılabilmek adına söylenecek olursa bu kıssa da şu hususlar öne çıkar: Birer melek olan Hârût

847 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 120. Bu elbette birkaç durumla sınırlı değildir. Müfessir âyetin bahsettiği arka planı açığa çıkarmak için tarihsel malzemeyi sürekli tedavüle sokar. Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, Garâib, 2: 247-248; 2: 254; 2: 270; 2: 432-433; 2: 434; 2: 437; 3: 142; 3: 384; vb.

848 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 287.

849 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 369.

850 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 161-162.

ve Mârût'un hikayesi, insanın yaptıklarının, hemcinsleri tarafından yetersiz görülmesiyle başlar. Bu ikisi insanın taşıdığı zaaflarla sınanmak üzere melekleri temsilen yeryüzüne gönderilirler. Onları sınamak üzere Zühre adlı gezegen de onu himaye eden melekle birlikte yeryüzüne gönderilir. Neticede şirk, öldürme, zina ve içki gibi pek çok günaha bulaşırlar. Bunca şey olduktan sonra başlarına gelenin insanları günahları dolayısıyla ayıplamaları yüzünden olduğunu anlarlar. Bir başka rivayete göre Zühre fahişelik yapan bir kadındı, Hârût ve Mârût bu çirkin fiilleri bu kadın etrafından dönen bir dizi olay çerçevesinde işlemişlerdir. Bu meyanda kendilerine gök kapılarını açan ism-i azamı da kadına öğretmişler, kadın bu isim sayesinde göğe yükselmiş, Allah da onu Zühre adlı gezegene çevirmiştir. Meleklerse bu yaptıklarına karşılık, kıyamete kadar bir kuyuda baş aşağı asılı olarak bu işin taliplilerine sihir öğretmek ve sihre davet etmekle cezalandırılmışlardır.

Müfessirin aktardıkları özetle böyledir. Ona göre, hakikat erbabı (muhakkikun) bu hikâyeyi kabul etmezler. Allah'ın kitabında bunu gösteren tek bir şey olsun yoktur. Oysa meleklerin masum olduklarını açıkça gösteren deliller bu rivayeti olumsuzlar. Öte yandan, azap halleri sürerken bile insanlara sihir öğretmeye devam ediyor olmaları, günahkâr bir kadının göğe yükselip Allah tarafından parlak bir gezegen hâline dönüştüğünü düşünmenin akla çok uzak olması; Allah Teâlâ bu iki meleğe "Ben sizi insanoğlun imtihan ettiği şeylerle imtihan etsem isyanınız kaçınılmaz olurdu." dediği hâlde bunların "Sen bize bunun fırsatını ver, biz isyan etmeyiz." demeleri, doğrudan Allah Teâlânın sözünü yalanlama ve ona bilgisizlik isnat etme anlamına gelmesi gibi sebeplerden ötürü bu hikaye kabul edilemez. Müfessire göre bu meleklerin dünyaya gönderilme nedenleri sihri batıl yollar için kullanan ve bu yolda hayli maharetli işler gören sihirbazlara karşı insanlara sihir öğretmektir. Bu sihirbazlar, insanları aciz bırakan numaralarıyla nübüvvet iddiasında dahi bulunuyorlardı, bu iki meleğin gönderilme nedeni bu gidişe bir son vermekti. Meseleyi böyle değerlendirmek âyetin maksadına daha uygun olur.[851]

Benzer şekilde Davut Aleyhisselâm hakkında tefsir literatürünün israiliyat kabilinden birtakım rivayetlere yer verdiği bilinir.[852] Bu aktarımlarda bazı müfessirler meseleyi bir rivayet olarak aktarırlarken bazılarının rivayeti aktarmaktaki amacı eleştirmektir. Nîsâbûrî de kastı eleştiri olan müfessirlerdendir. Müfessire göre bu kıssayı nakleden, bir peygambere nispet ettiği şeylerle büyük günaha girmiştir. Zaten faydasız ve getirisi olmayan konulara girmektense susmak daha evladır hatta bu tür konulara dalanlar dünya ve ahirette kınanmaya maruz kalacaklardır. Müfessir bu konuda Râzî'nin çıkarımlarını güçlü bularak aktarır. Buna göre Râzî bu rivayetleri zayıf görür çünkü bu tür açıklamalara konu olan kısmın hemen akabinde Allah Teâlâ, "Ey Dâvûd! Seni yeryüzünde halife kıldık." buyurmuştur. Kardeşinin haksızca kanına giren ve bunu onun hanımını kendine almak için yapan bir

851 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 349-350.

852 Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 21/182; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 22/98; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, 5/85-86; Begavî, *Mealimü't-Tenzîl*, 4: 61 vd.

adama Cenâb-ı Hakk'ın tutup da "Halifeliği sana verdik." diyeceğini düşünmek tam bir akıl tutulmasıdır.[853]

Müfessirin yaklaşımı tefsirde işlevsellikten yanadır. Yani tefsire taşınan bilginin muhatap açısından fikri, ameli, ahlâki ve manevi bir getirisini arıyor gibidir. Nitekim Hz. Adem'in cennette meyvesinin tadına baktığı yasak ağacın üzüm, buğday yahut farklı ne tür bir ağaç olduğuna dair tartışmaları gereksiz görmektedir.[854]

Müfessirin konuya dair yaklaşımı genel olarak değerlendirilecek olursa; İsrailiyat arasında özellikle peygamberlerin ismet sıfatı açısından problem teşkil edecek olanlar müfessir tarafından şiddetle eleştirilmiştir; ama *Garâibü'l-Kur'ân*'da çağdaş dönemlerde örnekleri sıklıkla görülen bir israiliyat karşıtlığına rastlanmaz.[855] Uzun uzun bu rivayetleri aktardığı pasajların sayısı hiç de az değildir.[856]

853 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 591-92; Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîh*, 26: 386.

854 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 255.

855 Klasik dönemden modern döneme İsrailiyata bakışın uğradığı değişim ve bunun nedenlerini konusunda bk. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi*, Ankara: TDVY, 2018. Bazı araştırmacılar müfessirin bu yönünü tefsirin eleştirilebilecek tarafları arasında göstermişlerdir. Bk. Zeki Cellad, *en-Nîsâbûriyyu ve menhecühu fi't-tefsir*, s. 264.

856 Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 397; 2: 24, 166; 4: 7; 5: 39-41, 47; 6: 548 vd. İsrailiyat rivayetleri konusunda müfessirin yaklaşımı için ayrıca bk. M. Zeki Cellad, *en-Nîsâbûriyyu ve menhecühu fi't-tefsir*, 253-260.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: AHLÂK TEORİLERİNİN TEFSİRE TAŞINMASI

1. Felsefi Ahlâk Teorisinin Tefsire Yansıması

Nizâmeddin en-Nîsâbûrî'nin telif yaptığı dönem, İslâm ilimler geleneğindeki disiplinlerin kendi sınırlarını belirginleştirmekte eskisine göre daha fazla zorlandığı bir dönemdir. Müteahhirûn Dönemi yahut İkinci Klasikler ve Yenilenme Dönemi olarak da isimlendirilen bu dönemde, ilimlerde tartışılan ortak mesele sayısının hayli arttığı, disiplinlerarası kavram alışverişinin hızlandığı ve buna bağlı olarak pek çok kavramın çerçevesinin yeniden belirlendiği görülür. Bu dönemin âlim profilini hemen her alanda uzmanlaşan çok yönlü âlimler oluşturur. Felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi nazarî disiplinlerin arasındaki yakınlaşmanın, özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin katkılarıyla tefsire önemli bir mesele çeşitliliği kazandırdığı söylenebilir. Râzî eser telif ettiği her alanda İslâm düşünce geleneğinde çığır açmış çok yönlü bir âlim olarak öne çıkar. Yazdığı tefsir, gelenekte üretilen ilimlerin bir manzumesi olacak genişliktedir. Ancak ağırlıklı ilgi alanı kelâmdır ve özellikle akli izahlarıyla Sünnî akidenin gerek temellendirilmesi gerekse de savunulması anlamında başta Osmanlı ilim geleneği olmak üzere hemen her coğrafya ve tarihte etkili olmuştur.

Metafizik disiplinlerin yakınlaşması, felsefede tartışılan meselelerin doğrudan kelâm ve tasavvuf gibi İslâm ilimlerinde de tartışılmasını sonuç vermiştir. Meseleye ahlâk özelinde bakılacak olursa, Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyet bir şekilde ahlâk meseleleriyle ilişkili olduğundan klasik dönem tefsirlerinde ahlâk meselelerine teması olan pek çok pasaj bulmak olasıdır. Ne var ki ahlâk meselelerinin bir tefsir metninde tartışılma seviyesi Gazâlî sonrasında, özellikle de Râzî ile büsbütün mahiyet değiştirmiş görünür. Ana izlek olarak Râzî'nin tefsirini seçen *Garâibü'l-Kur'ân* metninde de insanın yetkinliği sorununda felsefi ahlâk teorisinin sunduğu imkânlar fazlasıyla kullanılmıştır. Fakat bu meselelerin ele alındığı yer neticede bir tefsir metni olduğu için, felsefi ahlâk teorisi bir şekilde âyetlerle ilişkilendirilmiş, deyim yerindeyse felsefi ahlâk İslâmîleştirilmiştir.

Nîsâbûrî; Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları eliyle yoğrulmuş felsefi ahlâk mesailini genelde Râzî üzerinden alsa da onun konuya ilgisi yer yer kaynağının ötesindedir. Râzî'nin ana hatlarıyla değindiği konularda detaya girmesinde ve onun hiç gündem etmediği meseleleri uzun uzadıya

tartışmasında bu tavrı açığa çıkar. Öte yandan Nîsâbûrî insanın yetkinliği sorununu sadece felsefi ahlâk teorisinin sunduğu imkânlar çerçevesinde ele almaz. Bu noktada *Garâibü'l-Kur'ân* metninin bazı tabakat kitaplarında işârî tefsirler arasında zikredilecek yoğunlukta tasavvufi mesaile ve sûfî yoruma yer verdiği de hatırlanmalıdır. Nîsâbûrî'nin işârî tefsirde ana kaynağının Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahrü'l-hakâik ve'l-meânî*'si olduğu söylenebilirse de kendileriyle aynı ilmi havzayı paylaştığı Kuşeyrî, Sülemî, Sa'lebî ve Gazâlî gibi âlimler de müfessirin tasavvufi düşüncesinde pay sahibi olmalıdırlar. Ayrıca hocası Kutbüddîn eş-Şîrâzî'nin erken yaşlarda, Sühreverdî'nin müridi olan babasının elinden hırka giydiği ve onun *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinin meşhur birkaç şarihinden birisi olduğu hatırlanırsa, Nîsâbûrî'nin İşrâkî öğretiyi yakından tanıdığı düşünülebilir. Zaten müfessirin İşrâkî ontolojiye dayanan açıklamaları bu yakınlığa şahitlik eder mahiyettedir. Öte yandan yine hocası eş-Şîrâzî'nin Konya'da Mevlânâ ile görüşüp Sadreddîn Konevî'nin derslerine katıldığı düşünülürse, onun Ekberî geleneğin tasavvuf metafiziğinden de haberdar olduğu sonucu çıkarılabilir.

Müfessirin tefsirine taşıdığı felsefi ve sûfî ahlâk teorilerinin her ikisi de insanın yetkinliği sorununu metafizik meselelerden bağımsız incelemez. Özellikle sûfî anlayış, insan anlaşılmadan Allah Teâlânın tanınamayacağını, Allah Teâlâ tanınmadan da insanın hakiki manada bilinmesinin mümkün olmadığını savunur. Çalışma ilerleyen satırlarda öncelikle felsefi ahlâk teorisine yönelecektir. Bu konu; ahlâkın genel çerçevesi ve göreliliği problemi, nefsin mahiyeti ve bedenle ilişkisi ve insanın iyiye ulaşma çabası olarak ahlâk ve benzeri başlıklar üzerinden incelenecektir. Ahlâka dair genel meselelerin tartışıldığı bu başlıktan sonra sûfî ahlâka temel teşkil eden ilâh, âlem ve insan tasavvurları üzerinde durulacaktır. Tasavvufun diğer disiplinlerden daha güçlü şekilde vurguladığı bilgi-amel bütünlüğü ahlâkla çok yakın bir mesele olarak sûfî bilgi tasavvuru adlı başlık altında tartışılacak ve sûfî ahlâkın Nîsâbûrî'de açığa çıkış biçimi de son başlığın muhtevasını oluşturacaktır.

1.1. Ahlâkın Genel Çerçevesi

Ahlâk kelimesi yaratma, yaratılış anlamlarına gelen halk kökünden türemiş bir isimdir. Hulk ve huluk kelimesinin çoğulu olarak ahlâk, sözlükte "Huy, tabiat, seciye, din ve yaratılış" anlamlarına gelir.[857] Ahlâk araştırmalarında kelime için İbn Sînâ ve İbn Miskevyh gibi düşünürlerin terim tekliflerinin, kabule mazhar yaygın tanımına Gazâlî ile kavuştuğu söylenebilir.[858] Buna göre ahlâk, nefste sağlamca yerleşik bir melekedir (heyetün) ki fiiller kendisinden, fikir yürütmeye ve düşünmeye gerek duymaksızın rahatça ve kolayca çıkar. Meydana gelen fiiller aklen ve şeran güzel kabul edilen fiillerse bu melekeye güzel ahlâk, aksi olursa bu fiillere kaynaklık eden melekeye de kötü ahlâk denilir.[859] Bu

857 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 10: 86.
858 Mustafa Çağrıcı, *Ana hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012, s. 16.
859 Gazâlî, *İhyâ*, 3: 53.

tarifte ahlâka kaynaklık eden nefsanî hâl "meleke" diye tabir edilmektedir. Ne var ki ahlâk yazarları nefsanî durum olan "hâl" ile "meleke"yi birbirinden ayırırlar. Hâl, utanma duygusunda olduğu gibi çabucak gelip geçen, kararsız bir duygudur; oysa meleke cömertlik ve şecaat gibi nefste yerleşik ve kararlıdır. Dolayısıyla geçici duyguların eseri olarak açığa çıkan huylar ahlâk adını almaya elverişli değildir. Tanımda yer alan kolaylık ve düşünmeye gerek kalmadan kayıtları zor bela ve düşüne taşına açığa çıkan erdemin henüz faziletten sayılmaya elverişli olmadığını açığa çıkarır.[860]

Nîsâbûrî'nin ahlâk tanımı geleneksel ahlâk anlayışının paralelindedir. Buna göre ahlâk "İnsanın, kendisi sayesinde güzel bir fiili rahat ve kolaylıkla yapabildiği nefsanî bir melekedir."[861] Öte yandan bugün ilmi bir disiplin olarak ahlâk ile psikoloji birbirine yakın anlamlarda kullanılabilmektedir. Literatürde şöyle bir ayrım göze çarpar: psikoloji betimleyici bir disiplindir, insanın ruhi yapılarının analizini sunar. Oysa ahlâk normatiftir, insana, nasıl olması gerektiğini izah eder, yol gösterir.[862] Bugün psikoloji olarak bilinen disiplin, İslâm düşünce geleneğinde matematik, tabiat bilimleri ve metafizikten oluşan teorik felsefenin tabiat bilimleri içerisinde, fiziğin alt bir araştırma alanı olarak incelenmekteydi.[863] Klasik felsefede *ilmü'n-nefs* adı altında incelenen disiplin sadece insan nefsi ile ilgilenmiyordu, bitki ve hayvan nefsleri ve bunlara dair özellikler de bu araştırma alanının incelediği konular arasındaydı. Çünkü insan beden ve hayvanî nefse sahip oluşu itibarıyla oluş ve bozuluşun hâkim olduğu ay-altı dünyanın bir parçası kabul edilirken akla sahip olması ve bu aklın faal akılla ittisali imkânı cihetiyle de ay-üstü âlemin bir parçası oluyordu. Bu açıdan insan tabiat ile metafizik âlem arasındaki yegâne varlık olarak görülmüştür.[864] Felsefi ahlâk teorisi, insanın yetkinliği sorununu tam da bu noktadan ele alır. Hedefi insanın maddi tarafını mümkün olduğu kadarıyla baskılayıp onu akıllar âlemiyle irtibata elverişli hâle getirmektir. Bu açıdan metafizik araştırmaları da dahil olmak üzere teorik felsefenin amacı pratik felsefenin konusu olan üç tür yetkinliği açığa çıkarmaktır: i) Şehrin, ii) hanenin, iii) bedenin yönetimi. Şehir ve haneyi yönetecek olansa insandır. Bu açıdan pratik felsefenin de merkezinde bizatihi nefs ve beden imkânlarıyla insanın durduğu söylenebilir. Gazâlî'nin de vurguladığı

860 Bk. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014, s. 194.

861 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 335.

862 Alexis Bertrand, *Ahlâk felsefesi*, çev. Hayrani Altıntaş, Ankara: Seba Yayınları, 1999, s. 4. Benzeri saptamalarda bulunan çağdaş bir araştırma için bk. Mustafa Çağrıcı, *Ana hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 25-26. Modern etik araştırmalarında etik türlerinin, "Betimleyici etik", "Normatif etik" ve "Meta etik" şeklinde ayrıştırılması etiğin; psikoloji ve ahlâkı kapsayan bir üst araştırma alanı olarak vazedildiğini akla getirmektedir. Etik türleri için bk. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma, 2002, s. 6-11.

863 İbnü'l-Ekfânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *İrşadü'l-kasıd ila esne'l-mekasıd*, thk. Abdülmünim Muhammed Ömer, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, s. 168-169. İslâm düşünce geleneğinde ilimleri sınıflandırma sürecinin felsefe ve şeri ilimler geleneği içerisinde nasıl bir seyir takip ettiği hakkında genel çerçeve için bk. Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", ed. Müstakim Arıcı, *İlimleri Sınıflandırmak -İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi-*, İstanbul: Klasik, 2019, s. 63-88.

864 Atilla Erkan, "Psikoloji: Nefs", ed. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM, 2017, s. 572-573.

üzere asıl yönetim nefs ve beden yönetimidir (siyasetü'l-beden), hane ve şehir yönetimi bunun uzantısı olarak yani ona tabi olarak açığa çıkar. Şöyle der Gazâlî: Öyle ya, ağaç düzgün değilse, gölgesi nasıl düzgün olabilir?"[865]

Kimi ahlâk araştırmacılarının ahlâki yargılar için (i) Kur'ân ve sünnet; (ii) felsefe, kelâm, tasavvuf, fıkıh, hikemiyat ve şiir gibi iki farklı temel arayışları olsa da[866] tefsir zaviyesinden, nassa dayalı ve beşeri gibi kategorik ayrımlara gitmek yerine nassa dayalı olan her şeyin zaten ancak "beşeri yorum" vasıtasıyla tahakkuk edebileceğini düşünmek daha doğru olabilir. Ahlâk söz konusu olduğunda bu yorumların İslâm geleneğinde felsefi ve tasavvufi diyebileceğimiz iki ana eksende seyrettiği görülür. Dolayısıyla bu çalışmada Nîsâbûrî'nin âyetlerle ahlâk meseleleri arasında kurduğu irtibata sadece yeri geldiğinde temas edilecek, öncelik, felsefi ve sûfî ahlâk teorilerinin tefsire ne ölçüde malzeme sunduğunu tespit etmek olacaktır.[867] Tarihsel bir vakıa olarak bakıldığında düşünce geleneğinde teorik ve pratik ahlâka dair pek çok tartışma yapıldığı ve neticede ortaya pek çok mesele çıktığı bilinir. Önceleri zahitler, vaizler, kelâmcılar,[868] muhaddisler ve İslâm hukukçularının belki yeri geldikçe temas ettiği ahlâk bahisleri sonraları meseleye daha kuramsal yaklaşan İslâm filozofları, İslâm ahlâk nazariyatçıları ve sûfîler tarafından tam anlamıyla işlenmiştir. Belki de bu meşrep farklılığını dikkate alan ahlâk literatürü; nassî, kelâmi, felsefi ve dini ahlâk gibi tavır ve yöntem farklılıklarına dikkat çeker.[869] Çalışmada, anılan ahlâki tavırlar arasında Allah-âlem ilişkisi vb. konularda kelâm geleneğinin katkısı da belirgin kılınmaya çalışılacaksa da daha ziyade felsefi ve sûfî ahlâk teorilerinin insanın yetkinleşmesi bağlamındaki yaklaşımlarına odaklanılacaktır.

Ahlâk literatürünün gelişim safhaları açısından Gazâlî ve Ragıb el-İsfehânî'nin konumları özellikle önemlidir; zira her ikisi de bir taraftan kendilerine kadar gelen tasavvufi mesail ile Kur'ân-ı Kerîm ve

---

865 Bk. Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mizanü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dârü'l-Meârif, 1964, s. 232.

866 Bk. Mustakim Arıcı, "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk", ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki, *İslâm Ahlâk Literatürü*, Ankara: Nobel, 2016, s. 43.

867 Ahlâk-Kur'ân ilişkisi konusunda detaylı bilgi için aşağıdaki kaynaklardan bilgi alınabilir. Bk. M. Abdullah Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, trc. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009; Adnan Zerzur, *el-Ahlâk ve'n-nizamü'l-ictimai fi'l-Kur'ân,* Dımaşk: Câmiatu Dımaşk, 4. Bas., 1992; Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Felsefetü'l-ahlâk fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dârü's-Safve, 1995; Mustafa Çağrıcı, "Kur'ân ve Ahlâk", *Kur'ân ve tefsir araştırmaları*, Sadreddin Gümüş ...[ve öte.], 2. c. (349 s.), 2000, s. 171-187; Talip Özdeş, "Ahlâk-Vahiy İlişkisi ve Kur'ân'da İman-Ahlâk-Amel Bütünlüğü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: X, sayı: 2, s. 5-21; Mehmet Sait Reçber, "Kur'ân ve Ahlâk Metafiziği", Konya'da Kur'ân Günleri, IX. Kur'ân Sempozyumu Kur'ân'da Ahlâki Değerler, 14-16 Nisan 2006/Konya, 2007, s. 53-68.

868 Evvelemirde Mu'tezile'nin ahlâkçı kelâm şeklinde gelişmiş olması dini düşüncenin teşekkül evresindeki en önemli hadiselerden birisi olarak kabul edilmiştir. Konuyla ilgili klasik ve çağdaş metinler için bk. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, derleyen Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, 2/11-121. Ayrıca bk., Ekrem Demirli, "Tasavvuf Ahlâk İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlâka Endeterminist Yaklaşımlar", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 2021, cilt: XI, sayı: 2, s. 419-437.

869 Ahlâka yaklaşımda anılan farklı eğilimler için bk. Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

hadis disiplini içerisinde toplanan verilerle diğer taraftan Meşşâîlerin ahlâk alanında yazdıklarına dayanarak telif yapmışlardır.[870] Tüm bu mesailin tefsire taşınmasında herhangi bir müfessirin ilgi ve birikiminin rolü açık olsa da özellikle Râzî ile beraber tefsirde yaşanan mesail dönüşümü ahlâk meselelerinin tefsir üzerinden takibini kolaylaştırmaktadır. Bu dönem felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi nazarî disiplinlerin kavram alışverişleriyle birbirine yaklaştığı, ortak meseleler üzerine tartışabildikleri bir dönemdir. Bu vasatta Râzî, tüm bu mesaili ansiklopedik tefsiri Mefâtîh'e mümkün olduğunca dercetme gayretinde olmuştur. Nîsâbûrî, Râzî takipçisi bir müfessir olarak bu dönüşüme kayıtsız kalmamıştır. Eş'arî kelâmının yanı sıra Meşşâî düşünce, İşrâkîlik ve vahdet-i vücud öğretisi de bu eserde sıklıkla karşımıza çıkar. Tüm bu tavırlarının yanında yeri geldiğinde âyet, hadis, hikemiyat, şiir ve kıssalarla halkı irşat eden bir rehber edasıyla konuştuğu yerler de az değildir. Dolayısıyla *Garâibü'l-Kur'ân* metni ahlâk meselelerinin incelenmesinde anılan tüm tavır ve yöntemleri görmeyi mümkün kılan bir mahiyette olmasının yanında ahlâk literatürünün neredeyse tüm tartışma konularını tespite imkân veren bir mesail zenginliği sunar.

1.2. Ahlâkın Göreliliği Problemi

Bu alanın tartışma konularından birisi, ahlâkın evrenselliği meselesidir. Ahlâkın evrenselliği, felsefe tarihi boyunca ele alınmış ve günümüzde modern etik araştırmalarında da önemini koruyan bir konu olarak tartışılmaya devam etmektedir. Acaba insan için "iyi" ve "kötü" her zaman ve mekânda değişmez özellikler mi gösterir? Tüm insanlar için geçerli, aynı anlamı ifade eden dolayısıyla da evrenselliğinden bahsedilebilecek değerler mevcut mudur? Ahlâkı bir kişinin, bir ulusun, toplumsal bir sınıfın, bir kültür çevresinin vb. belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, tasarım olarak değerlendiren yaklaşım *ahlâki görecelik* olarak isimlendirilir. Buna karşın tek, kuşatıcı ve bağlayıcı bir ahlâktan yana olanlar *evrenselci (üniversalizm) ahlâk*tan yana tavır almışlardır.[871] Yani bir tarafta ahlâkı evrensel değer alanı içerisinde değerlendiren bir yaklaşım diğer tarafta özellikle de bazı antropolojik verilerin de desteğiyle ahlâkı subjektif değerler alanında görerek

870 el-İsfehani'nin *ez-Zerîa*'sı ile Gazâlî'nin *Mîzânü'l-amel'*i bu terkibin iyi birer örneğidir. Öte yandan Gazâlî, *İhyâ* ve *Kimyâ-yı saadet* gibi eserlerinde Meşşâî geleneğin ahlâk tasavvurunun yanında Kur'ân, sünnet ve tasavvuf müktesebatından fazlasıyla faydalanmış görünür. Bk. Yunus Cengiz, "Fahreddin er-Râzî'nin Nazarıyla Hazlar Evreninde Mutluluğu Aramak", ed. Ömer Türker-Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM, 2018.

871 Doğan Özlem, *Etik -Ahlâk Felsefesi-*, İstanbul: İnkılap, 2004, s. 17-18.

ahlâkın izafî olduğunu savunanlar vardır.[872] İslâm filozofları; Sokrates, Aristoteles, Orta Çağ kilise filozofları ile beraber, erdemlerin nesnelliğini, bireysel kanaatlerden bağımsız olarak mutlak varlık ve hakikatlerin bulunduğunu kabul ederek ahlâki gerçekçilik (moral realism) safında yer alırlar.[873] Zaten İslâm düşünce geleneğinde değerler problemi karşısında takınılan iki farklı tavra bakılacak olursa[874] her iki tavrın da ahlâki göreceliğin karşısında durduğu değerlendirilebilir. Özetle ifade edilecek olursa, eşyada özünde bir değer var mı sorusuna olumlu cevap veren düşüncenin ahlâkın evrenselliğini kabul etmiş olacağı açıktır. Öte yandan bu soruya eşyanın zatında akılla tespit edilebilecek bir değer yoktur, bir şey Tanrı'nın ona iyi demesiyle iyi, kötü demesiyle kötü olur şeklindeki düşünceyi savunanlar da özünde tüm zamanlar ve mekânlar için genel geçer bir ahlâk tasavvurunu savunmuş olduklarını düşünüyorlardı. En azından Nîsâbûrî için durum böyle görünür. Hatırlanacağı üzere eşyada zatî değerin varlığı problemi kelâm geleneğinde hüsün-kubuh çerçevesinde tartışılan bir meseledir.

Nîsâbûrî'ye göre emre ve nehye konu olmaları açısından ilâhî fiiller bizatihi iyi ve kötü olarak değerlendirilemezler. Kötü, kendisinde olan bir sebepten ötürü kötü, iyi kendisine dönen bir nedenden ötürü iyi değildir. Eğer böyle olsaydı emredilen fiil, kendindeki bu iyilik yönü dolayısıyla emredilmiş; nehyedilen fiil de bizatihi kötü olduğu için nehyedilmiş olacaktı. Nîsâbûrî'nin bu konuda Râzî'nin görüşlerini sürdürdüğü görülür. Zira her iki müfessire göre de böyle bir düşünceyi kabul etmek, Allah'ın dilediğini emretme ve dilediğini nehyetme yetkisini sınırlar. Bu açıdan mantık dışıdır (hulf). Zaten müfessirlerin meseleyi tartıştıkları yerin "*Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız O'na mahsustur*." (el-'Araf 7/54) ifadesi olduğu göz önünde bulundurulursa meseledeki tavırlarının kudretten yana olduğu anlaşılır.[875] İlahi kudrete bir sınırlama kabul ettikleri için de eşyanın doğasındaki iyilik-kötülük fikrini reddederek bir şeyin iyilik yahut kötülüğünün ancak vahyin bildirmesi ile bilinebileceğini söylemişlerdir.[876] Bunun aksine herhangi bir varlık hakkında kendi fikirlerince (itikat) hayır-şer

---

872 Bu konudaki bir tartışma için bk. Alexis Bertrand, *Ahlâk felsefesi*, 28-30. Protogoras'ın "Her şeyin ölçüsü insandır." şiarından hareket eden sofistler, bu ifadeye yükledikleri anlamla etik göreciliğin tarihteki ilk temsilcileri oluyorlardı. Bu göreci anlayış karşısında insanın ahlâksal yaşamını evrensel ilkelere göre düzenleyen bir rasyonel/evrensel ahlâk geliştirmek konusundaki gayretleriyle Sokrates ve Platon'un çıktığı görülür. Sokrates, herkesin "iyi"den ve "erdem"den bahsettiğini fakat bunların tümellerine dair kimsenin bir fikrinin olmadığını, insanların söz konusu erdemlerin toplumca benimsenmiş, töre ve alışkanlık gereği yapılagelen ve fakat hiçbir geçerlilik taşımayan tanımlarıyla yetindiklerini söyler. Halkın bu konudaki yetersizliğine ek, sofistler de göreci tutumlarıyla ahlâksal yaşamdaki kaotik durumu daha da ağırlaştırmışlardır. Bk. Doğan Özlem, *Etik*, s. 19.

873 Ahlâkın mutlaklığı-izafiliği problemine örnek tartışma metinleri eşliğinde bir bakış için bk. Hümeyra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri-Seçme Metinler-*, İstanbul: İlem Yayınları, 2019, s. 95-125.

874 Osman Demir, "Kelâm Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar", *İslâm ahlâk literatürü: ekoller ve problemler*, ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, s. 179-198. Konuyu Mukaddimât-ı Erbaa geleneği bağlamında tartışan bir metin için bk. Murat Kaş, *İrade ve Özgürlük Eylem ve Değer*, Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.

875 Râzî, *Mefâtîh*, 14: 276; Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 255.

876 Eş'arî gelenekte ilâhî kudretin nesnesinden bağımsızlığı kabul edilir. Bu, bir şeyin mümkün olmasının nesnenin kendisine değil ilâhî kudrete referansla tanımlanması anlamına gelir. İyi ve kötünün akli olduğunun kabulü ve aslah fikrinin reddi bu düşüncenin bir uzantısıdır. Bk. Murat Kaş, "Eş'arîlik Ekolü," ed. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, s. 83.

değerlendirmesinde bulunan, kendince bu şeyler hakkında güzel-çirkin hükümleri vermeye yeltenenler, bu tavırlarıyla, müfessir tarafından Cenâb-ı Hakk'ın irade ve dilemesinin dışına çıkmakla itham edilecek kadar tehlikeli bir şey yapmış olurlar.[877] Bu tavra göre nihaî iyi ve değerin merkezinde Allah Teâlâ vardır. O'nun, mutlak ve sınırsız ilme sahip olmasına karşın insanın eksikli bilgisi vahyi insan için tartışmasız bağlayıcı kılar. Ontolojik olarak Allah'tan bağımsız bir iyi düşünülemeyeceği gibi onun ilminde olmayan bir değerden de söz edilemez. Bütün iyinin ve dolayısıyla değerin kaynağı odur.[878] Her iki müfessir, Eş'arîlerin savunduğu illet teorisi doğrultusunda düşündükleri için bu kanıya varmış görünürler. Bu teoriye göre Allah Teâlâ, herhangi bir illete dayalı olarak bir fiil işliyorsa (bu örnek açısından, Tanrı herhangi bir şeyin doğasındaki iyilikten dolayı onu emrediyorsa) o zaman kendisi dışında bir itki ile hareket ediyor, bir amaca göre davranıyor demektir. Bu da kendi dışından kemal edinme (el-istikmal bi'l-gayr) anlamına gelir ki Cenâb-ı Hak bundan münezzehtir.

Öte yandan anılan fikirleriyle Râzî ve Nîsâbûrî insan için bir tür değer agnostisizmini mümkün görüyor değillerdi. Bu yaklaşımda ilâhî kudrete sınır getirmemek ve ezeli bilginin tüm zamanları kuşatıcı mutlak yönünü ön plana çıkarma düşüncesi hâkim görünür. Kur'ân-ı Kerîm'in insanın kendisi için iyi ve güzel olanı isteyebileceği gibi kötü ve şer olanı da isteyebileceğine dair beyanlarını da dikkate alarak insan aklına sınır çizilirken bu sınırın ötesinden vahiyle alacağı bilgiye tabi olarak fazlasıyla erdemli bir hayatı yaşayabileceği savunulur. Çünkü değere ilişkin mutlak bilginin hem de en yetkin hâliyle nübüvvet müessesesi üzerinden insanlarla da paylaşılması, eşyanın değerden arındırıldığı, neticesi nihilizme varacak buhranlı ve karanlık bir dünya fikrini dışlar.

Nîsâbûrî başka bir pasajda tüm peygamberlerin aynı ahlâki ilkelere tabi olduğuna dikkat çekerek ahlâkın evrenselliğine vahiy müessesesi üzerinden vurgu yapar. Nitekim Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakub, Hz. Nuh, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman, Hz. Eyyûb, Hz. Yusuf, Hz. Mûsâ, Hz. Harun, Hz. Zekeriyya, Hz. Yahya, Hz. İsa, Hz. İlyas, Hz. İsmail, Hz. Elyasa ve Hz. Lût gibi pek çok peygamberin adının verildiği pasajların ardından Efendimiz Aleyhisselâma hitaben "*İşte, o peygamberler, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. Sen de onların tuttuğu yola uy*…." (el-En'âm 6/90) buyrulmuştur. Bu ifadeleri değerlendiren müfessir, anılan peygamberlerde dağınık hâlde bulunan[879] ahlâki vasıfların toplu hâlde Hz. Peygamber'de bulunduğunu söyler. Çünkü, der, "Sen de onların tuttuğu yola uy!" emri seni

---

877 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 128. Müfessirin, bu kadar kati durduğu bir meselede bir ifadesinde "Şöyle diyenler de vardır" şeklindeki bir alıntıyla da olsa kötülüğün (kubuh) akli, şer'î ve örfî olabilecek kısımlarının olabileceğine dikkat çekmesi hayli düşündürücüdür. Belki de müfessir bu ifadeleri, şeriat üzerinde hüküm verdikten sonra akıl da o hükümdeki çirkinliği anlayabilir şeklinde değerlendirmek suretiyle istihdam etmiş olabilir. Doğrusunu Allah bilir. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 380.

878 Bk. Mehmet Sait, Reçber, "Kur'ân ve Ahlâk Metafiziği, Konya'da Kur'ân Günleri", *IX. Kur'ân Sempozyumu Kur'ân'da Ahlâki Değerler*, 14-16 Nisan 2006/Konya, 2007, s. 62.

879 Geçmiş peygamberlerde cömertlik, hilm, sabır, cesaret vb. ahlâki özelliklerden birisinin diğerlerine göre daha fazla öne çıkabilmekte olduğunu, bu peygamberlerde faziletlerin bu anlamda dağınık hâlde bulunduğunu ama Hz. Peygamber Aleyhisselâmda hepsinin en yetkin anlamda toplandığını kastediyor olmalıdır. Allah en doğrusunu bilir.

onların ahlâklarına, hayat hikâyelerine vâkıf kıldık, sen onların en yetkinini en güzel olanını seç, anlamındadır. Müfessire göre başka bir ihtimal akla gelmemelidir zira onlara dinin asılları konusunda uyması söz konusu değildir, bu taklit olur. Bu ittibaın şeriat konusunda da olması mümkün değildir, çünkü Hz. Peygamber geçmiş şeriatları yürürlükten kaldırmıştır. Geriye kalan tek seçenek güzel ahlâktır.[880] Dolayısıyla ahlâk evrensel bir öz taşır, zamana göre değişkenlik göstermez. Tevhit ve nübüvvet gibi evrensel ilkelere sahiptir.[881]

Nîsâbûrî'ye göre değerin kaynağında Allah bulunur ve bunun bilgisi insanlarla da paylaşılmıştır. Allah'ın insanlara değer bildiriminde bulunduğunu kabul etmeyenler öte dünyayı ve nübüvveti kabul etmeyenlerdir, bunlar Allah'ı da bilemezler. Bu konuda ortaya iki iddia atılabilir. İlki, Allah'ın insanlara herhangi bir sorumluluk yüklemediğini söyler. Nîsâbûrî'ye göre böyle bir iddia insana bütün kötülüklerin ve çirkinliklerin kapısını açmak olurdu; bu açıdan da asılsız bir iddiadır. Diğer iddia Allah'ın insanlara bildirimde bulunduğunu kabul eder ama bunun peygamberler eliyle gerçekleştiğini kabul etmez. Bu iddia da cehalettir müfessire göre. Bu noktada, iyiyi kötüyü tayinde akıl yeterli olmaz mıydı şeklinde bir soruya da yanıtı olumsuzdur müfessirin. Çünkü, aklın iyi ve kötüye dair kategorizasyonu genel anlamda kabul edilebilirse de bunun her tikel hadiseye tatbiki yine bir elçiye ihtiyaç gösterir. Bu genel yargılar (mücmel) yine peygamberlerin dilleriyle açıklanan tanımlarla ayrıntılandırılmalıdır. Çünkü çoğu akıl, hükümlerin nasıl anlaşılması gerektiğini bilme idrakine sahip değildir. Diğer taraftan kulların faydasını tespit akıllara havale edilecek olsaydı, akılların meseleleri farklı değerlendirmesinden ve her bir aklın isteği farklı olduğundan bu tam bir kaos getirirdi ve insanlar, bu çatışma ortamına son vermek için aralarından birisinin görüşüne uymak zorunda kalırlardı. Bu yola gidildiğinde ise karar mercii olan bu insan kim olacak ve neye göre belirlenecektir. Müfessire göre her kim tayin edilirse edilsin böylesi bir tayin, neticede, tercih etmeyi gerçekten gerektiren bir sebep olmadan yapılan bir tercih (tercih bila müreccih) olacak ve bu tayini yapanlar artık yoldan çıkmanın kıyısına gelmiş olacaklardır; çünkü bu seçimde yanılma payı he zaman mümkündür; onlara göre iyi olan, işin hakikatine göre (nefsülemr) kötü olabilir. Dolayısıyla bu seçimi, işlerin gizli saklı yönlerini bilen Allah Teâlâya bırakmak zorunludur. Buyurulduğu gibi: "*Allah, peygamberliğini kime vereceğini daha iyi bilir*." (el-En'âm, 6/124)[882]

880 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 4 Fahreddin Râzî Hz. Peygamber'e uyması emredilen hidâyetle ilgili, tevhit, noksanlıklardan Zat-ı Bari'yi tenzih, akli deliller, ahlâk-ı hamide ve kendini bilmezlerin zorbalıklarına sabır, onları af gibi yüce ahlâki sıfatların kastedildiğine dair görüşler aktarır. Bk. Râzî, *Mefâtîh,* 13: 56.

881 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 405.

882 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 117-118.

1.3. Nefsin Mahiyeti, Güçleri ve Bedenle İlişkisi

Ahlâkın diğer canlılar arasında yalnız insan için söz konusu edilen bir fenomen olduğu göz önünde bulundurulursa öncelikle nefsin mahiyeti üzerinde durmak gerekebilir. Beden, ahlâk araştırmasında görmezden gelinebilir değilse de ahlâkın tanımında görüldüğü üzere öncelik nefse verilmiş görülür. Nefs ile ruhun aynı şey olup olmadığı konusu ihtilaflı olsa ve bazı kullanımlarda ayrılsalar da eş anlamlı olarak kullanıldıkları da vakidir.[883] Bu açıdan tefsire taşınan bir problem olarak ruhun mahiyeti konuya başlamak için elverişli durmaktadır. Ruhun mahiyetinin bilinme imkânı farklı cevaplara konu olmuştur. Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre ruhun mahiyetinin bilinemeyeceğini söylerken Şarânî (ö. 973/1565), sûfîlerin büyük çoğunluğunun da böyle düşündüğünü aktarır.[884] Nîsâbûrî ise ruhun mahiyeti üzerinde konuşulabileceğini savunur. Bu açıdan "*Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: 'Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir*.'" (el-İsra 17/85) âyetine nüzûl sebebi teşkil ettiği söylenen suallerin ruhla ilgili olanına Hz. Peygamber'in "O Rabb'imin bir emridir, bilgisi onun nezdinde mahfuzdur." şeklindeki cevabı değerlendirmeye açıktır. Çünkü, ruh her şeyden önce Allah'tan daha yüce bir konumda değildir. Allah'ı tanımak mümkün hatta vaki iken ortada ruhun bilinmemesi için hiçbir neden yoktur. Kaldı ki filozoflar ve kelâmcılar dahi ruh hakkında konuşurlarken Hz. Peygamber'in bunca ilmine rağmen "Ben ruh konusunu bilmiyorum." demesi tasavvur edilemez.[885] Nîsâbûrî'ye göre bu konuda öncelikli iki mesele vardır. Söz konusu edilen acaba ruhun hakikati midir yoksa mütehayyiz olup olmadığı, hudûsü yahut kıdemi, bedenden sonraki durumu gibi ruha ilişkin hâller mi? Zira bu ve buna benzer pek çok tartışma alanı vardır ruhla ilgili. Âyetin bu konular etrafında konuşmadığına dikkat edilirse maksadın ruhun hâlleri değil de hakikati olduğu anlaşılmaktadır müfessire göre. Zaten bir şeyin hakikatini bilmek o şeye ilişkin hâllerin bilgisinden daha öncelikli ve kıymetlidir. Müfessire göre "Ruh Rabb'imin bir emridir." ifadesinde ruhun basit mücerret bir cevher olduğuna işaret vardır çünkü ruh sadece (bi mücerredi) "Ol der o da hemen oluverir." emrince olmuştur. Ruh, varlığı zaman ve mekâna bağlı bulunan cisimlerden de bu cisimlerle bağlı bulunan ilineklerden (araz) de farklıdır. Basit bir varlıktır, aksi hâlde varlığı parçalarının birleşmesine bağlı olurdu. Ruhun böyle olması hakikatte Tanrı ile ortaklığını da gerektirmez, çünkü ikisinin cisim ve araz olmama gereğindeki (lazım) ortaklıkları kadimlik başta olmak üzere diğer açılardan ortaklıklarını gerektirmez.[886] Ruhun salt kün emri gereğince yaratılmış olması Nîsâbûrî'nin ısrarlı vurgusudur. Çünkü

883 Bk. Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklobedisi-Keşşâfü ıstılahati'l-fünun*-, haz. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe, 2024, 4: 129-139.

884 Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ruh#1 (13.11.2024).

885 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 380-381.

886 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 381.

zamana bağlı kabul edildiğinde birisi çıkıp ruhun zamanla kıdeminden bahsedebilir.[887] Emrin muhtelif âyetlerde fiil anlamında kullanılmasından hareketle ruhun Allah'ın bir fiili olduğunu dolayısıyla da hâdis olması gerektiğini ileri süren Râzî'ye de itiraz eder müfessir, onun yaptığı salt bir çekişmedir (aynü'n-nizâ') çünkü aksini savunanlar Allah'ın her fiilinin hâdis olduğunu kabul ediyor değillerdir. Burada söylenebilecek tek şey ruhun ilâhî Zat açısından hâdis olabileceğidir. Çünkü O'nun ol emri gereğince varlık kazanmış bir varlıktır ruh.[888]

Müfessir, ruh konusunda, düşünürlerin ('ukelâ) farklı yaklaşımlara sahip olduğundan bahseder. O bunları zikretmek suretiyle kendi görüşüne bir alan açmak niyetinde gibidir. Şöyle der: Her bir kimsenin "Ben" sözüyle işaret ettiği şeyin varlığı ruh hakkında zorunlu bilgiyi meydana getirir. Bununla işaret edilen şey ister *mufarık cevher* olsun ister bu beden olsun ister bedene yerleşik yahut ondan ayrı bir cisim olsun isterse de araz olsun, sonuç değişmez.[889] Bu ifadeleriyle ruhun varlığı konusunda alternatif fikir öne süren tüm düşünürlerin ve ekollerin ruhun mahiyeti konusundaki farklı yaklaşımlarının ruhun varlığını kabule ilişkin bir problem olmadığına dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Bu satırlardan sonra Nîsâbûrî, söz konusu farklı yaklaşımları zikreder. Öncelikle kelâmcılara nispet edilen nefs teorisine eğilir. Müfessir insanı duyulur bedenden (el-heykelü'l-mahsüs) ibaret gören kelâmcıların eleştirildiği noktaları açığa çıkarır. Bunların ilki, beden mütemadi bir değişikliğe tabi olduğu hâlde "Ben" diye işaret edilen şeyin doğumdan ölüme birliğidir. Bir diğeri ise insanın bedeninden ve azalarından habersizken bile "Ben" dediği şeyin idrakinde olmasıdır.[890] Müfessire göre her iki eleştiri de insanı bedenden ibaret gören yaklaşımın cevaplaması gereken sorular olarak kıymetlidir. Nîsâbûrî'de kelâmcı nefs teorisini eleştiren bu tutum yer yer nakilden de destek alır. Çünkü "*Allah yolunda öldürülenlere 'ölüler' demeyin. Hayır, onlar diridirler…*" (el-Bakara 2/154) ve "*Sen O'ndan razı, O da senden râzı olarak Rabbine*

887 Hem zamana gem de kıdeme gönderimi olan bu ifade zahiren çelişkili görünür. Müfessir burada varlığın ilk nedenden taşmasının zamansal olarak değil varlık bakımından olduğunu ileri süren sudurcu bir fikrin önünü almaya çalışıyor gibidir.

888 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 381.

889 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 383.

890 Râzî'nin de kullandığı bu çıkarımın İbn Sînâ'nın nefs-beden ayrımına dikkat çekmek için başvurduğu *uçan adam* temsiline dayandığı anlaşılmaktadır. Bu temsilde İbn Sînâ kabaca, insanın bedensel ve cismanî olandan tamamen soyutlandığı; kalp, beyin gibi epistemik anlamlar yüklenen azalarından dahi bigâne kaldığı bir boşlukta kendilik bilgisine ve ben idrakine sahip olabileceğini anlatır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifa, en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati-Said Zâyid, Kahire, 1975, s. 13. Ayrıca belirtmekte fayda var ki İbn Sînâ'nın maddi ve cismanî olmayan, bedenden bağımsız soyut bir cevher olduğu iddiasını taşıyan bu benzetmeye Fahreddin er-Râzî'nin atıfları onun İbn Sînâ'nın nefs tasavvurunu benimsediği şeklinde değerlendirilmemelidir. İbn Sînâ'nın uçan adamda içerilen nefsin gayr-i maddi doğasına ve mahiyetine dönük vurgularını reddeder Râzî ama bunun dışında ben şuuruyla ilgili diğer vurguları kabul eder. Râzî için ben İbn Sînâ'da olduğu gibi, gayr-i maddi, zaman ve mekân koşullarından etkilenmeyen, bağımsız, soyut, değişmez bir cevher değildir. Aksine Râzî'de ben şuuru da bene ilişkin her türlü anlatı da tarihsel, zamansal, dinamik, zaman ve mekân koşullarıyla kayıtlı bir niteliktedir. İbn Sînâ'nın "Uçan adam" teşbihiyle neyi ispat etmeye çalıştığı ve Râzî'nin itirazlarının neye dönük olduğu konusunda müstakil bir araştırma için bk. Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2020, cilt: 6, sayı: 1, s. 1-38.

dön!" (el-Fecr 89/28) gibi âyetlerle "*Allah'ın dostları ölmezler, bir yurttan öbür yurda göçerler*."[891] gibi hadis rivayetleri nefsin bedenden ayrı bir mahiyeti olduğunu ortaya koymaktadır.[892]

Bir uzvu kesildiğinde insan yakinen bilir ki önceki ile aynı insandır. Zina eden, cinsel uzvunu kullanarak bu işi yapsa da sopayı sırtın yemesi ama zevk alan ve acı çeken şeyin bu iki uzuv dışında bir şey olduğu düşünülürse insan denilen yapının cesede ve uzuvlara indirgenecek bir şey olmadığı anlaşılır. Maddi açıdan durum böyle olduğu gibi manevi açıdan da böyledir. Önceki kavimlerde bazılarının işledikleri günahlar sebebiyle suretlerinin değiştirilmiş olması (mesh) bunun açık bir delilidir, zira beden büsbütün değişmiş ama o insanların insan denilebilecek tarafları aynı kalmıştır. Yine hitabı bilmek ve anlamanın uzuvlarla yani bedenle ilgili değil kalple ilgili olması da bu düşünceyi destekler. [893] Nîsâbûrî'nin bedenle nefsin farklı şeyler olduğunu ortaya koyma amacı güden Râzî'den mülhem[894] itirazları aslında İbn Sînâ'dan köken alır. Filozof, nefs ile kastedilen şeyin her bir insanın "Ben" diye işaret ettiği her ne ise o olduğunu söyler. Fakat bu lafızla işaret edilen şeyin duyulur beden mi yoksa başka bir şey mi olduğu konusunun bilginler arasında ihtilaf konusu olduğunu da ekler sözlerine. İbn Sînâ, kelâmcıların ilk yaklaşımı savunduğunu ileri sürer. Fakat bu görüşler ona göre asılsızdır.[895]

Nîsâbûrî daha sonra insan denilen şeyin bedende yerleşik bir cisim olduğu görüşünü tartışmaya açar. Müfessire göre, insanın toprak özellikleri baskın olan kemik, kıkırdak, sinir, mafsal, et, yağ ve deri gibi katı ve yoğun azaların toplamından ibaret bir varlık olduğunu aklı başında hiçbir kimse söylememiştir. Fakat şöyle söyleyenler vardır: İnsan, dört unsurdan su cüzünün kendisine baskın geldiği bir varlıktır. Zaten vücuttan boşaldığında ölüme neden olan kan da insanın bu cüzden olduğunu gösterir. Diğer yaklaşıma göre insan; hava ve ateş cüzlerinin hâkimiyeti altındadır. Bu yönüyle o, kalpte mekân tutan ruh yahut beyinde bulunan bir atomdur (cüz'ün la-yetecezza). Bazıları da insanın kalp ve beyindeki bu ruhlara "İçgüdüsel sıcaklık" diye isimlendirilen ateş cüzlerinin karışmasından oluştuğunu düşünür. Bu kategoride değerlendirilebilecek diğer bir yaklaşıma göre insan bedeni oluşup ruhu taşıma istidadı kazandığında ona değişme, başkalaşma, ayrılma, parçalanma kabiliyetleri olmayan, güneşin ışığı tabiatında, cevheri latif, nurani, semavi bir cisim tıpkı ateşin kömüre, yağın susama, gül suyunun güle yerleştiği gibi yerleşir. Bu yerleşme, "*Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit…*" (Sâd 38/72)

---

891 Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân el-Kari, *Mirkatü'l-Mefâtîh şerhu Mişkati'l-mesabih*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1422/2002, 3: 1020.

892 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 383.

893 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 383.

894 Kelâmcıların nefs anlayışını tartışan bir yazı için bk. Şaban Haklı, *Müteahhirûn döneminde felsefe - kelâm ilişkisi: Fahreddin er-Râzî örneği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2002, s. 185-192.

895 İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Risale fi ma'rifeti'n-nefsi'n-natıka ve ahvaliha*, (Ahvalü'n-nefs içinde), Beyrut: Kitab-Nâşirun (Books-Publisher), 2020/1441, s. 115.

ifadesinde kastedilen durumdur. Zaten insanın ölümü de katı cüzlerin çoğalarak bu yapının bedende dolaşımına mâni olması sonucudur.[896]

Müfessir buraya kadar değerlendirme yapmaksızın düşünce tarihinde taraftar bulan yaklaşımları sıralamakla yetinmiş fakat son görüşü açıklarken bunun Râzî'nin kıymet atfettiği bir görüş olduğunun altını çizme gereği duymuştur. Çünkü daha sonra açıklayacağı üzere kendisinin kabule yakın olduğu nefs teorisi bu değildir. Râzî'nin bu görüşe sıcak bakmasının altında ise anılan nefs anlayışının hayat ve ölüm üzerine metafizik kitaplarında (el-kütübü'l-ilâhiyye) aktarılan bilgilerle mutabakatı yatmaktadır. Bu kitaplarda aktarıldığına göre beden ancak bu kıymetli cevherin kendisine nüfuzuna elverişli oldukça hayatta kalmayı sürdürür; bedende bu kıymetli cisimlerin dolaşımına mâni olan sert cüzlerin oluşmasıyla da bu cüzler bedenden ayrılır ve ölüm gerçekleşir.[897]

Nîsâbûrî'nin bu noktada Râzî'ye dönük itirazları vardır. Ona göre nurdan cevherin bedene yağın susama yayılması gibi yayılması kabul edilebilir fakat Râzî'nin problemsiz görerek aktardığı ve sonrasında sahiplenmiş göründüğü ruhun semavi bir cisim olması problemlidir. Ona göre bu konuda kabul edilmesi gereken yaklaşım farklıdır, müfessir; Ragıb el-İsfehânî, Gazâlî, Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Kerrâmiye mezhebine mensup bir gurup âlim ve metafizikçi filozofların tamamına nispet ettiği görüşü doğru olarak takdim eder. Buna göre insan ruhu ne cismani âleme dahil ne onun dışında ne ona bitişik ne de büsbütün ayrı olan soyut bir tözdür (cevherun mücerredun). Ruhun bedenle ilişkisi tıpkı âlemin yaratıcısının âlemle ilişkisinin yönetim ve idare ilişkisi[898] olması gibi bir ilişkidir. Bu ilişki kesildiğinde beden âtıl kalır ve ölür.[899] Müfessirin bu görüşü metafizikçi filozoflara nispeti tartışmaya açık durmaktadır. Evet, nefsin bedeni ilim ve hikmeti öğrenmede bir araç olarak kullanması ve böylece tekamülünde bedenden yararlanması suretiyle bir nevi yöneten-yönetilen ilişkisi kurması ve bedenin ölümlü olmasının nefs ile irtibatı gibi her iki yaklaşımda ortak tarafların varlığı ortadadır. Ne var ki İbn Sînâ her şeyden önce nefsin bu kalıba taşıp yerleşmek suretiyle ona hayat veren ama ne cisim olan ne de cisimlere ait özellikler taşıyan ruhani bir töz (cevher) olduğunu söylüyordu.[900] Fakat görüldüğü gibi Nîsâbûrî, ruhu "ne cismani âleme dahil ne onun dışında

---

896 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 383.

897 Râzî, *Mefâtîh*, 21: 398. Kimi araştırmacılar Râzî'nin nefs görüşünün birbirinden farklı dönem ve kitaplarında değişkenlik gösterebildiğine dikkat çekmişlerdir. Fakat *el-Metalibü'l-aliye*'deki yaklaşımı dikkate alınacak olursa, nefsin ruhani bir varlık olarak mufarık ve müstakil bir töz olduğu anlayışına sahip olduğundan bahsedilebilir. Bk. Muhammed Salih Zerkan, *Fahreddin er-Râzî ve arauhü'l-kelâmîye ve'l-felsefiyye*, Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963, s. 470-480.

898 Bu tanımda nefsin bedenle ilişkisini bir tür yönetim (siyaset) ilişkisi olarak tanımlayan İbn Sînâ'nın nefs anlayışının etkili olduğu söylenebilir. Bk İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *en-Necat*, thk. Macid Fahri, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985, 219.

899 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 384.

900 Bk. İbn Sînâ, *Risale fi ma'rifeti'n-nefs*, s. 115.

ne ona bitişik ne de büsbütün ayrı olmayan soyut bir töz" olarak takdim ederken nefsin cisimler âlemiyle ilişkisini büsbütün kesiyor değildir.

Son olarak müfessir, nefsle bedeni aynı şey kabul eden yaklaşımları da Râzî üzerinden olumsuzlamaktadır. Nefs bedene indirgenebilecek bir şey değildir. Tümevarım gösterir ki nefsin hâlleri bedenden büsbütün farklıdır. Söz gelimi cisim üçgen olmayı kabul ettiğinde (üçgenlik devam ettikçe) dörtgenliği kabul etmesi onun için imkânsız olur. Fakat nefsin durumu böyle değildir, çünkü her bir tasavvur onun ötesindeki tasavvurun kavramasına (engel olmak şöyle dursun) yardım eder; böylece insan elde ettiği bilgilerle zekâ ve anlayışça artar. Yine çokça düşünmek nefsi güçlendirir, nefsin beyin üzerinde hâkimiyetini temin eder ama bu meyanda riyâzet erbabında görüldüğü üzere bedenler olabildiğince hassas ve kırılgan hâle gelmiş olabilir. Ne var ki cılız bedenlerine rağmen bu kimseler nefisçe güçlü oldukları için sultanlar ve ekâbir takımı karşısında pervasız kalabilirler. [901]

Konuyla ilgili diğer bir husus ruhun beden sonrası durumudur. Şehitlerin ölmeyeceklerinden bahseden âyet (Âl-i İmrân 3/169-170) müfessirin konuyla ilgili açıklamalarını takibe elverişlidir. Nîsâbûrî'nin muhakkik âlimlerin çoğuna nispet ettiği bir görüşe göre şehitler hâlihazırda diridirler ne var ki yaşadıkları ruhani bir hayattır, her gece Arş'ın altında secde ve rükû ederler. Müfessir burada yine nefsin bedenden ayrı bir yapı olduğuna dikkat çekmekle ruhun ölüm sonrası durumu hakkında girizgâh sunmaktadır. Buna göre insan bu cesedin toplamından ibaret değildir.[902] Beden cüzleri dağılma ve çözülme hâlindedir. Zayıflık-şişmanlık, güçlülük-dermansızlık gibi sürekli değişen durumlara maruzdur. Bunca değişken duruma rağmen herkes ömrünün başından sonuna kendisini tek bir şey olarak bulur. Yani insan denilen özel yapı, tüm bedensel değişimlere rağmen değişmeden öylece durur. İnsanın bedenden ibaret olmadığının diğer delili de şudur: İnsan tüm aza ve organlarından habersizken bile kendisini bilebilir (âlimen bi-nefsihi), bilinen ise bilinmeyenden farklıdır. Duyulur beden dışında bir şey olan bu yapı ister bedene yayılmış özel bir cisim olsun ister mücerret bir cevher olsun bedenden sonra varlığını sürdürmesi olağandır. Ayrıca nefsin hâli bedeninkine zıttır. Birinin gücü öbürünün zayıflığını gerektirir. Uykuda nefsin gayb âlemine açılabilmesi beden güçlerinin bu esnada zayıflamasıyla ilgilidir. Fakat uykuda doğal olarak gerçekleşen durum istençli olarak da meydana çıkarılabilir müfessire göre. Nefis yeme ve içmeden uzak durup yüce âlemleri incelemeye kendini verdiğinde sevinç ve mutluluk bulur, feraha erer; ilâhî öğretilere ve kutsî aydınlıklara kavuşur.[903] Ruh meselesi etrafında müfessirin yukarıda zikrettikleri ana hatlarıyla Meşşâî geleneğin yetkinlik anlayışına yakın görünür. Sonraki satırlarda ise özgün yaklaşımını tespite imkân verecek şeyler söyler. Buna göre din bilginleri ruhların öldükten sonra cismani bir hayat sürdükleri kanısındadırlar. Onlar bu hayatın mahiyetine dair farklı

901 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 380-385.

902 Bu açıklamalarında müfessir Râzî'yi takip etmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 9: 427.

903 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 307.

görüşler ileri sürseler de bazılarınca, "Toprağıyla buluşmuşken ölü bir bedenin diri olduğunu söylemek, lezzet aldığını, aklettiğini ileri sürmek safsatadır" denilerek eleştirilmiştir.[904] Aslında isim vermese de müfessirin bazıları ifadesinde kastettiği Râzî'dir. Çünkü onun, nefsin bedenle ilişkisini büsbütün terk ederek bedenin salt çürümeye mahkûm oluşunu reddedenlere dönük itirazı vardır. Anılan kimseler, söz gelimi yırtıcı hayvanların parçaladığı şehit bedenlerinin nasıl olup da diri olduğunu izah sadedinde şöyle derler: Onların bu hayvanlar içinde dağılan parçaları ilâhî kudret tarafından bir araya getirilir, böylece yine lezzet ve nimetlere mazhar olurlar. Râzî cevabı kabule yanaşmaz ve şöyle itiraz eder: "Öldürülen birini görüyoruz ki günler içerisinde bedeni şişiyor, vücudundan kan ve irin sızıyor, eğer bu kimsenin diri, lezzet alabilir, akil ve arif olduğunu söylersek saçmalamış oluruz."[905] Müfessir bu iddiaya cevaptan önce, tenasühçülerin ve felsefecilerin yaklaşımlarını gündeme getirir. İlk guruba göre, nefs bedenin ölümünden sonra başka bir bedene yerleşir ve önceki bedenle ilişiği ebedi son bulur. Felsefecilerse nefsin öldükten sonra bedenle alakası mutlak şekilde kesileceğini ileri sürerler. Onlara göre nefsin lezzet alması yahut elem duyması, gerçek öğretileri (el-Meârifü'l-Hakka) ve faziletli ahlâkı kazanmış olmasına yahut da batıl inançlara bulaşmasına ve alçak alışkanlıklar edinmesine bağlıdır. Müfessir her iki görüşe de muhaliftir. Ona göre nefs bedenle alakasını öldükten sonra da sürdürür. Ne var ki bu ilişki hayattayken bedeni hareket ettirmek, amel işlemek gibi değil; haz alma, acı duyma, akletme ve benzeriyledir. Tıpkı mizaç ve yaşa bağlı olarak hayatın farklı aşamalarında nefs beden ilişkisi farklılık gösterdiği gibi ölümle farklı bir merhaleye geçildiğinde de nefsin bedenle ilişkisi daha farklı bir boyuta taşınmıştır. Gerçek şudur ki beden salih amel işleyebilmek ve (hayırlı) alışkanlıklar kazanabilmek için azaların hareketine, organların faaliyetine muhtaçtır. (Bunu temin için) nefs dünyada beden üzerinde tasarruf sahibi kılınmıştır. Ölümden sonra da hesap ve yaptıklarının karşılığını görmek cihetinden tasarrufu devam eder… Belki de bedenin ölüm sonrası nefsle ilişkisi kıyamete kadar sadece haz alma, acı duyma ve idrakle sınırlıdır. Bu kadarı bedenin hareket, duyu ve konuşma olmaksızın bir şekilde kabirde (bazı şeylere) şahit olduğu gerçeğiyle çelişmez. Bunu bazı rivayetler de destekler. Bir keresinde Efendimiz Aleyhisselâm ölülere hitaben, "Ey falan oğlu falanca! Allah'ın ve Resulünün size vaadini hak olarak buldunuz mu? Ben Allah'ın bana vaat ettiğini hak buldum." dediğinde Hz. Ömer, "Ey Allah'ın elçisi, ruhsuz cesetlerle nasıl konuşuyorsun?" diye sorar. Bunun üzerine Hz. Peygamber Aleyhisselâm şöyle buyurur: "Sizler benim söylediklerimi onlardan daha iyi duyuyor değilsiniz. Ne var ki onlar bana herhangi bir şekilde cevap veremiyorlar."[906]

Ruhun beden ve beden sonrası durumu hakkında müfessirin yaklaşımını ortaya koyduktan sonra insanın yetkinliği bağlamında nefsin temel güçleri ve bunların ahlâk üzerine etkisi, bedensel durumla

---

904 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 308.

905 Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 9: 428.

906 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 308.

ahlâk arasında kurulması mümkün ilişkilere temas edilebilir. Müfessire göre nefs bir şeyin zatı ve hakikatidir.[907] Bu hakikat dikkate alınırsa insan dört temel ruhi yapı ile yaratılmıştır. i) Nebatî nefs (en-nefsü'n-namiye) ii) hayvanî ruh iii) tabiî ruh iv) melekî-insani ruh.[908] Müfessirin bunların ilkini nefs, kalan üçünü ruh olarak isimlendirmesine bakılacak olursa, canlıya iradeli hareket imkânı veren nefsi ruh diye adlandırdığı görülür. Düşünce geleneğinde bitki ve hayvan gibi canlı varlıkların cansızlara, hayvan gibi, canlılar arasında hareket edebilenlerin bitki gibi hareket edemeyenlere ve ihtiyarî hareket edenlerin hareketlerini sevk-i tabiîlerinin yönettiği hayvanlara üstün olduğu düşünülmüştür.[909] Elmalılı'nın deyimiyle insan "Harekât-ı tabîiyesine kuvve-i fikriyesiyle müdahale eden" bir canlıdır.[910] İnsanın söz konusu nefsi güçlerin hareket tarzını akıl ile tayin edebildiği ölçüde "insan" adını almaya liyakat kazanacağı düşünülmüştür. Tam da bu noktada insanın keremli kılınmasının anlamı bağlamında müfessir, tefsir geleneğinde üretilen görüşleri sıraladıktan sonra, insanın sahip olduğu nefsi güçleri arasında "insanın kutsî akla sahip olmasını" da sayarak, salt mücerret varlıklar hariç, diğer canlılardan[911] ayrı bir potansiyelde oluşuna dikkat çeker. Yoksa o, arzu ve gazap güçleriyle donatılarak his ve iradi hareket imkânına sahip olması ve büyüme, üreme ve beslenme olmak üzere bitkisel (nebatî) güçlere sahip olması cihetleriyle diğer canlılarla ortaktır.[912]

İnsanın akıl yönüne yapılan vurgu gereği olsa gerek felsefe geleneğinde nefs teorisi bir yönüyle kademeli akıl anlayışı üzerinden izah edilmiştir.[913] Fârâbî'nin de vurguladığı gibi insan, taşıdığı

---

907 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 164.

908 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 34.

909 İslâm filozofları da Meşşâîler gibi, cismanî varlıktaki hareket ve değişimi akli varlıktaki sürekliliğin izahı olarak sunarlar. Buna göre hareket ve değişim Tanrı dışındaki her şeyin gayesidir. Bu ontolojiye göre her şey bir gayeye sahiptir ve bu gayeye ulaşmak için çaba içerisindedir. Dünyada madenlerden insanlara yükselen hiyerarşide her bir nesne kendi sureti tarafından içerilen bir gayeye sahiptir. Suret gerçekte türe mahsus külli gayeyi içkindir. Söz konusu külli gaye o türün ferdi olan nesne özelinde onun yöneliş, tercih ve şahsi durumları olarak taayyun eder. Madenlerde gaye ve suret birdir. Bitkilerde durum benzerse de beslenme, üreme ve gelişim hareketleri nefs ile açıklandığından salt surete indirgenemez durumdadır. Hayvan ve insanda ise gaye kavramı büyük ölçüde mahiyet değiştirir. Çünkü bitkilerde, elverişli ortamı bulduklarında eğer bir engelle de karşılaşmıyorlarsa doğrudan suretin veya nefsin gereği meydana gelirken *hayvan ve insanda gaye irade seviyesinde tahakkuk eder*. Özellikle insanlar sadece iradi hareketle de kalmaz hayvanlardan farklı olarak türün formunda içerilen gayeden farklı hatta buna zıt tümel ve tikel gayelere yönelebilir. Çünkü insan diğer tüm canlılardan farklı olarak akıl-şehvet çatışmasına sahne bir varlıktır. Bk. Ömer Türker, *Ahlâk-Yeni bir yaklaşım-*, İstanbul: Ketebe, 2019, s. 103-104.

910 İnsanın varlık içindeki yeri ve insan olmasının anlamı üzerine bakınız Elmalılı Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, s. 67-73. İnsanın diğer canlılarla ilişkisini tartışan ve onun diğer canlılar içindeki konumunu "Kendisinin farkında olma" olarak tayin eden bir kitap bölümü için bk. E.F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, trc. Mustafa Özel, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, s. 29-39.

911 Nîsâbûrî salt mücerret varlıkları bu üstünlüğün istisnası olarak saptar. Aynı yerde Râzî'nin bu ifadeleri mücerret (el-mahda) kudsî-akli güçlerle donatılmış basit cevherler olan melekler mi yoksa insan mı üstündür sorusu bağlamında gündem ettiğine bakılırsa Nîsâbûrî'nin "sırf mücerretler" ifadesiyle melekleri kastettiği anlaşılabilir. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 21: 374.

912 Râzî'nin ayrıca dikkat çektiği gibi nebatî ve hayvanî nefslerin fiilleri olarak açığa çıkan 2. ve 3. özelliklerde insan diğer canlılarla ortak bir paydadadır. İnsanı onlardan ayıran yücelerle iletişim kurmasını sağlayan aklıdır. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 21: 372.

913 Örnek olarak bk. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 83-85.

akılsallıkla metafizik âlemle irtibat kurabilir; bu imkânı sayesinde, dikkatli inceleme (teemmül), derin düşünme (reviyye) düşündüklerini muhafaza ile birbirine bağlayarak (fikir) bir sonuç elde etme ve çıkarsama (istinbat) imkânına sahip olur. Aynı zamanda bu imkânı sayesindedir ki bazı şeylere yönelirken bazısından kaçma isteğine sahip olur. Bu eğilim (nüzû') duyu ve tahayyül neticesi olursa irade adını alırken düşünüp taşınmanın neticesi ise buna ihtiyar (seçme) adı verilir. Bu, özel olarak insanda bulunur, duyu ve tahayyülden doğan arzu ve eğilim ise hayvanlarda da vardır.[914] Nîsâbûrî insanın bu ayrıcalıklı tarafının kalp, natık nefs ve ruh adı ile anılabileceğini söyler. Çünkü müfessire göre, rabbânî bir latife olan manevi kalp bir adıyla natık nefs diğer adıyla ruh adını alır ve bu tarafı insanın diğer canlılardan ayrıştığı tarafıdır. Çünkü insan üreme, büyüme ve beslenme güçlerinde -bitkisel nefs sahibi olarak bitkilerle-, dış duyu organları, tahayyül ve tefekkür gibi iç duyularda da hayvanlarla ortaktır. İnsanın diğer canlılardan ayrıştığı nokta, akıl ve fikir gücünün onu Hakk'ı bilmeye ve amel için hayra götürmesinde aranmalıdır. Eğer insan, elde etme imkânı olduğu hâlde bu faziletleri kazanmaktan geri durursa türüne mahsus bu yetiyi âtıl bıraktığı için kendisini hayvandan da aşağı bir mevkie düşürmüş olacaktır.[915]

Nîsâbûrî'nin nefsin yetkinliği bağlamındaki İbn Sina'cı vurgusu ana kaynağı Râzî'ye göre daha belirgindir. Râzî, söz konusu nefs tasavvuruna, meşhur Nur âyetinin tefsirinde, o da doğrudan İbn Sina'ya nispet ederek tek bir yerde atıfta bulunur. Ne var ki Râzî'nin bu aktarımı, temsilin kabule şayan izahının bu olduğuna dair hiçbir ima taşımaz. Râzî, ilgili temsil çerçevesinde zikredilen on yaklaşımın arasında İbn Sina'nın görüşüne de yer verir ama zaten bunlar arasında tercihe şayan olanın kelâmcıların çoğuna nispet ederek ilk sırada zikrettiği görüş olduğunu da açıkça belirtir. Fakat Nîsâbûrî ilişki kurabildiği her yerde İbn Sînâcı dörtlü akıl teorisine atıflarda bulunmuştur.[916] Tîn sûresindeki yeminler bağlamında ortaya koyduğu yorumlar konuya örneklik sunmaya elverişlidir. Zira Nîsâbûrî, bu sûrenin tefsirinde Mefâtîh, *el-Keşşâf* ve *Te'vilât* gibi ana kaynaklarından tamamen bağımsız bir şekilde Meşşâî geleneğin nefs teorisini gündem eden birtakım yorumlara başvurur. Müfessire göre sûrede incir, zeytin, Tur-i Sînâ ve Beled-i emin ile insan nefsinin dört mertebesine yemin edilmiştir: (i) Heyûlânî akıl, (ii) meleke hâlindeki akıl, (iii) fiil hâlindeki akıl ve (iv) kazanılmış (müstefâd) akıl.[917] Müfessir aynı sûrede insanın en güzel şekilde yaratılmış olmasını da aynı bağlamda okumaya çalışır. Yaklaşımına göre insanın en güzel surette yaratılması ilim ve amelde müstefâd akıl seviyesine gelmesiyle ilişkilidir. Müfessirin bu noktada nefse ait bir özellik olarak ilim ve ameli vurgulaması önemlidir. Hatırlanacağı

914 Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 83.

915 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 350.

916 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 157, 5: 197-198, 6: 132, 6:525-526, 6: 605.

917 Filozofların dörtlü akıl anlayışlarının kelâm ve usul-i fıkıh geleneğinde alımlanış süreci ve pratik tartışma alanları için bk. A. Cüneyd, Köksal, "Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi] [MÜİFD], 2011/1, sayı: 40, s. 5-44.

üzere İbn Sînâ'nın nefs teorisinde insan nefsinin (nefs-i natıka) diğer nefslerden farklı olarak eyleme (amile) ve bilme (alime) güçleri vardır,[918] diğer ifadeyle teorik akıl ve pratik akıl şeklinde adlandırılan bu güçler insanın eyleme imkânlarından bilme kapasitesine dönük bütün potansiyelini ifade eder.[919] Bu teoriye göre insan, hayvanî nefsin idrak güçlerinde hayvanlarla ortak kabul edildiği için onun insanlığı ancak bu güçlerini açığa çıkarmasına bağlıdır. Pratik akıl, düşünmeye bağlı birtakım fiillerin açığa çıkmasını temin eder. Filozofa göre "Bizim ahlâkımız ancak değerle ilgili bilme gücümüzle (amile/pratik) ilgilidir.[920] Erdemlerin tahsili için bu yetinin bilfiil hâlde olması gerekir. Diğer taraftan teorik akıl yani insanın bilme gücü onun ulvî olana dönük ama aynı zamanda da bu âlemle ilişkisini gerçekleştiren güçtür.[921] İbn Sînâ bu gücü şöyle açıklar: "Bilgi ile ilgili güce (nazarî) gelince, kendisinde maddeden soyutlanmış tümelin yer etmesidir (muntabi')."[922] Dolayısıyla insan nefsinin her iki gücü aslında bilgi ve eylem olarak açığa çıkma imkânı bulduğu kadar insanı insan olarak kurar ve onu diğer canlılardan ayırır. Müfessir bu duruma işaret etmek için şöyle der: "İnsan kendine yaraşır yetkinliğe ulaşma çabasını ortaya koymadığında sanki aşağıların en aşağısına, tabiat çukuruna döndürülmüş gibidir."[923] Buradaki tabiat vurgusu önemlidir çünkü Meşşâî geleneğin İbn Sînâ'cı yorumunda en yetkin akıl (müstefâd), bedenin etkisinden sıyrılmayı başarabilen güçlü nefslerin faal akılla irtibatı ile açıklanan bir mahiyet arz eder.[924] Amaçlanan tikel bilgi değildir zira tümellerin bilgisine tikellerden değil, bunların zihni tümelleri algılamaya hazır ve yatkın hâle getirmesi neticesinde faal aklın ışığının insan aklına ulaşması ve tümelleri ona vermesiyle ulaşılır yani bu süreç nefsin faal akılla bir tür birlikteliği (ittisal) neticesinde gerçekleşen bir işrâk (aydınlanma) sürecidir.[925]

---

918 Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, İstanbul: İFAV, 2020, s. 158-159.

919 Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 260-261.

920 İbn Sînâ, *et-Tabiiyyat: en-Nefs*, s. 38.

921 Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 261.

922 İbn Sînâ, *et-Tabiiyyat: en-Nefs*, s. 39. Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, s. 159.

923 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 525-526.

924 İbn Sînâ, vahiy olgusunu da faal akıl ile izah etmektedir. Buna göre vahiy, Cebrâil ile özdeşleştirdiği faal aklın aydınlatmasıdır. Peygamberî bilinç (Kutsal Akıl) insani yetkinliği en kâmil noktada temsil eder. Aklının açıklığı ve berraklığı, hayal tamlığı, bedeninin kendisine kusursuz itaati gibi yetkinlikleriyle peygamberi akıl, maddeyi kendine itaat ve hizmet ettirme gücüne sahiptir. Bu şartlar gerçekleştiğinde peygamber bilgiyi herhangi bir insan ve bilgi kaynağının aracılığı olmadan doğrudan faal akıldan alır ve böylece tüm zamanların bilgisine sahip olan kutsal bir akla sahip olur. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, trc. Ali Ünal, İstanbul: İnsan, 2023, s. 60.

925 Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 260-261.

Kindî ve Fârâbî gibi filozofların aklı epistemolojik bir kategorizasyon etrafında ele alan teorileri[926] özgün katkılarıyla İbn Sînâ tarafından da benimsenmiş görünür.[927] O, nesnesini idraki yahut bildikleri açısından aklın dört aşaması olduğunu söyler: i) Heyûlânî akıl, ii) meleke hâlindeki akıl, iii) fiil hâlindeki akıl ve iv) müstefâd akıl. Heyûlânî akıl her insanın sahip olduğu bilme yeteneğidir İbn Sînâ'ya göre, bu aşamada akıl doğası gereği suretleri kavrayabilirse de henüz nefste bilkuvve hâlinde bulunmaz. Meleke hâlinde akıl ise varlıktaki çeşitli bilgilerin teminini sağlayan ilkelerin kazanıldığı aşamayı temsil eder. Aklın tanım ve kıyas için gerekli olan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi mantık kaidelerini ve düşünmenin ilke ve kavramlarını genel ve temel olarak öğrendiği bir aşamaya karşılık gelir. Fiil hâlindeki akıl ise, temel ve genel ilkelerin kazanılmasının ardından bunlara dayanılarak deney, düşünme, gözlem yahut sezgiyle birlikte yeni bilgilerin (ikinci akledilirler) elde edildiği aşamadır. Müstefâd akıl, faal aklın tesiriyle insani aklın tam anlamıyla bilfiil hâle geldiği mertebeyi temsil eder. Fizikten metafiziğe bildiği her şeyi bilfiil bildiği ve düşündüğü mükemmellik aşaması bu aşamadır.[928] Nîsâbûrî'nin aktardığına göre İbn Sînâ, anılan nefs teorisini bazı âyetlerle ilişkilendirme eğiliminde olmuştur. Bunun tipik örneklerinden birisi Nûr sûresinin 35. Âyetine getirdiği yorumdur. Hatırlanacağı üzere bu âyette Allah'ın nuru için şöyle bir temsil kullanılmıştır: "*Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan ne doğuya ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur*…" (en-Nûr, 24/35). Filozofa göre mişkât (kandillik) salt düşünme yetisi anlamındaki heyûlanî akla, ışığın içerisinden yayıldığı cam ise nefste bedihîlerin bilgisinin husulü ile bunlar vasıtasıyla nazarî ve kesbî bilgileri akletmeye yükselmesi anlamında meleke hâlindeki akla teşbihen kullanılmıştır. Nefste bu bilgilere intikal zayıf ise buna fikir denilir ve ağaçla temsil edilir, güçlü ise hads denilir ve yağ ile temsil edilir. En nihaî noktaya vardığında ise kutsî güç (kuvve-i kudsiye) denilir, "Neredeyse ateş dokunmasa da aydınlatacak" ifadesi de bununla ilgilidir. Sonra nefs ne zaman isterse yeni bir öğrenme sürecinin zorluklarına katlanmadan bu bilgileri kendisinde bulduğunda buna fiil hâlindeki akıl denir ve kandil (misbâh) ile temsil edilir. Bunun en yetkin hâli

926 Bu filozofların akıl anlayışları için bk. Kindî, Ya'kûb b. İshâk, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2002, s. 22-24, 259-261; Fârâbî, *Aklın Anlamları (Risale fi me'âni'l-Akl)*, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 13-136.

927 Düşünce geleneğinde akla dair müstakil teliflere Arsito'nun *De Anima*'sının kaynaklık ettiğinden bahsedilebilir. Çünkü Yeni Platonculuk öncesi Aristocu şarih Alexander Afrodisias'ın (İslâm dünyasında daha çok İskender Afrodisî olarak bilinir) akıl konusunda ilk müstakil telif sayılabilecek *De Intellectu (fi'l-Akl)* adlı risalesi *De Anima*'ya referansları olan bir metindi. Huneyn b. İshak tercümesiyle Arapçaya kazandırılan bu eser Kindî ve Fârâbî gibi düşünürlere ilham kaynağı olmuş, onlar da aklın mahiyetine dair müstakil risaleler kaleme almışlardır. İbn Sînâ akıl risalesi kaleme almamışsa da *Şifa*'sının Nefs kitabında ve diğer eserlerinde sahiplendiği yaklaşımıyla ana hatlarıyla da olsa anılan çizgideki akıl anlayışını benimsemiş görünür. Bk. Ferruh Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l- Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2010, cilt: V, sayı: 2, s. 75-91.

928 Bk. İbn Sînâ, *et-Tabiiyyat: en-Nefs*, 38-41; amlf., *Danışnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: TYEKB, 2013, s. 448; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 262.

akledilebilirlerin (mâ'kûl) nefste sanki nefs onları temaşa ediyormuş gibi temessül etmiş hâlde hazır bulunmasıdır, buna da müstefâd akıl denilir.[929]

Nîsâbûrî, İbn Sînâ'nın bu yorumlarına Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* adlı meşhur eserinin bir nevi özetini verdikten sonra yorumsuz olarak yer verir. Fakat bu alıntıdan sonra İbn Sînâ'nın da filozofların yolundan giderek, heyûlânî aklı önce meleke sonra da tam bir akıl seviyesine çıkaranın ay altı âlemin müdebbiri olan faal akıl olduğunu ileri sürdüğünü ayrıca belirtmek ihtiyacı hisseder.[930] Bu âyet bağlamında İbn Sînâ'ya bir itirazı yoksa da onun da aralarında olduğu sudurcu filozoflara İhlas sûresi üzerinden birtakım eleştiriler yönlendirir. İnsanın evlatlığı babalığından önce geldiği hâlde sûrede "O'ndan çocuk olmamıştır." ifadesiyle öncelikle babalık nefyedilmiş, sonrasında "Kendisi de doğmamıştır." denilerek evlatlık reddedilmiştir. Bu takdim-tehirin amacını, meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyleyen müşrikleri, Üzeyir Allah'ın oğludur diyen Yahudileri ve Mesih Allah'ın oğludur diyen Hristiyanları reddetmek olarak sunan bir görüş aktarır müfessir ama ona göre zorunlu varlıktan ilk akıl (el-aklü'l-evvel) ondan başka bir akıl ve ondan bir diğeri çıktığını iddia edip bu zorunlu süreci ay altı âlemi idare eden onuncu yani faal akla götürüp sudurcu bir kozmoloji tasavvuruna sahip sözde filozoflar (el-mütefelsife) da bu reddin konusudurlar.[931] Ne var ki bu karşı duruş topyekun bir karşıtlık değildir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Nîsâbûrî, ay altı âlemde oluş ve bozuluş döngüsüne bağlı her varlığa fiziki ve akli varlıklarının faal akıl tarafından verildiği düşüncesini reddetse de Tîn sûresinde üzerine yemin edilen dört varlık ile aklın dört mertebesi arasında kurduğu ilişki tamamen filozofların nefs teorisine dayanır.[932] Nîsâbûrî, nefsin ilk yetkinliği olan heyûlânî aklın, ağacının zayıflığı sebebiyle incir ile temsil edildiğini söyler. Bu akıl, nefsin idrakten yoksun olduğu, faydasız işlerle meşguliyetin, oyun ve eğlencenin zamanı olan tıfıllık zamanına aittir. Oysa meleke hâlindeki akıl düşünülür olan şeyler üzerinde durup, eşyanın hakikatini ve anlamını kavradığı bir döneme tekabül ettiği için bu akıldan yağ (zeyt) diye bahsedilmiştir.[933] Fiil hâlindeki akla ulaşıldığında ise eşyanın hakikatine dair anlamlar çoğalırlar ve tam bir yerleşiklik (rüsuh) arz ederler, mübarek bir dağ gibi olurlar. Son mertebeye ulaşıldığında hakikatlerin suretleri nefste tek seferde toplanır, işte bu faziletli şehirdir (el-medinetü'l-fazıla).[934]

---

929 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5:197-198.

930 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 197-198

931 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 596.

932 Bu gün haberdar olamasak da müfessir bu konuda bir risale yazdığının bilgisini paylaşır. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 526.

933 Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ, meleke seviyesindeki aklı iki aşamalı inceliyordu. Nefste heyûlânî akıl seviyesinde ilk akledilirler oluştuğunda nefs bunlar sayesinde ikinci akledilirleri kesbe ehil hâle gelir. Bu kesb fikir yahut hads yoluyla olur. Eğer fikir zayıfsa bu zeytin ağacıdır, hads diğerinden güçlü ise bu yağdır (zeyt). Nîsâbûrî'nin, meleke hâlindeki aklı, zeyt ile karşılamasına bakılırsa, müfessirin bu seviyedeki akla hads ile fikir kesb etmek görevini yüklediği görülmektedir.

934 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 526.

Bilindiği üzere insan aklının akledilirle ilişkisi üzerinde dururken İbn Sînâ aklın akledilirleri kesin bir şekilde nasıl bilebileceği sorunsalı etrafında aslında aklın meleke hâlindeki akıl seviyesinden fiil hâldeki akıl seviyesine nasıl yükselebileceğine odaklanıyordu. Bu noktada o Aristotelesçi mantık geleneğinden faydalanmış görünür. Buna göre kıyasların sonuçlarını yani akledilirleri elde etmek orta terimi bulmak demektir. Filozofun epistemolojisinde orta terimin keşfi belirgin yer sahibidir. Diğer taraftan onun anlayışına göre insanın mutluluğu akledilirlerin bilgisine bağlı olduğundan bu kavram kurtuluş teolojisinin (soteriology) de temel kavramlarından birisi hâline gelmiştir. Akledilirlerse sadece semavi akıllarda bilfiil var olmaktadırlar. Dolayısıyla kıyasa orta terim şeklinde hizmet edecek bütün akledilirler semavi akıllarda ve özellikle insan bilgisinin hedefleri dikkate alındığında faal akılda bulunmaktadır. Bu akledilirler başka yerde olmazlar. Mesela insan zihninde olmazlar çünkü akledilirler bir kere elde edildikten sonra zihinde depolanmazlar. Çünkü akledilirlerin zihinde depolanması onların zihin tarafından düşünülmesiyle özdeştir. Oysa insan onları her zaman düşün(e)mez. Bu sebeple onların başka yerde depolanmaları gerekir. Bu tek yer de faal akıldır. Sonuç olarak insan aklının orta terimi keşfetmesi, onu faal akıldan alması anlamına gelir. Zaten insanın faal akılla ittisalinin anlamı da bundan başka bir şey değildir. Bu durumda mesele faal akıl cihetiyle ilâhî feyiz (el-feyzü'l-ilâhî) yani akledilirlerin insan aklına suduru şeklinde tahakkuk ederken insan aklı cihetiyle orta terimin keşfedilmesi süreci hads (sezgi) kavramıyla açıklanır.[935]

Nîsâbûrî bu İbn Sînâcı nefs teorisini bazen aynıyla tefsirine taşımıştır. Söz gelimi "*Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarf edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz*." (el-Ankebut 29/69) âyetinin anlamı bir yaklaşıma göre şöyledir: Bilen ve bildiklerinin gereğini yerine getirme konusunda kusurlu davranmayanları bilmediklerinin bilgisine ulaştırırız. Müfessire göre bu yaklaşım İbn Sînâ'nın "Öncüller üzerinde düşünmek nefsi feyzi kabule yatkın hâle getirir. Bu feyz ise akli ve cismani suretleri veren faal akıldan (vahibü's-süver) gelir." şeklindeki düşüncesine yakın bir anlamdır.[936] Bu ifadelerde amel ile bilgi arasında ilişki kurulduğu açıktır. Bilgilenmenin salt entelektüel bir süreç olmadığı özellikle sûfî terminolojinin baskın kullanıldığı pasajlarda daha belirgindir. Söz konusu pasajlardan birinde Nîsâbûrî şöyle der: İnsan tüm durumlarında hata karanlıklarına düşmekten kaçamaz bu da onun daima ilâhî rahmet ve mağfirete muhtaç olduğunu gösterir. İnsanın hâlleri böyle olduğu gibi düşünme süreçleri de böyledir. İnsan akıl yürütme sürecinde kendi güç ve potansiyeline güvenmemeli, sebeplere bakmamalı kalbini akıl bahşedenin lütfuna (vahibü'l-akl) bağlamalı gayretini onda toplamalıdır.[937] Bu ifadelerdeki vahibü'l-akl terimi önem arz eder. Hatırlanacağı üzere Meşşâî ontolojide Tanrı'nın zatını akletmesiyle O'ndan zorunlu olarak ilk akıl (el-aklü'l-evvel) zuhur etmiş ve

935 Dimitri Gutas, *İbni Sînâ'nın Mirası*, trc. ve der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021, s. 64-65.
936 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 397.
937 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 23.

bundan itibaren kesretin başladığı ve akıllar hiyerarşisinin arz âlemini tedbir eden faal akla kadar devam ettiği düşünülmüştür. İlk madde ve onun çeşitli suretleri ki bunun içerisine beşeri nefsler de dahildir, faal akıldan sudur etmiştir. Faal akla suretleri veren anlamında *vahibü's-süver* denilme nedeni de zaten budur.[938] Bu tavrıyla Nîsâbûrî'nin Meşşâî aracı metafizik ilkeleri baypas ettiği ve onların faal akla yükledikleri varlık verme yetkisini doğrudan Allah Teâlâ için düşündüğü görülmektedir.

1.3.1. Ahlâkta Mizaç Teorisinin Yeri

Ahlâk felsefesi fazilet ve reziletleri genelde nefs/ruh bağlamında gündem etse de ahlâkın beden ve unsurları ile olan irtibatı takip edilebilir bir hat olarak literatürde varlığını korumuş, nefsin yetkinliği bedenden bağımsız düşünülmemiştir. Aslında fiziksel bir teori olan mizaç teorisi[939] klasik felsefede ahlâk ve psikoloji meseleleri tartışılırken sürece dahil edilen bir teori olmuştur. İnsan bedeninin dört temel karışımdan (ahlat-ı erbaa) meydana geldiği fikri eski Mısır'a kadar götürülebilir. Mısırlı hekimler kan, kara safra, sarı safra ve balgamdan oluşan sıvıların temiz ve dengede olmasını sağlık sebebi görürlerken bu sıvıların kirlenmesini hastalık sebebi sayarlardı. Kirli sıvıların kan almak ve müshil vermek gibi yollarla boşaltılmasının sağlık getirdiğine inanılırdı.[940] Öte yandan bu, antik Yunan'da da izleri takip edilebilecek bir teoridir. Aslında ahlat-ı erbaa fikrinin temelinde Empedokles'in (m.ö. 492-432) bütün fiziksel varlıkların toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört unsurdan (anasır-ı erbaa) oluştuğunu savunan teorisinin durduğundan bahsedilebilir. Bu teoriye göre unsurların karışım oranları varlıklar arasındaki farklılıkların nedenidir. Hipokrat zamanında bu teori "nitelikler teorisi" adıyla anılan paralel bir teoriye evrilmiştir. Yeni teori, kuru, yaş, sıcak ve soğuk olmak üzere dört nitelik ortaya koyar. Çok geçmeden de bu iki teoriye üçüncü bir teori olarak bedendeki dört sıvıdan bahseden başka bir teori eklenmiştir. Bu yeni teoriye varlığı makro kozmik planda açıklayan ilk iki teorinin mikro kozmik düzeydeki iz düşümü olarak bakılabilir.[941] Hipokrat'ta dört salgı ve bunlarla ilişkili olarak mizaç anlayışına rastlamak mümkün görünse de onun *Peri Füsios Anthropou* (İnsan Tabiatı Üzerine) ve *Peri Khümôn* (De Humoribus-Hıltlar) adlı eserlerinde temel sıvılarla ahlâk felsefesi bağlamında bir teori geliştirmeyi amaçlamış değildir. Mizaç teorisinin konuyla ilgisinin daha ziyade Galen üzerinden tesis edildiği düşünülür. Hipokrat'ın anılan eserlerinin Galen tarafından şerh edildiği ve bu şerhlerin de Arapça tercümeye konu olması İslâm dünyasının Hipokrat'ı Galen üzerinden okuduğu fikrini akla

938 Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: İFAV, 1994, s. 198.

939 İbn Sînâ'nın meşhur tıp kitabı *el-Kanun*'da tıp ilminin konu ve tarifini verdikten hemen sonra unsurlar ve mizaç konusunu ele alması klasik dönemde bedenin anlaşılması açısından bu teorinin ne denli işlevsel olduğuna dair bir fikir vermektedir. Bk. Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *el-Kanun fi't-tıbb*, trc. Esin Kahya, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2017.

940 Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, ttps://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahlat-i-erbaa (28.10.2024).

941 Harun Kuşlu-Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri, ed. M. Zahit Tiryaki – Kübra Bilgin, Ankara: Nobel Yayınları, 2016, s. 9-10.

getirir.[942] Öte yandan Galen'in Peri Kraseôn (Mizaç Üzerine) adlı müstakil eserinin Huneyn b. İshâk tarafından Arapçaya tercüme edildiği düşünülürse hicri III. Asrın ortalarında Müslüman düşünürlerin mizaç teorisinden haberdar oldukları anlaşılır.

Bu teoriye göre her bir insan bedeni kan, sarı safra, kara safra ve balgam olmak üzere bu dört temel sıvıyı içerdiği ve karışım oranlarındaki baskın unsura göre de dört tip temel mizacın açığa çıktığı savunulur. Bu dört mizacın dört niteliği vardır: (i) sıcaklık (hararet), (ii) soğukluk (burudet), (iii) kuruluk (yubuset) ve (iv) yaşlık (rutubet). Bu sıvıların baskın özelliklerine nazaran da insanda dört mizacın açığa çıktığı düşünülmüştür: (i) yaş tabiat melankoliklik (melancholik), (ii) kuru tabiat asabilik (choleric), (iii) soğuk tabiat soğukkanlılık (phlegmatic), (iv) sıcak tabiat sıcak kanlılık (sanguine).[943] Ahlâkın doğuştan olup olmaması meselesini mizaçlar bağlamında tartışma konusu kılan Galen bu yaklaşımıyla biyolojik temelli bir teoriyi ahlâk felsefesi bağlamında tartışmaya açmış oluyordu. Söz gelimi şu ifadeleri bu bağlantıyı nasıl kurduğunu gösterir: "Tabiî sıcaklık ne kadar fazla ise insan o kadar hareketlidir. Soğukluk tembelliği ve durgunluğu getirdiği gibi sıcaklık aktifliği, hareketi ve iş görme gücünü getirir. (Baskın doğaları sıcaklık olan) gençlik ve şarap, hareket ve girişkenliği meydana getirirken, yaşlılık ve soğuk tabiatlı ilaçlar tembellik ve zayıflık getirir."[944] Galen'e göre ahlâk eğitimi doğuştan gelen mizacın iyi ise pekiştirilmesine, kötü ise ona karşı mücadelesinde insana yardımcı olacaktır. Fakat hiçbir zaman bu yapıyı bütünüyle değişime uğratmaya muvaffak olamayacaktır.[945] İslâm düşünce geleneğinde Galen'in mizaç teorisini alan ilk düşünürün Ebû Bekir Zekeriyya er-Râzî olduğu söylenebilir.[946] O da aslında doğa teorisinin bir parçası olarak soğukluk, sıcaklık, kuruluk ve yaşlığa basit ve bileşik şekilde bulunmak suretiyle cisimsel varlıkların temeli olarak bakıyordu. Bu yaklaşım insan merkeze alındığında ise kan, balgam, sarı safra ve kara safra olarak dört salgı şeklinde karşılık buluyordu. Bu benzerlik Râzî'nin Galen'i aynıyla tekrar ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır, onun *Kitabü'ş-Şükûk 'alâ Câlînûs* adlı eseri Galen'e dönük pek çok eleştiri içerir.[947] Nefsin ölümden sonraki durumu vb. konulardaki eleştirilerini bir tarafa bırakacak olursak Galen'den ayrıştığı temel nokta beden-ahlâk ilişkisinde vurgusunu ahlâktan yana yapmasındadır. Galen vücuttaki salgıların insanı belli davranış ve eylemlere

---

942 Hümeyra Özturan, *Êthostan Ahlâka -Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı-*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 224-225.

943 Harun Kuşlu-Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", s. 9-10; Hümeyra Özturan, *Êthostan Ahlâka,* s. 225.

944 Câlînus, *Muhtasar min Kitabi'l-Ahlâk*, s. 191-192.

945 Bk. Hümeyra Özturan, *Êthostan Ahlâka,* s. 226.

946 Ebû Bekir Er-Râzî'nin mizaç teorisine yaklaşımını inceleyen bir makale için bk. Kübra Bilgin Tiryaki, "Ebû Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi*",* ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: Nobel Yayınları, 2016, s. 58-70.

947 Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, *eş-Şükuk ala Calinus*, thk. Mehdi Muhakkık, Tahran: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993/1372, s. 14-15 vd.

sevk ettiğini vurgulamaktaydı hâlbuki Râzî, bazı davranışların ve eylemlerin vücuttaki işleyişi bozduğunu ve bu nedenle de nefsi hasta ettiğini savunur.[948]

İbn Sînâ'nın pek çok felsefi mesailde olduğu gibi bu konuda da Antik Yunan'dan tevarüs ettiği mirası kritik ettiği, değerlendirdiği ve dönüştürerek aştığı söylenebilir. Bu açıdan İbn Sînâcı mizaç teorisi, Antik dönemin en etkili mizaç teorileri olan Aristocu ve Galenci yaklaşımla önemli farklar barındırır.[949] İbn Sînâ'nın "*Unsurların zıt özelliklerinin karşılıklı etkileşmesinden ortaya çıkan bir keyfiyettir*"[950] şeklinde tanımladığı mizaç, bir taraftan bedeni var kılan yapı iken öbür taraftan akli bir cevher olan nefsin bireyselleşme vasatıdır. İnsan var oldukça mizaç bu iki yön üzerinde etki göstermeye devam edeceği için ahlâk düşüncesinin en temel kavramlarından olan huy/meleke kazanımında belirgin etki sahibidir. İbn Sînâ'ya göre insan tabiî ve kazanılmış huylara sahiptir. Bunlardan ilkini mizaç doğrudan belirlerken ikincisi üzerinde de dolaylı etki sahibidir. Çünkü sonradan kazanılmış huyları değiştirebilmenin yahut yenilerini elde edebilmenin yegâne yolu, uygun eylemlerin sürekli tekrarıdır. Tam da bu noktada mizaç, bu huyu elde etmek için gerekli adımları attığında insanın hangi huy için tahammül gücünün sınırlarının nereye kadar uzandığında hangi huyları ise kolayca elde edebileceğinde devrede olan bir güçtür.[951]

Gazâlî de ahlâk tasavvurunu büyük ölçüde bu geleneğe yaslanarak inşa eder. İhya'daki yaklaşımında insan tabiatının dört unsurdan oluştuğunu savunarak insanın taşıdığı olumlu-olumsuz bütün sıfatların bir şekilde bu unsurlarla ilişkili olduğu kanaatini dillendirir. Çünkü insan nefsinin taşıdığı sıfatlar *rububiyyet, şeytaniyyet, behimiyyet* ve *sebuiyyet* güçlerinden oluşur. Bu sıfatların çeşitlenme nedeni diğer ifadeyle bunların varlık sebebi insanın farklı vücut sıvılarından (ahlat) meydana gelmesidir. Nasıl sekenceb adlı karışımda zaferan, sirke ve şekerin etkisi varsa bu sıvıların hepsinin teker teker insanın mayasında (macun) öyle etkisi vardır.[952]

Gazâlî sonrasındaki ahlâk anlayışında da nefsin yetkinliği bedenden bağımsız düşünülmemiştir. Bu açıdan nefs ne kadar yetkinleşse bile amelin terkedilemeyeceği vurgusu önemlidir. Çünkü Râzî ve Nîsâbûrî gibi müfessirler nefs ile beden arasındaki münasebetin sanıldığından da şiddetli olduğuna dikkat çekerler. Korktuğunda sararmak, utandığında kızarmak gibi psikolojik hâller nasıl bedende etki açığa çıkarıyorsa bedenle yapılan işler de bedenden nefse ulaşır. Söz gelimi insan hayır işlerde devam

948 Bk. Hümeyra Özturan, *Êthostan Ahlâka,* s. 228-231.

949 Bu farklılığa odaklanan bir çalışma için bk. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri,* Ankara: Nobel, 2016, s. 97-123.

950 İbn Sînâ, *el-Kanun fi't-tıbb,* 1: 11.

951 İbn Sînâ'da mizaç ahlâk ilişkisi için bk. İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", ed. M. Zahit Tiryaki – Kübra Bilgin, *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri,* Ankara: Nobel Yayınları, 2016, s. 125-154.

952 Bk. Gazâlî, *İhyâ,* 4: 16.

ederse buna uygun etkiler nefsin cevherinde kendini gösterir. Dolayısıyla kişinin ilim ve mârifetteki yetkinlik düzeyi onu amelden müstağni kılmaz, amel her durumda varlığını sürdürecektir.[953]

Nîsâbûrî'nin mizaç teorisini alımlama biçimine yakından bakılacak olursa onun Fahreddin Râzî gibi[954] büyük ölçüde İbn Sînâ'yı takip ettiğinden bahsedilebilir. Müfessirin hastalığa yaklaşımı doğrudan İbn Sînâcı mizaç teorisini yansıtır,[955] buna göre hastalık, beden sıvılarının dengesinin bozulması ve her bir sıvının terkipteki aslî unsur olma arzusundan kaynaklanır.[956] Şifa verecek olan hekim, mizacın dengesini sağlamak suretiyle hastaya şifa verir yani bozulmuş sıvı dengesini sağlıklı olmayı temin edecek (mahmûd) denge durumuna getirmeye çalışır.[957] Temelde insanın biyolojik tarafıyla ilgili olsa da mizaç, insanın ahlâk yaşamıyla da doğrudan ilgilidir müfessire göre. İnsan toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört unsurdan meydana gelmiştir. Alçaklık ve onursuzluk topraktan; gevşeklik, dişilik ve oburluk sudan; hırs, haset, cimrilik ve şehvet havadan; kibir, gazap ve önderlik tutkusu ateşten gelir. Bu cüzlerin sebep olduğu kötü ahlâkla, beş duyu organını sıkı şekilde muhafaza etmek suretiyle dünya hayatı boyunca mücadele gerekecektir. Kurtuluşun gelmesi ancak bu yolla mümkündür.[958]

Müfessirin nazarî yetkinliğin (hikmet) olgunluk çağlarında verilme nedeni bağlamındaki görüşlerinde yine İbn Sînâcı mizaç teorisini referans aldığı görülür.[959] Nîsâbûrî'ye göre bu konuda en doğru yaklaşım (en-tahkiku fi haza) şudur: Düşünen nefsin (en-nefsü'n-natıkatü) yetkinliği bedensel aletleri kullanmak suretiyle gerçekleşir. Çocukluk çağlarında beden cüzleri (aletler) üzerinde rutubet hâkim olduğu için bu yapılar zayıftır. İnsan büyüyüp de tabiatı gereği açığa çıkan hararet bedene hâkim olduğunda bu rutubet azalır ve neticede bir denge durumuna ulaşır ancak o zaman bedensel aletler insan nefsi tarafından hakikati elde etmede ve mârifete ulaşmada kullanılabilir hâle gelir. Yusuf Aleyhisselâma hüküm (hikmet) verilmesinin anlamı nefs-i natıkasının yetkinliğe ulaşması ve kutsî aydınlığın kendisinde parlaması sebebiyledir. Müfessire göre aslında bu ilâhî bir hibe olsa da insandaki vasıta ve donatıların bu ilâhî hediyelere ulaşmasında çok büyük katkısı vardır. Bu noktada Nîsâbûrî,

953 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 164. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîh*, 13: 147.

954 Fahreddin Râzî, konuyu, *el-Kanun fi't-tıbb*'a yazdığı şerhinde, el-Mebahisü'l-meşrıkiyye, *Şerhü'l-İşârât*, *el-Mülahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* ve *el-Muhassal* gibi eserleri çerçevesinde tartışır. Yer yer İbn Sînâ'ya dönük itirazları olduğu gözlemlense de seyrettiği hâkim çizgi İbn Sînâ'dan tevarüs edilmiş gibidir. Konuyla ilgili bk. M. Zahit Tiryaki, "Fahreddin er-Râzî'nin Mizaç Teorisi", ed. M. Zahit Tiryaki – Kübra Bilgin, *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri,* Ankara: Nobel Yayınları, 2016, s. 155-178.

955 İbn Sînâ'nın, sağlığı "İnsan vücudunun mizaç ve yapısının bütün fonksiyonlarının doğru ve iyi bir şekilde yerine getirildiği hâldir" şeklinde tanımladığı hatırlanmalıdır. İbn Sînâ, *el-Kanun fi't-tıb*, 1: 128.

956 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 274. Müfessirin yaşlılık, hastalık ve sağlığı beden sıvılarıyla ilişkilendirdiği muhtelif yerler için bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 165; 6: 381; 6: 524.

957 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 590.

958 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 381.

959 İbn Sînâ, yaş ve mizaç arasındaki ilişkiyi değerlendirdiği satırlar için bk. İbn Sînâ, *el-Kanun fi't-tıb*, 1: 19-23.

sürekliliğe vurgu yapar: önceki aydınlık sonrakine sebep olur ve bu böyle devam eder. Hasan-ı Basrî'nin dediği gibi: Körpeliğinde kulluğunu güzel edene yetişkinliğinde hikmet bahşedilir.[960]

Nefsin en temel iki gücü olan *gazap* ve *arzu* gücünün insanın bu muhtelif sıvılardan oluşmasıyla izahını yapan Nîsâbûrî için bu ilişki o kadar kaçınılmaz ki melekler daha yaratılmadan insanın yapısına bakarak onun kan dökücü ve fesat çıkarma özelliğini görebilmişlerdir. Meleklerin nasıl olup da daha Adem Aleyhisselâm yaratılmadan evvel "*Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın*?" (el-Bakara 2/30) diyerek insanın akıbeti konusunda isabetli yargılara varabildiğine dair tefsir literatüründe türlü izahlar vardır.[961] Müfessirin aktardığında göre, aslında bu onlar için, denilebilir ki, gaybi bir hadise bile değildi çünkü mesele insanın doğasıyla ilgiliydi. Buna göre melekler insanın muhtelif yapılardan, birbirine zıt karışımlardan meydana geldiğini, bu muhtelif unsurların da fesadın kaynağı *şehveti*, kan dökücülüğün kaynağı *gazabı* açığa çıkaracağını bilmekteydiler.[962]

İnsanı tanımak amacıyla her kuşakta üretilmiş tüm mesail, onun kim olduğunu ve onunla neler yapılabileceğini hakkıyla değerlendirmek için incelenmeye değerdir. Mizaç teorisi bağlamında dile getirilen hususlar, insana kendisini daha yakından tanıması anlamında imkân sunabilir. Bu açıdan, Nîsâbûrî'ye göre, mizaç teorisi, katı bir determinizme yol açarak insanın iradi tercihlerini ve ahlâki eğilimlerini bütünüyle sınırlamaz. Mesele temelde terbiye meselesidir onun nazarında. Evet, arzu nesnelerine yönelik sevgi ve hoşa giden şeylere meyil daha yaratılışında insanın tabiatına yerleştirilmiştir. İmtihan gereğidir bu. Fakat eğilimleri insanı arzuladığı şeyler konusunda karşı koyamayacağı bir baskı altında bırakıyor değildir. Aksine insanın, isteklerine direnip mübah dairede kalma mücadelesinde nefsine karşı koyabilme kapasitesi her zaman vardır. [963]

1.3.2. İtidal Teorisinin Tefsire Taşınması

İnsanın yetkinliğinin temelde akıl gücünün tamamlanmasında arandığı anlaşılmaktadır. Nitekim, insanın içgüdüsel eğilimlere karşı koyması ve reziletlere geçit vermemesi, akıl gücü sayesinde mümkün olup, varlık amacının da ancak bu doğrultuda gerçekleşeceği düşünülmektedir. Elde edilmek istenen temel erdemlerin İslâm felsefe literatüründe hikmet, iffet, şecaat ve bunların bileşkesi denebilecek adaletten meydana geldiği kabulü hâkimdir. Reziletlerin ise ilk üç erdemin ifrat ve tefritinden müteşekkil olduğu düşünülür. Söz konusu erdemlerden ikincil olarak meydana geldiği düşünülen erdemler ve

960 Nîsâbûrî, Garâib, 4: 77.

961 Konuyla ilgili yaklaşımlara ana hatları ile vakıf olmak için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1: 95-97. İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir*, 1: 50-51.

962 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 128.

963 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 584.

bunların ifrat ve tefritleri olan reziletlerle de genel ahlâk anlayışının çerçevesi belirlenir.[964] Bunların dışında ama hepsini içkin denebilecek olan bir erdem daha vardır: Adalet. İslâm filozoflarında adalet sıradan bir erdem değil, bütün erdemleri kapsayan hatta erdemlerin bütününü ifade eden bir kavram olarak ön plana çıkar.[965] Nefste yerleşik temel iki güç olan arzu ve gazap güçlerinin hikmetle yönetilmesi neticesinde psikolojik eğilimlerin ifrat ve tefrit uçlarına kaymadan bir denge (adalet/itidal) durumunda tutulması şeklinde özetlenebilecek bu ahlâk tasavvurunun İslâm ahlâk felsefesinin temel çerçevesini belirlediğinden ve bu çerçevenin İslâm filozoflarının psikoloji ve ahlâk teorilerine bir zemin oluşturduğundan bahsedilebilir.[966] İbn Sînâ insanın yetkinliği meselesini, nefsin teorik gücünün olgunlaştırılması yanında iffet, cesaret, hikmet ve her faziletin bir şekilde kendisiyle ilişkili olduğu adaletin kazanılması ve bunların karşıtı olan reziletlerden de kaçınılmasıyla ilişkili görür. Filozofa göre iffet şehvet gücüyle; cesaret öfke gücüyle, hikmet ayırt etme gücüyle ilgili erdemlerdir. Adalet ise her erdemin esas ve alt bölümlerinin toplamından ibaret olup diğer faziletler onun türü veya bileşimi gibidir.[967] Gazâlî de bu konuda filozoflardan farklı bir yerde durmaz.[968] Ona göre de nefsin bilgi, arzu ve öfke olmak üzere üç temel gücü vardır. Bunların iyi yönetilmesinden hikmet, iffet ve şecaat erdemleri meydana gelir; bu üçünün uyumlu işleyişi de adaleti açığa çıkarır.[969]

Ahlâki yetkinliğin itidal teorisiyle izahını deneyen din bilginlerinden birisi de Fahreddin Râzî'dir. Tefsirinde, insan mutluluğunun psikolojik (nefsanî), bedeni ve harici olarak üç şeyde aranabileceğini söyler. Nefsanî yetkinlik bir yönüyle düşünme gücüne (el-Kuvvetü'n-nazariyye) ilişkindir; tam bir zekâ, kusursuz sezgi ve diğerlerinin bilgisini hem nicelik hem de nitelik olarak aşan bilgi şeklinde açığa çıkar. Diğer yönüyle yapabilme gücüne (el-Kuvvetü'l-ameliyye) ilişkindir; azgınlık (fücur) ile arzusuzluk (humud) arasındaki itidal noktası olan iffet; deli cesaretiyle (tehevvür) korkaklık arasındaki itidal noktasında bulunan cesaret; cerbeze ve ahmaklık (bülh) arasında itidal noktasını temsil eden *ameli hikmet* şeklinde açığa çıkar. İfrat ve tefrit arasında itidali temsil eden bu erdemlerin toplamı da adalet

964 Mustakim Arıcı, "Taşköprülüzâde'de Erdemler Ahlâkı", ed. İhsan Fazlıoğlu-Halil İbrahim Üçer, *Taşköprülüzâde'de Dil, Ahlâk ve Siyaset*, İstanbul, İLEM, 2020, s. 115.

965 Platon'dan itibaren adalet kavramının ana hatları ile çerçevesi ve bunun İslâm dünyasına intikal süreci için bk. Hümeyra Özturan, *Êthostan Ahlâka,* s. 399-414.

966 Mustakim Arıcı, "Taşköprülüzâde'de Erdemler Ahlâkı", s. 113-114.

967 Fatih, Toktaş, "İbn Sînâ'nın 'Risâle fî 'İlmi'l-Ahlâk' Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sayı: 43, s. 46.

968 Gazâlî'nin erdem teorisini tartıştığı çalışmasında M. Ahmed Sherif, Gazâlî'de erdemlerin felsefi, fıkhi-dini ve tasavvufî olarak ele alınabileceğine kanidir. Felsefi erdem tasnifine büyük ölçüde Aristotalesçi anlayışın ve buna bağlı olarak İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın kaynaklık ettiği görüşünü ileri sürer. Bk. Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's theory of virtue,* Albany: State University of New York, 1975, s. 40-43; Mustakim Arıcı, "Taşköprülüzâde'de Erdemler Ahlâkı", s. 128.

969 Gazâlî, İhya, 3: 53-54. Gazâlî'nin ahlâk anlayışına bütüncül bir yaklaşım demesi için bk. Mustafa Çağrıcı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013. Ayrıca insanın yetkinlik imkânın Gazâlî, perspektifinden nasıl ele alındığını görmek için bk. Ü. Betül Kanburoğlu Ergün, *Gazâlî düşüncesinde insanın kemali*, İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.

erdemini meydana getirir.[970] Râzî bir başka vesileyle söz konusu güçlerin aşırı kullanımının ifrat tarafında bulunan reziletleri, ihmal edilmesinin de tefrit tarafındaki reziletleri meydana getireceğini söyler ve ekler "Dosdoğru yol (es-Siratü'l-Müstakim), orta olandır."[971]

Nîsâbûrî'nin de Râzî gibi klasik ahlâk teorisini takip ederek hikmet, iffet, şecaat ve adalet olarak dört temel erdem tespit ettiği görülmektedir. Konuyla ilgili açıklamaları Râzî'den hayli teferruatlıdır. Çünkü o, söz konusu temel erdemlerden ikincil olarak açığa çıkan erdemlere temas etmediği hâlde Nîsâbûrî ahlâk literatüründeki ayrıntıları tefsire taşır. Buna göre her bir ahlâki erdemin ifrat ve tefrit olmak üzere iki tarafı vardır, bunların her ikisi de yergiye konudur. Hak olan orta ve doğru olandır. Bir mümin yaratıcının varlığını delilleriyle bilip de hidâyete erdikten sonra artık erdemlere kayıtsız kalamayacağı bir noktaya gelmiştir. Söz konusu erdemler iki tarafın yani yanlış iki eğilimin ortasındadır. Mesela arzu gücünün (el-Kuvvetü'ş-şeheviyye) ifratı azgınlık (fücur) tefriti şehvet azlığıdır (humud) ve her ikisi de yergi konusudur. Orta olansa arzu gücünü adalet ve şeriatın çizdiği sınırlar içerisinde yerli yerince kullanmaktır ki bu da övgüye konu iffettir. Nefsin diğer gücü olan gazap gücü için de durum benzerdir. Bu gücün ifratı kendini tehlikeye atma (tehevvür), tefriti korkaklıktır (cübn); övgüye konu olansa cesarettir. Akıl gücünün (el-kuvvetü'n-nefsaniyye) ifrat ve tefriti cerbeze ve ahmaklık (bülh), itidali ise hikmettir. İffet, hikmet ve şecaat temel erdemlerdir. Bu erdemlerin itidalinden ikincil erdemler doğar. Arzu gücünün itidalinden haya, uyumluluk (rıfk), sabır, kanaat, vera, maddeye kayıtsızlık (hürriyet), cömertlik gibi erdemler açığa çıkar. Cömertliğin alt erdemi olarak açığa çıkan erdemlerse şunlardır: İhtişam (kerem), diğerkâmlık (îsâr), bağışlama, şahsiyet (müruet) ve hoşgörü (müsamaha). Gazap gücünün itidalinden kaynaklanan ikincil erdemlerse şöyle sıralanabilir: Ruh yüceliği (kibrü'n-nefs), yüce himmetli olmak, sebat, yumuşak huyluluk (hilm), dinginlik, meşakkate dayanıklılık (tahammül), tevazu, namusa düşkünlük (hamiyyet), yumuşak kalplilik (rikkat). Akıl gücünün itidalinden türeyen ikincil erdemlerse şunlardır: Çabuk kavrama (sür'atü'l-fehm), berrak zihin (safaü'z-zihn), kolay öğrenme, akıl tamlığı (hüsnü't-teakkul), kolay ezberleme ve kolay hatırlama. Söz konusu üç gücün dengedeki kemâli adaleti açığa çıkarır. Adaletin ikincil erdemi olarak ise doğruluk, kaynaşma (ülfet), vefa, acıma (şefkat), akraba bağlarını gözetme, iyiliğe karşılık verme (mükafee), ticari dürüstlük (hüsnü'ş-şirke), teslimiyet, tevekkül, Cenâb-ı Hakk'ı, melekleri, peygamberleri (Aleyhimüsselâm) ve idarecileri ulu tutma ve onların emrine uyma erdemleri açığa çıkar.[972]

Literatür söz konusu eylemleri kaynağına göre ayırmayı dener. Bu yaklaşımlardan birisine göre erdemler *nutkî* ve *hulkî* erdemler şeklinde sınıflandırılabilir.[973] Buna göre hikmet pratik ve teorik

970 Râzî, *Mefâtîh*, 10: 64.
971 Râzî, *Mefâtîh*, 1: 164.
972 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 109.
973 Deniz Gürbüz, "İbn Sînâ'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, cilt: L, sayı: 1, s. 39.

anlamda nutkî erdemlerden oluşmaktadır. Fakat akıl gücü bu kadar önemsenmişken onun olabilecek en ileri seviyede kullanılmasının ne gibi bir mahzuru olabileceği sorgulanmıştır. Ahlâk literatürü nutki bir erdem olan hikmetin ifrat imkânı üzerine bir tartışmaya ev sahipliği yapar. Tûsî, Seyyid Şerif, Devvânî gibi düşünürlerin katıldığı tartışma Kınalızâde (ö. 979/1572) tarafından şöyle özetlenir:

> Hikmet-i nazariyede ifrat-ı akl hadd-i nazardan tecavüz ve münakaşa vü tenkirde mübalağa etmektir ki zamanenin ekser-i muhassılları anı tetkik edip ilkâ-yı şübhe-i vahiye ve ibdâ-yı ebhâs-ı za'îfe ile meşreb-i tahkikten dûr ve mezheb-i sedâd u yakinden mehcur olurlar. Ve kuvvet-i nazariyye ifrâtının bir nev'i dahi mücerredâta ahkâm-ı mahsusat ile hükm etmektir ki itâ'ât-ı şeytân u vehm ve ta'tîl-i akl u fehmden nâşidir ve Mücessime ve Müşebbihe'nin galat u hatası be nev'dendir. Bu zikrolunan kelâm-ı Hâce Nâsir (Tûsî) ve Fâzıl Devvânî'dir. Amma fâzıl-ı muhakkık, üstâd-ı mudakkık Seyyid Şerîf-i Cürcânî, Şerh-i Mevâkıf kitabında zikreder ki 'Kuvve-i nazariyyede ne kadar ifrât olsa rezîlet değildir, belki ne kadar eşedd ü akvâ olsa ol kadar efdal ü evlâdır. Rezîlet ü mezmûm olan kuvvet, ameliyyeye müte'allik olan idrâk ü temyîzdedir ve cerbeze diye ana derler.' Vallahu te'âlâ a'lemu.[974]

Nîsâbûrî İbn Sînâ'yı izleyerek akıl gücünün (el-kuvvetü'n-nutkiyye) insan için zatî bir güç olduğunu söyler. Oysa arzu ve gazap gücü insan için bedeni birtakım bağlantılar vasıtasıyla vardır yani hulkîdir. Dolayısıyla akıl gücünün en itidaldeki en yetkin kullanımı onu, daha fazlası mümkün olmayacak seviyede kullanmak iken diğerlerinin yetkinliği daha azı mümkün olmayacak şekilde kullanmaktır. İnsan dünya ve ahiret mutluluğunu ancak bu durumda kazanabilir.[975] Nîsâbûrî, nutuk gücünün en ileri seviyede kullanılması gerektiği şeklindeki yaklaşımıyla Cürcânî'yi öncelemiş görünmektedir. Burada müfessirin kastının kuvve-i nutkiyyenin teorik tarafının sınırsız kullanımı olduğuna dikkat edilmelidir. Yoksa Seyyid Şerif Cürcânî de nefsin pratik gücüne ilişkin olarak cerbezeyi bir rezilet sayar, bunda ihtilaf yoktur.[976] Nitekim müfessir, inkârcıların inkârlarının arkasında ahlâki zaaflarının yattığı tespitini yaptığı bir yerde bunun gerekçesini, nutuk gücünün hem ifratı hem de tefriti ile izah eder. Buna göre "*Oysa onu, haddi aşan günahkârdan başkası inkâr etmez*." (Mutaffifin, 83/12) ifadesindeki haddi aşma akıl gücünün ifrat ve tefritiyle ilgilidir. Söz konusu kimseler bir taraftan *cerbezeye* düşerek mümkünü muhâl saymak suretiyle yalana sapmışlar diğer taraftan kalın kafalılıkları yüzünden salt bir yok saymayla yetinerek öldükten sonra dirilmenin delillerini ilk yaratılışta görmeye yanaşmamışlardır.[977]

Müfessirin ahlâk anlayışında tevekkül, teslimiyet, Cenâb-ı Hakk'ı tazim gibi hususlar da erdemler skalasında yer alır. Bu olgu felsefi erdemler çerçevesinin içinin artık dini ahlâk ile doldurulmaya başlandığının bir göstergesi gibidir. Zaten Nîsâbûrî erdemler teorisini ortaya koyduktan sonra takvayı tüm bu erdemleri tamamlayıcı bir erdem olarak zikreder ki bu tavır, erdemler hiyerarşisinin en tepesine Allah fikrinin yerleştirilmesi suretiyle insan için ahlâklı olmanın anlamının ancak O'nunla kurduğu ilişki

974 Kınalızade, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 342-344.
975 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 109.
976 Bk. Kınalızade, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 342-344.
977 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 465.

ile bir anlamı olabileceğinin ilânı gibidir. Bu nokta, müfessirin ahlâk tasavvurunu açığa çıkarmak için üzerinde biraz durmayı hak eder. Çünkü felsefi ahlâk mirasının dini forma evrildiği nokta tam olarak burasıdır.

Nîsâbûrî, imanı aydınlık küfrü ise karanlık olarak takdim eder.[978] Karanlıkta kalan yön duygusundan mahrumdur, nereye gideceğini kestiremez, bir bakıma yolsuzdur artık. Bu noktada iman bu zemin üzerine düşürdüğü nur hüzmeleriyle yolun güvenliğini dahası yürünebilirliğini temin eder. Yani iman bu anlamda ahlâkiliğin zeminidir müfessire göre.[979] Sonra bu zeminde ahlâk binası kurulacaksa bunun temeli de takva olmalıdır. Çünkü tıpkı küfür gibi günahlar da karanlıktır, günahlardan kurtulmak da takva ile mümkündür. Müfessirin anlatısına bakılacak olursa küfür ve günahlar karanlıkta kalma sebebidir. İşte bu noktada imandan sonra istikameti tayin eden takvadır, o, dinen güzel görülen amellere de Allah'ın razı olacağı ahlâka da kaynaklık eder.[980] İyi ile kötü arasındaki insan bir bakıma kötülüğün temsilcisi olan şeytandan korunma çaresini de takva ile bulacaktır. Şeytanın çok kere sağdan geldiği göz önünde bulundurulursa takva, şeytanın iğvalarının gerçek yüzünü gösterecek bir nur olarak düşünülmüştür.[981]

Müfessir reziletleri şeytanın insana nüfuz sahası olarak tayin etmekle bir kez daha kötü ahlâk ile şeytan ilişkisine dikkat çeker. Bu bağlamdaki vurgu, şeytandan sığınmanın yalnızca sözle değil, aynı zamanda insanın iç dünyasını koruma çabasıyla da gerçekleştirilmesi gerektiğini hatırlatmaya yöneliktir. İnsan bedeni bir şehir olarak tasavvur edilirse, müfessire göre arzu, gazap ve heva güçleri şehrin kapıları gibidir, şeytan bu kapılardan geçerek içeri sızar. Arzu hayvanî bir güçtür, gazap yırtıcı, heva ise şeytani. Evet, şehvet felakettir ama gazap daha büyük bir felakettir, hele heva ondan da yıkıcıdır.[982] Müfessir reziletler arasında bu hiyerarşiyi kurduktan sonra her fırsatta bunları muhtelif âyetlerle ilişkilendirmek eğiliminde olmuştur. Nitekim Cenâb-ı Hakk'ın "*Şüphesiz Allah, … hayâsızlığı, fenalığı ve azgınlığı yasaklar*… "(en-Nahl 16/90) buyruğunda zikredilen hayasızlığın (el-Fahşâ) arzu, fenalığın (el-Münker) gazap ve azgınlığın (el-Bağy) da heva güçlerine işaret ettiğini düşünür.[983] Söz konusu temel reziletlerin insanın ahlâki hayatında kendisine, başkalarına ve yaratıcısına uzanan etkileri de vardır müfessire göre; şöyle der: "*İnsan arzu gücü ile kendine, gazap gücü ile etrafına ve hevasıyla Rabb'ine karşı zalimlik eder*." [984] Başka bir ifade ile insandaki akıl (nutkiyye) gazap ve şehevani güçler doğru kullanılmadıklarında insanı Allah'la, çevresiyle ve kendisiyle sorunlu hâle getirir. Çünkü akıl gücü

978 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 590.
979 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 590.
980 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 590.
981 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 370.
982 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 114.
983 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 114.
984 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 114.

(itidalli kullanılmazsa) küfür, bidat ve benzerlerine götürür; gazap gücü haksız yere cana kıymaya götürür; arzu gücü de zina, livata gibi günahlara sürükler onu.[985]

Müfessire göre ulaşılabilecek en yüksek ideal olan hikmetin tahsili de iman ve amelle ilgilidir. Onda ameli hikmet faziletlere, nazarî hikmet ise tevhide bağlanır. İsra sûresi, 22-39. âyetleri tevhit ile başlayıp, ana-baba hukukuna riâyet etmekten, ölçü ve tartıya, bilgi ahlâkından yolda yürüme tarzına kadar pek çok emir ve yasak sayılmış ve pasajın sonunda "*Bunlar Rabbinin sana bildirdiği hikmetlerdir. Sakın Allah'la beraber başka tanrı edinme. Yoksa yerilmiş ve kovulmuş olarak cehenneme atılırsın*." (el-İsra 17/39) buyrularak konu yine tevhide getirilmiştir. Bilgelere (hukema) göre hikmet; zatı için Hakk'ı, amel etmek için de hayrı bilmekten ibarettir. Bu açıdan tevhit nazarî hikmetin başıdır, faziletli ahlâkın aslına ilişkin dini yükümlülükler de ameli hikmettir. İlgili âyetler tevhidi emretmekle başlayıp yine onunla bitmiştir çünkü hikmet adına akla gelebilecek ne varsa bunların varlık zemininde ve işin başında tevhit vardır. Tevhitten nasibi olmayanın başı bulutlara değse, ilimde tüm akranlarına galebe çalsa bildiğinin ona hayrı dokunmaz.[986]

Müfessir İbn Sînâ'nın insanın toplam güçlerinin on dokuz sayısına ulaştığı ve cehennem bekçilerinin de on dokuz olması arasında ilişki kurduğu ilginç bir yorumuna yer verir. Filozofa göre insan nefsinin teorik (nazarî) ve pratik (ameli) güçlerinin bozulma sebebi hayvanî ve nebatî nefs güçlerinin olması gerektiği gibi kullanılmamasıdır. Hayvanî nefsin güçleri, arzu ve gazap gücü ile beş iç beş de dış idrak güçleri olmak üzere on iki tanedir. Çekme, itme, hazm, beslenme, gelişme ve üreme ise nebatî nefsin güçleridir. İnsanın sahip olduğu bu on dokuz güce mukabil cehennem zebanilerinin sayısı da on dokuzdur.[987] Yine böylesi pasajlardan birisine göre insan bedeninde onu ruhi saadetten alıkoyan dört güç var sayılır: Hayâl, vehim, arzu ve gazap. Hayal gücü, bu dünyadaki nesnelerin suretlerinin toplandığı, yeri beynin orta-ön bölümü olan güçtür.[988] Vehim gücü duyulur olmayan şeyler hakkında duyulur olanlara benzer şekilde hüküm veren güçtür. Yeri beynin orta-arka bölümüdür. Arzu gücünün yeri vücudun sağ tarafında yerleşik karaciğerken gazap gücünün yeri bedenin sol yanında bulunan kalptir.[989] Müfessire göre bu idrak vasıtaları şeytanın insana nüfuz yollarıdır. Buna göre şeytan "Önlerinden geleceğim." derken beyinin önünde yerleşik bulunan hayal gücünü; "Arkalarından geleceğim." derken beynin arka bölgesinde bulunan vehim gücünü; "Sağlarından geleceğim" derken bedenin sağ yarısında yerleşik arzu gücünü; nihayet "Sollarından geleceğim" derken de bedenin sol tarafında bulunan gazap gücünü kastetmiştir. Zaten insanın dışında bulunan şeytanlar onda yerleşik bu güçlerden yardım

985 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 372.

986 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 350.

987 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 392-393.

988 Seyyid Hüseyin Nasr, beynin çeşitli bölgelerinin iç duyulara ev sahipliği yaptığına dair kabulün İbn Sînâ'da Galen etkisi ile açığa çıktığını ileri sürer. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 56.

989 Nîsâbûrî'nin aktarımı yaparken de belirtiği gibi bunlar aslında İslâm filozoflarının nefse dair söylediği şeylerdir.

almaksızın bünyeye sızıp da vesvese vermeye muvaffak olamazlar.[990] Müfessirin insanın yetkinliği bahsinde onun iç ve dış idrak güçlerini önemli bir vasıta kabul ettiği açıktır. Ama insanın taşıdığı bu potansiyel aynı zamanda onun zaaf noktası olarak da kabul edilir. Kulluk; şeytana ve nefsanî arzulara muhalefette anlamını bulacak bir şeyse, insanın bu yetilerini son derece dikkatli ve hayra yönlendirmiş şekilde kullanması her şeyden önce inancının gereği olarak düşünülür.

Hayvanî nefsin iç idrak güçleri arasında sayılan vehim ve hayal güçlerine insanı manipüle etme imkânı olan güçler nazarıyla bakılmıştır. İbn Sînâ mantık ve metafizik alanında güvenilir olmayan vehim gücünün ahlâk alanında da güvenilir olmadığının altını çizerken ahlâki açıdan vehim gücüne tabi davrananların bu güç tarafından yıkıma götürüleceklerini söylüyordu.[991] Natık nefsin bir gücü olan akile gücü sadece insana mahsus olduğu için insanın yargılarında bu gücün devrede olma gereği açıktır. Bu açıdan Nîsâbûrî bu güçlerin yerine aklı ve biraz da sûfî bir yaklaşımla sırrı koymak eğilimindedir. Çünkü vehim ve hayalin şahitliğinin doğruyu da yanlışı da taşıma ihtimallerine karşın akıl ve sır hakikatin şahitliğini yapar.[992] Burada müfessirin hayal ve vehmi nefse, akıl ve sırrı ruha nispetle kullanması da dikkat çekicidir. Devam edegelen satırlarda sıdka olan kabiliyetleri ihtimal dışı tutularak iki idrak gurubu arasında şöyle bir mukayese yapar. Kalbe ait sıfatlar olan tezekkür ve fikir daima doğrudur, işin nihayetine nazar ederler ve ahiretin dünyadan, bakinin faniden hayırlı olduğuna hükmederler. Vehim ve hayâl her hâlükârda hakikatin üstünü örterek hazlara rağbet gösterir. Hâlbuki tezekkür ve tefekkür hakikati muhafaza eder, hazzı terkten yanadır.[993] Bu anlatıda hazzı ve geçici olanı terk üst düzey düşünce gücünün bir neticesi olarak sunulmaktaysa da bu ilişki tersine döndürülmeye de elverişlidir çünkü düşünce geleneğinin bir damarı cismanilikten soyutlanmayı bu aklı açığa çıkartmanın en etkin yollarından birisi olarak ileri sürer. Fahreddin Râzî, Hz. Mûsâ'ya meşhur yolculuğunda eşlik eden Zat'ın öğrendiği bilginin mahiyeti üzerinde dururken, bilginin kesbî yahut işrâkî oluşuna dikkat çeker. Bunların ilki zihni çabaya gereksinim duyar, ikincisi ise zahiren ve bâtınen bedenin sıkı terbiyeden geçmesine (riyazat ve mücâhede). Râzî, bu mücadelenin amacını *his* ve *hayal* güçlerinin zayıflaması olarak tayin eder çünkü ancak bu durumda akıl gücü tahakkuk edebilir ve kendi cevherinde ilâhî nurlar parlayabilir (işrâk).[994]

990 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 212.

991 Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV, 2021, s. 162-163.

992 Mişkat'ta Gazâlî de hayâl ve vehme olumsuz anlamlar yükleme eğilimindedir. Göz yanılır ama akıl yanılmaktan uzaktır ona göre. Ama birisi kalkar da "Biz akıllıların da hataya düştüğünü görüyoruz." derse Gazâlî bu eleştiriyi, anılan kimselerin akıl gücüne hayâl ve vehim karıştırmalarıyla açıklar. Yoksa akıl; vehim ve hayâl perdesinden sıyrıldığında yanılgıya düşmez ve eşyayı olduğu gibi görür. Bk. Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mişkatü'l-envar -Nur Metafiziği-*, trc. Asım Cüneyt Köksal, İstanbul: Büyüyen Ay, 2. Basım, 2017, s. 31-33.

993 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 43.

994 Râzî, *Mefâtîh*, 21: 483. Bu konuda detaylı bilgi, müfessirin sûfî bilgi nazariyesiyle etkileşimini konu edinen başlıkta bulunabilir.

Bu güçlerin doğru kullanımına insanın yetkinliği açısından son derece önem atfedilir. Özellikle vehim gücü İbn Sînâ tarafından insanın dinle bağlantı kurmaksızın yönetmekte zaafa düşeceği bir güç olarak sunulur. Filozofa göre akıl gücü tek başına vehim gücüne karşı koyamaz, onun gücünü kıracak en güçlü silah dindir.[995] Benzer şekilde Râzî de hakikat araştırmasında aklın vehim gücünün etkisinden sıyrılarak saflaşmasını *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de saadet mertebelerinin zirvesi ve bu sürecin amacı olarak saptıyordu.[996] Nîsâbûrî de bu düşünceyi âyetlerle ilişkilendirmek suretiyle tefsirine taşımıştır. Söz gelimi "…*Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur*…" (el-Bakara 2/197) ifadesinde geçen *rafes* ile hayasızlığa gömülmeye götüren *arzu gücü*; *füsuk* ifadesiyle zorbalığa ve bildiğini okumaya götüren *gazap gücü*, *cidal* ifadesiyle Allah'ın zat, sıfat, fiil ve hükümlerine muhalif tavır takınmaya götüren *vehim gücü* kastedilmiştir. Muhalif görüşlerin, çarpışan fikirlerin, batıl düşünce akımlarının ve bozuk inançların, hepsinin ardında yine vehim gücü vardır.[997]

1.4. İnsanın İyi'ye Ulaşma Çabası

Felsefe geleneğinde mutluluğun akledilirle ilişkili olduğu kabulünün hayli baskın bir tavır olduğu görülür.[998] Bu geleneğin önde gelen temsilcilerinden biri olan İbn Sînâ ünlü *el-İşarat*'ında sevinç ve mutluluğu incelediği sekizinci namatın başlarında cismani lezzetlerle nefsanî hazları kıyasladığında bâtınî hazların baskınlığının her akıl sahibi insana aşikâr olacağını söylerken asıl ve gerçek hazzın akli hazlar olduğu vurgusunu yapıyordu.[999] Filozof nazarında ruhi bedbahtlığın nedeni natık nefsin kendi yetkinliğini gerçekleştirme mülahazasını yitirmiş olmasıdır, çünkü nefs kendi türüne mahsus fiili açığa çıkarmadığında acı duyar. İnsan nefsine mahsus fiil ise onda Hak bilgisinin açığa çıkmasıdır. Râzî'nin de hatırlattığı üzere, İbn Sînâ önceki pasajlarda Hak bilgisinin büyük bir mutluluk getireceğini söylediği pasajların hemen ardından bu cümleleri kurmuştu. Zaten devamında filozof, insanı saadetin zirvesine taşıyacak bilginin mahiyetini sorgularken de bunu, daha düşük seviyedekilerin mülahazasından büsbütün kesilerek nazarın Cenâb-ı Hak'ta (el-hakku'l-evvel) sabit kalması olarak saptıyordu. Filozofun

---

995 İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh, *el-İşârât ve't-tenbihat: İşaretler ve Tembihler,* trc. Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul: TYEKB, 2014, s. 200.

996 Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, Tahran: Müessesetü's-Sadık li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1415, 3: 170.

997 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 555.

998 Örnek olarak Fârâbî'nin yaklaşımı için Bk. Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, Umman: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmî ve's-Sekâfî, 1998, s. 35; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 83-83 vd. Gazâlî, hazlar konusunda insanları dört guruba ayırarak mütalaa ediyordu: i) Müslümanlarla peygamber takipçisi çoğu Yahudi ve Hristiyanlar, ii) metafizikçi İslâm filozoflarından bir gurup, iii) bazı sûfîler ve metafizikçi filozoflar (el-ilâhiyyun mine'l-felasife), iv) ahiret inkârcısı tenperverler. Bk. Gazâlî, *Mizanü'l-amel*, s. 182-186.

999 İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 612-616 vd. Hatırlanacağı üzere Aristo'nun iyi ve güzele gitmek anlamını yüklediği *eudaimonia*, eğlence ve hazlarla değil aktivite ile ulaşılabilir bir şeydi. Bu aktivite ise bir bakıma gerçeği aramak demek olan kontemplatif (imgesel ve düş gücüne dayalı) yaşamdı. Erich From, *Sahip Olmak ya da Olmak: İki Varoluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 124.

ifadelerini açmayı deneyen Râzî, ilmin maluma göre kıymet kazanacağının altını çizer. Bilginin en şereflisi O'nu bilmektir. Hakka dair bu bilgi, natık nefs O'nun dışındaki her şeye iltifattan uzak kaldığında tam yetkinliğine ulaşır, başka şeylere ilgisi ölçüsünde de O'nun nur, aydınlık ve celalini idrak etmekte zaafa düşer. Tüm bu hâllerin bilgisine ise sınanma ve tecrübeden geçmekle varılır. İşte bu, der Râzî, insana mahsus mutluluğun ilk basamağı, bu bilgiden daha aşağı olanlardan büsbütün kesilmektir.[1000] Bu tartışmanın aslında insanın ne üzerinden tanımlanacağına dayandığı ileri sürülebilir. Eğer o beden üzerinden tanımlanacaksa varoluş amacını bedenin hazları üzerinden elde edecektir. Ama onu tanımlayacak olan aslın nefsi yahut ruhu olduğu kabul edilecekse insanlık denilen anlam onun bu tarafında tahakkuk edecektir. İslâm felsefe geleneğine bakıldığında ibrenin hep ikinci tarafta olduğu göze çarpar. Fârâbî'nin ısrarla vurguladığı gibi insanı insan yapan nutuk gücü onda bilfiil hâlde bulunmaz, nefs özünde bu gücü potansiyel olarak saklı tutar. Bu gücün kuvveden fiile gelmesi faal akıl sayesindedir. Tıpkı güneşin renkleri algılama potansiyeli olan göze bu kuvvesini açığa çıkarma imkânı bahşetmesi gibi faal akıl da meleke hâlindeki akla kendinde içkin yeterliliği açığa çıkarma imkânı verir ve insan maddeden tecrit olup akledilirler âlemine yaklaştıkça hatta onlarla bir olmaya başladığında türüne özgü potansiyeli en yetkin düzeyde açığa çıkarmış olacağı için mutluluğu da kazanmış olacaktır.[1001] Müfessir bunu dini terminoloji çerçevesinde izah ederek insan için yetkinliğin hakkı batıldan ayırmasında açığa çıkacağını aksi takdirde onun bunca yeteneğini heder ettiği için insanımsı (nesnas) bir varlığa dönüşeceğini haber verir.[1002]

Felsefe geleneğinde akıllar âlemi ile irtibatta aranan yetkinlik ve buna bağlı olarak mutluluk, dini ahlâk[1003] geleneğinin bir temsilcisi olarak Nîsâbûrî de "Allah'ı bilmek, O'nun muhabbet ve taatine dalmak" şeklinde açığa çıkar. Aynı zamanda bu alternatifi olmayan bir *lezzet* ve *iyilik*tir de. Çünkü, duyulur olanları (mahsüs) algılayabilen idrak yetilerinin (el-müdrikât) bu algılaması ancak duyulabilir şeylerle duyabilir şeylerin karşılıklı gelmesiyle mümkün olmuştur. Allah'ın mârifet nuru ve onun aydınlığı ise nefs cevherinin içine nüfuz eder, neredeyse onunla bir olacak hâle gelir. Ayrıca duyumsal zevklerin tamamı hem sürekli değildir hem de günün birinde nihayet bulacaktır. Mârifetullah ise neredeyse sınırsızdır. Bu bir ağaç kabul edilirse nefs-i natıkaya kök salmış, dalları ruhani âleme uzanmaktadır, Allah'ın emrini yüce tutmak bu dalları bir arada tutar. Ağacın kökü düşünce gücüdür (el-kuvvetü'n-nazariyye), hedefi ise asıl ve tabi kısımlarıyla amel-i hikmettir. Duyulur âleme serpilen dalların meyvesi el-kuvvetü'l-ameliyyedir, bundan açığa çıkacak fayda ahlâki hikmettir (el-hikmetü'l-hulukiyye) ki bu faziletler genelde ve özelde mahlukata şefkat etrafında kümelenen bir mahiyet arz eder.

1000 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 3: 168-170.

1001 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 35.

1002 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 167.

1003 Bu tabiri, Macit Fahri'den ödünç alarak kullanıyorum. Bk. Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Sonra mârifet ağacının kalpte kökleştiğinin en açık delili bakışların ibret, işitmenin hikmet, konuşmanın doğruyu ortaya koymak için olmasıdır. Diğer kuvvet ve azalarda da durum böyledir. Nefsin cevheri bu faziletlerle kemâl bulduğunda artık başkalarını da kemâle erdirmeye ehil olabilir.[1004]

İnsan, cevherinin gayet latif oluşu ve talebe dönük istidadıyla, bir engel açığa çıkmadığı müddetçe daima kemâl arayışındadır. Fakat o aynı zamanda zalim ve cahildir de. Ne zaman kendisiyle baş başa kalsa, tabii istikameti gereğince duyulur âleme (elemü'l-his) yönelir çünkü o topraktandır, alçak olana meylediverir derhâl. Bu sebeple kemâli önce mal toplamada arar sonra makam talep eder hatta bu uğurda mal da telef eder sonra da hüküm ve tasalluta yönelir, hep kemâl aramak için.[1005] Yanlış istikametteki arayış ne kadar "olumlu" neticelenirse tehlike daha büyüktür müfessire göre; çünkü yeryüzünün sahibi olsa bu sefer mülkün yegâne sahibiyle çekişmeye başlayacak ve cehaletin en koyusu içine düşerek "Ben de öldürür ben de diriltirim, âlemde benden başka ilâh yok" diyecek. Bu felaket, cevherin bozulmasından, istidadını zayi etmesindendir. Oysa Hz. Peygamber Aleyhisselâm yahut onun varislerinin eğitimi ile cevheri salah bulmuş olsa şöyle diyecekti: "Varlıkta Allah'tan gayrı bir şey yok."[1006] Zaten bir fiilin görünüşte fazilet bile olsa erdem sayılabilmesinin o fiilin açığa çıkmasında gayenin Allah Teâlâ olması ile mümkün hâle geleceği düşünülmüştür. Mesela Gazâlî'ye göre bir fiilin ahlâki olması için yapandaki kastın, Allah'a yaklaşma ve O'nun rızasını elde etme olması gerekir. Söz gelimi iffetli olan birisini ele alalım, der Gazâlî, eğer bu kimsenin iffetli olma kastı; i) daha fazlasını istemeye dönükse ii) iffetsizlik zaten tabiatına uygun değilse iii) şehvet gücünden yoksunsa iv) itibarına gölge düşer korkusuyla iffetli ise v) arzu nesnesine yasak kapsamında olduğu için ulaşamıyorsa bu kapsamdaki fiiller iffet sayılmaz, olsa olsa bir ticaret, hazlar arası bir takastır.[1007] Nîsâbûrî de bir fiilin ahlâki olmasının onun sadece Allah için olması ile mümkün olacağını vurgular. Zahirde kötülük yapmayan ama iç âleminde bu kötülükten kaçmayan birisinin bu fiili ahlâki değildir çünkü bu kimse yaptığını Allah için yapmamıştır, (belki başka bir sebepten belki de) insanların kınamasından korktuğu için yapmıştır.[1008]

Yapılan eylemlerin bu dünyayı aşan bir referans çerçevesine sahip olma gereği sıklıkla vurgulanır. Çünkü dünya iyilikleri arzu gücünün tatmininden başka bir şey değildir müfessire göre. Zaten insan gazap ve arzu güçleriyle diğer canlılarla aynı varlık sahasında bulunur. Üstelik bu alanda onlarla yarışamaz da. Çünkü bazı hayvanların performansı arzu nesneleriyle ilişkide insandan daha ileri seviyededir. Söz gelimi deve ondan daha çok yer, horoz çok daha fazla cinsi münasebette bulunur. Kaplanlar, kurtlar ondan daha öfkeli ve yırtıcıdır. Ömrünü bu duyguların tatmini uğrunda tüketmiş

1004 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 191.
1005 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 30-31.
1006 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 31.
1007 Gazâlî, *Mizanü'l-amel*, s. 327.
1008 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 188.

birisinin akıllı adamlar, bilgeler ve âlimler nezdinde zerrece bir kadri yoktur. Fakat bunun aksine ömrünü ebedi yetkinliklerin ve kalıcı saadetlerin kazanılması uğruna tüketen birinin gözlerde değeri, kalplerde yeri vardır. Bu, aslında bozulmamış fıtratların, bedene ait hazları değersiz, ruhani kemalatı ise kıymetli bulduğunun bir göstergesidir. Fakat bunlar aynı değerde kabul edilse bile, bilinen bir şey zanna konu olandan efdâl değil midir? Öyleyse ahiret iyilikleri kesinkes bilinir dünya iyilikleri ise bilinmez hatta zanna bile konu olmazken bu ikisi arasında nasıl mukayese yapılabilsin? Sabahına muktedir uyanmış nice sultan aynı günün akşamına kendini kara toprağın bağrında buldu. Kim bilir güçlü kudretli kaç kişi sabah emir oldu, akşamınaysa hor ve hakir. Hadi yine farz edilsin ki bunlar ertesi güne de uyanmış olsunlar, kabzalarında tuttuklarının ne kadarından istifade edebilecekler ki hadi istifade ettikleri düşünülsün; istenmedik işlerin, musibetlerin başlarına gelmesinden yakalarını alabilecekler mi? Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi "Bir gün bütünüyle mesrur kılmaz insanı." Hadi son olarak bunun da gerçekleştiği farz edilsin. Tüm bunların sonu yokluk ve yıkıma varıyorsa, dünya nimetlerine kusur ve eksiklik olarak bu yeter. Şairin dediği gibi:

Dertlerin en yamanıdır mesrur bir adamın / koparılacağını bilmesi sevdiklerinden.[1009]

Bu satırlar hayatta insanın neyin peşinde olması gerektiğinin izahı gibidir. Zaten insanın önemli bir ayrıcalığı olan ilimden maksat da beşer takati ölçüsünde natık nefsi teorik ve pratik taraflarıyla yetkinleştirmekten başka bir şey değildir. İlk kısım varlığın ve onun hâllerinin bilgisinde kesinliğe ulaşmakla elde edilirken ikincisi reziletlerden kaçmak ve faziletleri kazanmak suretiyle nefsin arınmasıyla mümkün hâle gelir.[1010] Bu kabul insan için "iyi"nin nerede aranması gerektiğinin yol haritası olarak değerlendirilebilir. Her insan mutlu olmak istediğine göre ve mutluluğu da kendisi için iyi olan her ne ise ona ulaşmakta gördüğüne göre fazilet peşinde olması insanın insanlık anlamıyla ilgili bir şey olarak değerlendirilir. Nîsâbûrî'ye göre "*(Ölümlerinden) sonra hepsi, gerçek sahipleri Allah'a döndürülürler*." (el-En'âm 6/62) buyruğuna dikkat edilirse söz konusu haberin gerçekleşeceği zaman ölüm gerçekleşmiştir, ortada beden yoktur. Buna rağmen âyette "insanın" Rabb'ine döndüğünden bahsedilmesi insan denilen şeyin bedenden ibaret olmadığını gösterir. Aynı şekilde bu döndürmede ruhun bedenden önce varlığını sürdürdüğüne bir işaret olduğu da göz önünde bulundurulursa ruhun bedenle ilişkisinin muvakkaten kurulduğu anlaşılır.[1011] Müfessirin bunları aktarma amacı insanı nerede arayacağımıza dikkat çekmektir. O, bedenden önce varsa ve sonra da olacaksa insanın kemâl sorunu, nereden geldiğini, nerede durduğunu ve nereye varacağını iyice bilmeden hâlledilebilecek bir mesele değildir. Bu bilgi insanın hakikatine dair bir bilgidir. Dolayısıyla onun yetkinliği hakkı batıldan

1009 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 68-69.
1010 İbnü'l-Ekfânî, *İrşadü'l-kasıd*, s. 106.
1011 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 95.

ayırmasında açığa çıkar. Tam bu noktada Nîsâbûrî'nin yetkinlik tasavvurunda insan için Kur'ân sınırsız bir imkân alanı olarak öne çıkar. Çünkü "*Sana emrimizden bir ruh vahyettik*." (eş-Şura 42/52) ifadesinden kasıt kelâmullahtır ve muhakkik ulemanın beyanına göre gerçek ruh (er-rûhü'l-aslî); başlangıcın (mebde), sonun (mead) ve şimdinin (vasat) bilgisini veren Kur'ân'dır; akıl onunla aydınlanır (işrâk), akılla ruhun cevheri yetkinleşir ve ruhla da bedenin hâlleri en yetkin formuna ulaşır.[1012] Hikmetin, biri bilme öbürü yapma olmak üzere nefsin iki temel gücüne nazaran teorik ve ameli olarak ikiye ayrıldığı hatırlanacak olursa bunun tam anlamı insanda hikmetin tahakkuk etmesinden başka bir şey değildir. Çünkü bu durumda Kur'ân'ın aklı ve ruhu aydınlatmasıyla insan teorik ve pratik yetkinliklerini açığa çıkarma ve böylece insanlığını gerçekleştirme imkânı bulmuş olur. Kısaca insanın yetkinliği ilim ve amelde olduğu için nakıslığı da bunların yokluğunda aranmalıdır.[1013] Bir bakıma insanın kendisi hakkındaki cehaletinin ve yanlış eğilimlerinin toplamı olan reziletler kalbin ölümü demektir çünkü reziletlerin çemberinde yaşayan Allah'a kavuşma istidadını zayi etmiş,[1014] Rabb'e isyan ederek hakikatini yıkmıştır. Şöyle der Nîsâbûrî "İnsan Hak yapısıdır Hak yapısını yıkan melundur."[1015]

İnsanın hayatta elde etmeye çalıştığı faziletleri müfessir, Gazâlî'ye referansla üç sınıfta toplar. İnsan yaşantısıyla i) ruhi, ii) bedeni ve iii) harici faziletleri kendinde toplama arzusundadır. Bu noktada Nîsâbûrî ruhi faziletin ne demek olduğuna dair açıklamalarıyla kaynağını şerh eder. Buna göre ruhi faziletler iki yönlüdür: i) Nazarî, ii) Ameli. Nazarî taraf ilim ile, ameli taraf güzel ahlâk ile yetkinliğini bulur. Öte yandan bedende sıhhat ve güzellik arar nefs, dış dünyada da mâl ve makam.[1016] Müfessir buraya kadar klasik ahlâk anlayışı dışında bir şey söylememiştir aslında. Fakat bundan sonra öte dünya fikrinden bağımsız ahlâkiliği kabul edenlerle bir hesaplaşma içine girer. Buna göre ahirete inanmayanlar ruhani ve cismani faziletleri sadece dünya için isterler. Mesela ilim onlar için akranlara baskın gelme vesilesidir, ahlâk da ev ve şehir işlerinin idaresi için. Allah bunların ahirette hiçbir paylarının olmayacağını haber vermiştir. Nîsâbûrî ahirete dönük talebi olmayan, ebedi saadeti elde etmeye dönük bir arzu ve rağbet duymayan kimsenin amelinin, ruhi ve bedenî yetkinliklerden her ne talep etse gerçekte talebi saçma ve abes ayrıca vebal ve sapkınlık olacağını söyler.[1017]

İnsanın düşünen canlı (hayvan-ı natık) olması hakikatte onun külli manaları idrak etmesiyle ilgiliyse de konuşmanın insanın en belirgin vasfı olarak öne çıktığında şüphe yoktur. İnsan bu kabiliyeti sayesinde dil vasatını kullanarak ürettiği kavramları kelimeler aracılığıyla hemcinslerine aktarabilmiş, böylece bilginin terakümü ve neticede de medeniyetler meydana gelmesi mümkün olabilmiştir. İnsanın

1012 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 241.
1013 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 576.
1014 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 326
1015 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 98.
1016 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 568.
1017 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 568.

toplumsal bir canlı olarak öne çıkması büyük ölçüde dilin imkânlarıyla bilgiyi çoğaltabilmesinde aranabilir. Mûsâ Aleyhisselâm "*Rabbim! dedi, yüreğime genişlik ver*." (Tâhâ 20/25) derken (eşyayı olduğu gibi idrak etmesini sağlayacak) nurun kalbine inmesini; "*İşimi bana kolaylaştır*." (Tâhâ 20/26) derken bunun kolay yoldan gerçekleşmesini; "*Dilimden düğümü çöz*," (Tâhâ 20/27) derken de bu hakikatleri paylaşmak suretiyle insanları yetkinleştirebilmeyi (tekmil) istemiştir, çünkü lisan konuşmanın ve meramı güzelce anlatabilmenin aletidir. [1018] İnsanın yetkinliğinde önemli bir araç olan dilin terbiyesi bu açıdan önemsenmiştir. Müfessir, okuyucusunu gayrete geçirmek için bazen "*Kişi iki küçük uzvundan (dil ve üreme organı) ibarettir*." ve "*Kişi dilinin altında gizlidir*." gibi hikmetli sözlere bazen de klasik Arap şiirinden örneklere başvurur:

Gencin yarısı dilidir yarısıysa gönlü / Kalanı etten kemikten bir görüntü."[1019]

1.5. Nîsâbûrî'de Ahlâki Yetkinliğin İmkânı

Ahlâkın değişimi problemi, ahlâk literatüründe önemli bir tartışma konusudur. Ahlâkın değişmez olduğunu doğrudan ifade ahlâk üzerine konuşmanın imkânını daha baştan iptal eder. Bu sebeple çoğu ahlâk nazariyatçısı ahlâkın değişebilir bir yapıda olduğunu kabul eder. Ne var ki bu değişimin mahiyeti ve oranı hakkında farklı düşünceler ileri sürülmüştür.[1020] Konuyla ilgili tafsilat bu çalışmanın sınırları dışında olduğu için doğrudan müfessirin konuyla ilgili kanaatini belirtmek ama daha da önemlisi ahlâkın nasıl değişebileceği üzerine eğilmek daha faydalı olabilir. Nîsâbûrî'ye göre ahlâk değişebilen bir yapıdır fakat bu, Allah'ın bu değişimi kolaylaştırması ve bunun çabasında olan insanı bu konuda başarıya ulaştırmasıyla[1021] ama aynı zamanda da değişimin öznesi olan insanın ciddi bir uğraş ve gerçek bir istekle, rahatı yorgunluğa tercih etmesiyle olacak bir şeydir.[1022] İrade bazı zamanlarda yorgunluk ve bitkinlik gibi sebeplerle gevşese bile bu çok önemli bir problem değildir, kişi tekrar istediği çizgiye gelebilir. Fakat irade büsbütün kayba uğradığında artık kurtuluş umulamaz.[1023]

Kişi genetik ve çevresel faktörlerle bazı olumsuz ahlâki özelliklere yatkın olabilir. Bu kimsenin yapması gereken buna teslim olmak değil, mücadele içerisine girmektir. Gazâlî'nin ifadesiyle durumu böyle olan kimsenin nefsini kırması ve meşakkati göğüslemesi gerekir. Ona göre bu mücadelenin iki ayağı vardır. İlki, nefsin fenalığını görüp uzaklaşması için söz konusu reziletin zarar ve ziyanı üzerinde

1018 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 536.
1019 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 536.
1020 Hümeyra Özturan, *Ahlâk felsefesinin temel problemleri*, s. 41.
1021 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 14.
1022 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 576.
1023 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 355.

düşünmek, ikincisi de uzun bir müddet bu reziletin tersi ne ise onu yapmak. Kötü ahlâki vasıflardan insan ancak böyle kurtulabilir.[1024]

Gazâlî'nin İhya'daki açıklamalarını takip ettiği anlaşılan Nîsâbûrî de Allah Teâlânın insan nefsine dört güç yerleştirdiğini savunur: i) Hayvanî-şehevî güç, ii) yırtıcı gazabî güç, iii) şeytanî vehmî güç, iv) melekî-akli güç. İlk üç güç her hâlükârda terbiye ve eğitime muhtaçtır. Bunların eğitimi şeriat, akıl ve tarikatın ön gördüğü doğrultuda olacaktır. Fakat son gücün eğitilmeye (tehzib) ihtiyacı yoktur çünkü bu gücün kutsî ruhlardan gelen bir mahiyeti vardır.[1025] Anlaşıldığı kadarıyla bu ifadeleri müfessir yetkinleşmiş ve faal akılla doğrudan irtibat kurmayı başarabilen İbn Sînâ'nın müstefâd akıl seviyesindeki nefsine yahut sûfî nefs tasavvurundaki yetkin nefs katmanlarına karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. Ama diğer üç gücün açığa çıkardığı olumsuz sıfatlarla her hâlükârda mücadele edilmelidir. Ahlâk felsefesi bunun nasıl mümkün olabileceğinin çeşitli izahlarını sunar.

Meseleye Nîsâbûrî açısından bakılacak olursa her şeyden önce o reziletlerin gereğince önemsenmesini teklif eder. Çünkü nefsin dürtüleri insan için en yaman düşmandır[1026] ve ahlâki kusurlar önemsenmedikleri takdirde kalbin mizacında değişikliğe yol açabilir ve sahibini helake sürükleyebilir.[1027] Müfessirin ahlâki kusurların izalesinde ve faziletlerin kazanılmasında hangi yaklaşımları öne çıkardığına bakılacak olursa öncelikle itiyat meselesine vurgu yaptığı ve zıtlarla tedaviyi önerdiği görülür. Zıtlarla tedavi anlayışının, erdemi orta olanda arayan itidal teorisine gönderimi açıktır. Hatırlanacak olursa bu teori, aşırı iki uçtan birisine yaklaşmayı rezilet bu uçlar arasında dengede olmayı fazilet sayıyordu. Dolayısıyla dengeyi sağlamak için zıt kutupların birbirini çekmesi hadisesinde olduğu gibi bir tarafın aşırılığı diğeriyle denge durumuna gelebilir. Buna literatürde "zıtlıklarla tedavi" şeklinde atıf yapıldığı bilinir. Müfessire göre de ahlâki kusurlar zıtlarıyla izale olurlar. Söz gelimi haset, eğer sahibini haset ettiği kimse hakkında kötü konuşmaya zorluyorsa, aksine onu övücü cümleler kurar; ona karşı kibirli davranmayı dayatıyorsa, aksine mütevazı davranır, ona iyilik yapmaktan alıkorsa bilakis ona yardım eder. Böyle davranmayı sürdürdükçe haset ettiği kimse dostları arasına girer. Âyette denildiği gibi: "*İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir*." (el-Fussilet 41/34).[1028] Bu yöntemi kullanarak kişi reziletlerden uzaklaşmaya çalışmalıdır. Anlaşıldığı kadarıyla kötü alışkanlıkların zıtları ile tedavi olunabileceğini savunmaktadır. Bu da alışkanlık ile ahlâk arasındaki ilişkiye daha yakından bakma gereğini ortaya koyar.

1024 Gazâlî, *İhyâ*, 3: 172.

1025 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 300. Gazâlî de hayvanî, parçalayıcı, şeytanî ve melekî olmak üzere nefsin dört gücü olduğunu söyler ve bu güçlerin hangilerinden ne tür reziletlerin açığa çıktığını tafsilatıyla ele alır. Bk. Gazâlî, *İhyâ*, 4: 16.

1026 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 580.

1027 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 164

1028 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 366.

Alışkanlığın davranışların kazanılmasında etkisi düşünce tarihi boyunca izi sürülebilecek bir sorunsaldır.[1029] İslâm düşünce geleneğinde itiyat-ahlâk irtibatının ilkin Kindî tarafından kurulduğundan bahsedilebilir. O *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*'ında konuya insanın ahlâki kusurlardan arınıp da faziletlerle donanması, ruhu yüceltecek ve onu mutluluğa götürecek alışkanlıkların edinilmesinin gereği bağlamında temas eder.[1030] Kindî'nin meseleyle, hüznün giderilmesi bağlamında sınırlı bir teması olsa da Fârâbî alışkanlık meselesini artık bir ahlâk problemi olarak inceleyecektir. Fârâbî'ye göre insanların fazilete yahut rezilete eğilimleri birbirinden farklı olsa da tıpkı dünyaya yazı yazmayı bilmeden geldikleri gibi iyi yahut kötü ahlâkı da sonradan öğrenirler. Nasıl sanatta bir insan mümareseyle ilerlerse ahlâkta da böyle ilerler. Faziletler de reziletler de ilgili olduğu fiillerin belli bir zamanda sürekli tekrarıyla itiyat hâline gelir ve insanda kökleşir.[1031] Fârâbî sonrası itiyat-ahlâk ilişkisi İhvan-ı Safa, Gazâlî ve diğer ahlâk nazariyatçılarının konuyla ilgili yaklaşımlarıyla ahlâk felsefesinin tartıştığı meselelerden birisi olmuştur.[1032]

Nîsâbûrî, konuyu yeri geldikçe tefsire taşır. O da önceki ahlâk nazariyatçıları gibi faziletlerin ve reziletlerin kazanılmasında alışkanlığın önemine dikkat çeker. Çünkü müfessire göre, nefsin cevherinde yerleşik hâle gelen melekeler vücut azalarının işlediği fiillerin tekrarı ile meydana gelir.[1033] Faziletlere devam edildiği taktirde nefste nurani bir meleke oluşur. Bu meleke ona hayır yollarına girmeyi kolaylaştırır o kadar ki ilkin zor gelen birtakım yükümlülükler onun tabiatının bir parçası hâline gelir, zor artık kolay olur. Fakat bu melekenin kazanılması tedricidir, "*Biz de onu en kolaya hazırlarız*." (el-Leyl 92/7) ifadesinde bu durumdan bahsedilir. Öte yandan aksi gidiş reziletin güzergâhını tayin eder. Nefis peyderpey öyle hâle gelir ki tembellik esir alır onu, sadece tembellikten neşet eden uyuşukluğunun gereğini yapar, dünyadaki peşin konforunun güdülemesiyle hareket eder. Müfessire göre "…*Onlar namaza kalktıkları zaman üşenerek kalkarlar*…" (en-Nisa 4/142) ifadesi bu tür insanlardan bahseder. Bu açıdan insanın tercih ettiği davranışlar, ahlâk açısından oldukça önemli hâle gelmektedir. Zira tekrar eden davranışlar itiyada dönüşmek eğilimindedir. Alışkanlık öylesine önemlidir ki insan, alıştığı aşağılık fiillere alışmadığı şerefli fiillerden daha fazla rağbet gösterir. Müfessire göre Yahudilerin Tih'te bıldırcın etini, kudret helvasını bırakıp sarımsak ve soğan istemelerinin nedeni burada aranmalıdır çünkü bunlar önceki hayatlarında çiftçi bir toplumdu ve istedikleri gıdalar yemeyi adet edindikleri gıdalardı.[1034]

1029 Müslüman dünyadan ve Batı'dan ahlâk-itiyat ilişkisini irdeleyen bir çalışma için bk. Muhammet Enes Kala, "İbn Sînâ ve Felix Ravaisson'da Alışkanlık ve Ahlâk İlişkisi Üzerine," *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2014, sayı: 29, s. 121-145.

1030 Bk. Kindî, Ya'kûb b. İshâk, *Üzüntüden kurtulma yolları = el-Hîle li-def'i'l-ahzân*, trc. Mustafa Çağrıcı, İstanbul: İFAV, 1998.

1031 Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Fusul al-medeni = Fusulü'l-medeni*, translation by D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University, 1961.

1032 Mustafa Çağrıcı, "İtiyat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/itiyat (10.10.2024).

1033 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 204.

1034 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 299.

Davranışların pekişmesinde sık tekrarın önemi başka vesilelerce de vurgulanmıştır. Efendimiz Aleyhisselâmın bir ifadelerinde "Her kim kırk sabah Allah için ihlaslı olursa kalbinden fışkıran hikmet pınarları dilinden dökülür." buyurması[1035] özellikle sûfîlerce önemsenmiş, uzlet fikrinde kırk sayısı daima öne çıkagelmiştir. Uzlet fikrinin temelinde de kişiyi alışkanlık döngüsünün dışına atmak böylece yeni ve olumlu davranışları hayatına sokabilmesine zemin hazırlamak gayesi sezilir. Bazen irade bu konuda yetersiz kalabilmektedir. Özellikle de aynı hayat döngüsü devam ettiğinde insan için olumsuz davranışlarından kopması zordur. Müfessirin deyimiyle bu azaplı bir iştir.[1036] Bu zorlukla insanı baş başa bırakmamak için eski çağlardan beri bilgeler insanları uyarmıştır. Günün birinde itiyat hâline gelecek kötü bir fiil genelde yanlış bir örnek üzerinden alındığı için iyi insanlarla birlikte olmak tavsiye edilirken fena insanların insana fenalık bulaştıracağından bahsedilmiştir. Müfessir Eflatun'dan aktarır:

"Şerlilerle arkadaşlık etme, çünkü sen fark etmeden senin tabiatın onlardan bir şeyler alır."

Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre faziletli olsun reziletli olsun her ahlâk ilkin bir hâldir, sonra yerleşik bir meleke ve devam edegelen bir âdet hâline gelir. Bu noktada akıl ile ahlâklılık arasında da ilişki kurulur. Çünkü insan gerçekten akıllı ise meleke hâline gelinceye dek faziletleri elde etmeye zorlar kendini ve defedebilmek için de reziletlerden kaçmaya.[1037] Bu açıdan ahlâk eğitiminde tek bir davranış bile ihmal edilebilir değildir. Nitekim, İbn Sînâ'nın belirttiği gibi, insanda açığa çıkan her bir erdemli ya da düşük nitelik, bireyin iradesinden bağımsız olarak, benzer bir duruma yönelmesine neden olur.[1038]

Söz konusu yaklaşım, olumlu alışkanlıkların kazanılmasında yahut olumsuzlarının ortadan kaldırılmasında tedriciliğin önemine vurgu yapar. Hikmetli adam, der Nîsâbûrî, bir şey olsun istediğinde amacına ulaşmak için aşama aşama yol kat eder. Müfessir meselenin önemi idrak edilsin diye yer yer tarihsel vakıalara da atıfta bulunur. Buna göre Ebû Hanife, mezhebi öğretilerini yayması için talebesi Züfer'i (ö. 158/775) Basra'ya gönderir. Fakat Basralılar sözüne kıymet vermez, onu kabule yanaşmazlar. O da çaresiz geri döndüğünde hocası ona "Sen onlara nasıl yaklaşacağını bilememişsin. Dön onlara, bir konuda muhtelif görüşler zikret sonra bunların zayıf yönlerini göster, akabinde de bu konuda başka bir görüş daha var, de sonra benim sözümü ve delillerimi aktar. Bu, kalplerine iyice yer ettiğinde 'Bu son görüş Ebû Hanife'nin görüşüdür.' de işte o zaman kabul ettiklerini göreceksin."[1039]

Müfessir, reziletlerle tek tek uğraşmak yerine bunların kaynağı kabul edilen birtakım duygu ve düşüncelere yer vermiştir. Büyük günahların hepsi üç kaynağın uzantısı olarak açığa çıkar. Bunların ilki *hevaya tabi olmak*tır; bidat, sapkınlıklar, arzuların ve nefsanî hazların peşinden koşma hep bundan gelir.

1035 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 286.
1036 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 601.
1037 Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 158.
1038 Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 16.
1039 Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 529.

İkincisi *dünya sevgisidir*; katliam, zulüm, haram yeme gibi yanlışların kaynağı da budur. Üçüncüsü ise *Allah'tan gayrını görmektir*; şirk, riya, münafıklık ve daha başka günahların anası da budur.[1040] Başka bir pasajda ana kötülükler gazap, kibir, ucb, heva, küfür, bidat ve haset şeklinde sıralanmış ve Kur'ân'ın çerçevesini belirlediği sahici bir ilâh tasavvurunun bu fenalıkların izalesindeki etkisine temas edilmiştir. Buna göre insan Allah'ın "Rahman ve Rahim" oluşundan sonra "Din gününün yegâne sahibi olduğunu" hatırlarsa gazabı söner. "Ancak sana ibadet eder, ancak senden yardım isteriz." diyen kimsenin ilk yakarışıyla kibri ikincisiyle ucbu gider. "Bizi doğru yola ilet." dediğinde heva şeytanı, "Kendisine nimet verdiklerinin yoluna." dediğinde küfrü, "Gazap ettiklerinin ve sapkınların yoluna değil." ifadesiyle de bidatı onu terk eder. Söz konusu altı kötü haslet insanı terk ettiğinde artık bunların üstüne çökmüş olan haset de barınacak yer bulamaz, o da gider.[1041] Zaten Kur'ân'ın, yedi âyetlik Fatiha sûresinin bir açılımı olduğunu söyler tıpkı tüm reziletlerin anılan yedi kötü huyun takipçisi olması gibi. Hiç şüphe edilmesin ki der müfessir "Kur'ân bütün kötü hasletlerin ilacıdır." Kur'ân Fatiha sûresinde bu ahlâki vurguları barındırdığı gibi son sûre Nas sûresinde de rezilliklere mesnet olan temel erdemsizliklere şu ifadeleriyle çare sunar: Şeytan sana arzu gücü üzerinden yanaşmak isterse "*De ki: insanların Rabb'ine sığındım*." yok gazap gücünden yakalamak isterse seni "*De ki insanların Melik'ine sığınırım*." Bunlar da olmaz heva (nefse uymuş akıl) gücü üzerinden yanaşırsa sana "*De ki: insanların İlah'ına sığınırım*."[1042] Müfessirin "Burada çok hassas bir nükte var." diyerek aktardığı malumata bakılacak olursa zikredilen nükte de *arzu gücünün* terbiyesinde Cenâb-ı Hakk'ın Rabb'lik vasfının ön plana çıkarıldığını, *gazap gücü* karşısında Allah Teâlânın mülkün yegâne sahibi olduğuna işaret eden Melik'lik vasfının, tanrılık iddiasından kolay kolay vazgeçmeyen heva karşısında da O'nun İlah'lık vasfının ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Müfessir bazen ahlâka gönderimi sarih olmayan âyetlerin de zımnen ahlâkla ilişkili olduğu kanısına varabilmiştir. Sözgelimi "*Üç kola ayrılmış, (ama) ne gölgelendiren ne de alevden koruyan bir gölgeye gidin*." (el-Mürselat 30-31) âyetleri ele alınabilir. Müfessirin yaklaşımında ifadede yer alan üç kollu gölge *arzu*, *gazap* ve *heva* güçleriyle ilişkilendirilmiştir.

Müfessir önemli gördüğü bazı faziletler ve reziletler konusunda mufassal bir ahlâk kitabından beklenecek açılımı vermekten kaçınmaz. Söz gelimi haset bu reziletlerden birisidir hatta kötü ahlâk deyince aklımıza her ne geliyorsa bunların en kötüsüdür. Bu açıdan müfessir haset üzerinde etraflıca durur ve öncelikle Efendimiz Aleyhisselâmın hasedi yeren ifadelerine yer verir. Allah'ın nimetlerinin en büyük düşmanı, iyiliklerin tüketicisi ve sahibini doğrudan (hesapsız) ateşe sokacak bir rezilet olarak sunulur peygamber lisanıyla. Sonra hasedin mahiyetini tartışır, yer yer onunla karışma ihtimali olan gıptadan farkını açığa çıkarır. Hayırda yarışmanın haset kapsamında olmadığını vurgular. Daha sonra

1040 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 415.
1041 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 114-15.
1042 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 114-15.

haset sebeplerine değinir. Buna göre, kin ve düşmanlık, büyüklenme, yönetme tutkusu, kendini beğenme, (başkaları da elde etmek istediği için makam vb.) hedefini ıskalama korkusu, baş olma tutkusu, iyilik adına ne varsa tekeline alma arzusu olmak üzere hasedin yedi sebebi vardır ki müfessir bunların hasedin açığa çıkmasındaki etkilerine ayrı ayrı değinir. Hasedin nesnesi olarak ahiretin değil de dünyanın öne çıkma nedenine temastan sonra çözüm önerilerine geçer. Buna göre ilim ve amel olarak iki çözümü vardır hasedin. Haset konusunda bilinmesi gerekenleri genel ve özel şeklinde ikiye ayırır ve bu hastalıktan kurtulmak için nelerin bilinmesi gerektiğini açıklar. Sonra pratikte ne tür şeylerin hasedi izale edeceğine temas eder.[1043] Müfessirin hikemî şiirlerden de destek alarak birkaç sayfa boyunca sürdürdüğü açıklamalarında Gazâlî'nin *İhya*'sını takip ettiği anlaşılmaktadır.[1044]

Müfessirin bazen insanın ahlâkiliği bağlamında birtakım alegorilere başvurduğu görülür. Bunlardan birisinde insan bedeni bir memleket gibi düşünülür. Göğüs kale, fuad saray, kalp taht, ruh kral, akıl vezir, arzu gücü (şehvet) şehrin ihtiyaçlarını karşılayan büyük bir görevli, gazap gücü terbiye ve ceza işlerini gören komutan, duyu organları gözcüler, bedenin diğer azaları da işçi, zanaatkâr ve sanatkârladır. Sonra şeytan da bu memleketi ele geçirmeye çalışan otoriter bir kraldır. Heva, hırs ve diğer reziletler onun askerleridir. Ruh akıl vezirini devreye koyduğunda şeytan, karşısına hevayı diker; aklın çağrısı Allah'a hevanın çağrısı şeytanadır. Ruh akla yardımcı olsun diye basireti (el-fitnatü) devreye sokar şeytan da şehveti. Basiret dünya ayıplarının iç yüzünden haberdar eder, şehvet ise dünyanın lezzetlerini çekici gösterir. Sonra ruh mevcut ve mevcut olmayan kusurları tanısın diye basirete destek olması için fikir gücünü gönderir.[1045] Bu sefer şeytan fikrin karşısına gafleti diker. Sonra, acelecilik güzeli çirkin, çirkini güzel göstereceği için ruh, gafletin karşına hilm ve sebatı çıkarır. Fakat şeytan boş durmaz o da hemen bunların karşına aceleyi ve hızı çıkarır. Ve böylece insanın kalp ve göğsünü harp sahası seçen savaş iki ordu arasında sürüp gider. Ayrıca kale hüviyetindeki göğsün düşmandan kendisini koruyan hendekleri vardır etrafında. Bu hendekler dünyaya karşı rağbetsizliktir (zühd). Surları da vardır onun. Bu surlar ise ahireti arzulamaktır. Hendekler ne kadar büyük, surlar ne kadar mukavim olursa şeytan ve askerleri çaresiz kalmaya ve bozguna mahkûm olurlar. Aksi taktirde şeytan ve kibir, heva, kendini beğenme (ucb), cimrilik, Allah'a kötü zan besleme, nemime, gıybet vb. reziletlerden oluşan ordusu şehre girerler. Bu durumda kral muhasara altına alınmış ve işler sarpa sarmış demektir.[1046]

1043 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 363-366.

1044 Konuyu *İhyâ* üzerinden takip etmek için bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3: 186-200. Müfessirin sabır konusundaki detaylı açıklamalarının ardında da *İhyâ* vardır. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 441-442; Gazâlî, *İhya*, 4: 61-80. Elbette bir önemli bir ahlâk düşünürü olan Gazâlî'nin katkısı anılan iki konuyla sınırlı değildir. Müfessir pek çok konuda Gazâlî'yi referans alır. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 73; 1: 143; 1: 160; 1: 263; 1: 441; 3: 119; 3: 350; 4: 366; 5: 108; 5: 548 vd.

1045 Zaten müfessire göre bir saatlik tefekkürün bir senelik ibadetten üstün olmasının anlamı da burada aranmalıdır.

1046 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 534-535. Müfessirin bu benzetmeyi neredeyse aynı ile Râzî'den aldığı görülmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 22: 4-41.

İnsan, hayatın akışı içerisinde varoluşsal meselelerine duyarsız kalabilmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi bu onun fıtratı gereğidir. Bu açıdan insanın yetkinlik sürecinin sürekli yenilenme ve öğrenmeye muhtaç olduğu düşünülmüştür. Meseleye Kur'ân açısından bakılacak olursa, insanların uyarılmasında temelde tebşir/terğîb (müjdeleme) ve inzar/terhîb (korkutma) olmak üzere iki yol takip ettiği görülür.[1047] Bunun insan psikolojisi açısından ne anlama geldiği üzerinde duran müfessir "*İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi*…" (el-Bakara 2/213) âyetinde peygamberlerin öncelikle müjdeciler olduklarının haber verilmesi bağlamında şunları söyler:

> Çünkü müjde bedenin korunması gibidir. Uyarı ise hastalığın ortadan kaldırılmasına benzer yahut ilki vücudun gıda ile sağlam tutulması gibiyken ikincisi ilaç almaya benzer dolayısıyla teşvik etmek, müjdelemek asıl iken uyarı tali bir şeydir.[1048]

Temelde bu vazifeyi yerine getiren peygamberler insanlara iyi olanı öğretmede en yetkili kimseler olarak görülmüştür. Zaten ahlâki yetkinliklerin bir örnek üzerinden kazanılması da ahlâk felsefesinde daima önem atfedilmiş bir konudur. Bu örneklik ilişkisi peygamberler arasında dahi mevcuttur. Nitekim Kur'ân'da Hz. Peygamber'in güzel ahlâkının geçmiş peygamberlerin örnekliğiyle ilişkisine dikkat çekilmiştir. Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakub, Hz. Nuh, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman, Hz. Eyyûb, Hz. Yusuf, Hz. Mûsâ, Hz. Harun, Hz. Zekeriyya, Hz. Yahya, Hz. İsa, Hz. İlyas, Hz. İsmail, Hz. Elyasa ve Hz. Lut gibi pek çok peygamberin adının verildiği pasajların ardından Efendimiz Aleyhisselâma hitaben "*İşte, o peygamberler, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed!) Sen de onların tuttuğu yola uy*…." (el-En'âm 6/90) buyurulması, seni onların ahlâklarına, hayat hikayelerine vâkıf kıldık sen onların en yetkinini en güzel olanını seç, anlamındadır yani bağlam ahlâktır ve anılan peygamberlerde dağınık hâlde bulunan ahlâki vasıflar toplu hâlde Hz. Peygamber'de bulunur müfessire göre.[1049] Bir insanın şahsında daha önce geçmiş ahlâk timsali insanların faziletlerinin hepsinin toplanmış olması o şahsı ahlâki bir ilke hâline getireceği için Kur'ân onun ahlâkını "*Sen en yüce bir ahlâk üzeresin*" (Kalem 68/4) diye övmüştür. Nîsâbûrî'ye göre bunun anlamı "Hiçbir insanın ondan daha güzel bir ahlâk seviyesine varamayacak" oluşudur.[1050] Anlaşıldığı kadarıyla ahlâk denilen şeyin Hz. Peygamber'in şahsında kâmilen tahakkuk ettiği ve böylece kıyamete kadar insanlara erdemli bir hayatın yaşanma imkânını göstermeye devam edeceği düşünülmüştür. Zaten Kur'ân'da zaman zaman kabalık ve hoyratlıklarıyla anılan bedevilerin bu hamlıkları da nebevî terbiyeden nasipsiz olmalarıyla ilişkilendirilmiştir. Müfessir, bedevilerin küfürde ve nifakta çetin oluşlarını izah meyanında onların vahşilere benzediğini dillendirir. Çünkü insandaki güzelliklerin açığa çıkması şehrin imkânlarıyladır.

1047 Bk. Hatice Görmez, *Kur'ân-ı Kerîm'in ikili anlatım üslubu bağlamında tergib ve terhib*, İstanbul: KURAMER, 2017.

1048 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 587.

1049 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 4.

1050 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 335.

Sabah akşam nübüvvet nuruyla, onun öğüt ve adabıyla şereflenmiş birisi, kırsalda bir terbiye edicinin, bir yöneticinin eğitiminden geçmeksizin gönlünce yaşayan birisiyle nasıl bir tutulabilir?[1051] Bu ifadelerin, ahlâkta olumlu örneklerin hayat hikâyelerine vâkıf olmanın, yetkinliklerini gerçekleştirmiş insanları yakından tanımanın, iyi insanların var olduğu topluluklar içinde yaşamanın kişinin övgüye konu ahlâka sahip olmasında kayıtsız kalınamayacak ehemmiyetine dikkat çektiği değerlendirilebilir.

Ahlâk anlayışında ahiret inancının önemli bir yeri olduğu düşünülmüştür. Babanzâde'nin (1872-1934) de belirttiği üzere geniş halk kitlelerinin ahlâki bir hayat yaşamasını ancak öte dünya fikrine imana çağıran din temin edebilmiştir. Ahlâk ilkelerinin en büyük bekçi ve koruyucusu mutlak güç ve kudret sahibi olan Allah Teâlânın ahiret gününde kullarına ödül yahut da ceza vereceğine dair kuvvetli iman olmuştur.[1052] Bu, dini ahlâkın ısrarla peşinden gitme gereği hissettiği bir kabul olarak öne çıkar. Müfessir de yeri geldikçe bu önemi açığa çıkarma gayretinde olmuştur. Yukarıda temas edildiği gibi faziletlerin tahsilinde ilkin zor da gelse meleke hâline gelinceye kadar olumlu bir fiilin sürekli tekrarı gereklidir. Henüz alışkanlık kazanılmadığından bu tekrarlar bazen insan için zor olabilir. Bu zorluğun aşılmasında, ileride elde edilecek büyük kazançların olduğu fikri insan için süreci kolaylaştıran bir unsur olduğundan bahsedilebilir. Bu açıdan pek çok klasik ahlâk felsefesi gibi Nîsâbûrî'nin yaklaşımının teleolojik olduğu görülür. Nitekim müfessir için, yaptıklarına karşın kişinin ahirette olumlu bir netice devşireceğini bilmesi çok güçlü bir motivasyon kaynağıdır. İnkârcı, yaptığı fiilini bir *menfaate* bağlayamadığı için tabiatı o işi yapmaya, velev az bir vakit olsun, katlanamaz iş ona zor gelir. İnanan cennet yurdunda konaklamak ve elim azaptan kurtulmak gibi en yüce faydaları elde edeceğinden vakitlerini ibadete kolayca harcayabilir. Cennet ve cehennem inancı da insanın ahlâki hayatı açısından önemli bir güdüleyici olarak düşünülür. Nîsâbûrî'nin ahlâk anlayışında ahiret ahlâk ilişkisi her zaman gözetilmiştir. Ona göre Cennet ahlâklı olmanın ödülü, cehennem ahlâksızlığın cezasıdır: Arzular cehennem tuzağıdır. Onun yedi arzuya karşın yedi derekesi vardır, bu arzular; cinsel arzu, hayvanî eğilimler, mal hırsı, makam ve gösteriş sevgisi, güzelliğe tutkunluk, yönetme istenci gibi nefse hoş gelen şeylerdir. Buna mukabil cennet de sekiz katmanlı bir yapıdır, her derece belli bir erdemle ilişkilidir: takva, kadere rıza, sabır, doğruluk, Allah'a boyun eğmek (kunut), infak, seherlerde istiğfar. Müfessire göre bu erdemler öteye gitmeden daha dünyada sahibine cenneti yaşatır.[1053] Dolayısıyla öte dünyadaki hesap fikri daima insanın yetkinliği bağlamında gündem edilmiş bir meseledir. Dünyadaki krallar cezayı intikam için, öfke sebebiyle, bir zararı defetmek veya bir fayda elde etmek için verebilirler fakat Cenâb-ı Hak ceza vermede bu tür şeylerden müstağnidir. Bunların zikrindeki maksat mükellefleri iyi fiilleri yapmaya kötülerinden kaçmaya teşviktir. Çünkü kullar en yüce mutluluğa (saadet-i uzma) ancak bu sayede

1051 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 520-521.
1052 Babanzade Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Ankara: TDV, 2014, s. 41(6).
1053 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 133.

varabileceklerdir.[1054] Zaten insan öyle bir varlıktır ki ahireti hedeflemek dışında ne yapsa, yaptığı kusurlu olacaktır. İnkârcıların Kur'ân'da müsriflikle anılma nedenlerinden birisi, kalıcı olanı geçici ile değiştirmiş olmalarıdır; çünkü onlar, en şerefli potansiyellerini, bedeni güçlerini ve kıymetli varlıklarını alçak ve değersiz olan için; en hakir şey olan putlar, aslı ve devamı olmayan fani arzular uğruna harcamışlardır.[1055]

Müfessire göre ahirete dair ikrarın dünyada gerçekleşmiş olması çok önemlidir. Çünkü kudsî ve latif olan nefs cevheri bu kesif cismani âleme gönderilmiş ve kendisine cismani aletler (beden ve kabiliyetleri) verilmiştir. Nefsin bu cismani imkânlarla donatılma nedeni ise, onun bu aletlerle yakinî mârifet ve asıl önemi bu dünyadan göçtükten sonra anlaşılacak olan övgüye değer ahlâk elde etmesiydi. İnsan bu yetilerini, ahirete inanmadığı için, geçici hazlar ve kısa süreli mutluluklar uğruna harcar da vaziyeti toparlamadan da ölüm gelirse, sermayesini heder etmiş ve dünya ticaretinden kârsız göçmüş olur. Cenâb-ı Hakk'ın "*Allah'ın huzuruna çıkmayı yalan sayanlar gerçekten ziyana uğramışlardır…*" (el-En'âm 6/31) ifadesi bu kimselerden bahseder.

Ölüm fikrinin de bu meyanda anılmaya değer tarafları vardır. Çünkü ölüm, sonrasında bir hayata çıktığında asıl anlamını kavrar. Ölümün bitiş olduğuna inanılırsa o sade bir yok oluşu temsil eder ve ahlâki hayatın inşasında katkısı güdük kalır. Fakat son değil de bir başlangıç kabul edildiğinde ölüm fikrinden daha ıslah edici bir şey bulmak güç hâle gelir. Bu açıdan Nîsâbûrî'ye göre ölüm düşüncesi kalpte heybeti en şiddetli hâldir, dolayısıyla da caydırıcılığı çok fazladır.[1056]

2. Tasavvufi Ahlâkın Varlık Zemini: Allah-Âlem-İnsan Tasavvurları

Tasavvuf geleneğinde ahlâki yaşam Allah-insan ilişkisine bağlı kabul edilir. Ahlâkiliğin imkânı doğrudan bu ikili ilişkide açığa çıkacak bir mahiyette kabul edildiğinden bu ilişkinin mahiyeti ahlâkiliğin de doğasını tayin eder. Tasavvuftaki insan merkezli bu tasavvur ise zorunlu olarak Tanrı'yı ana konu hâline getirir. Bu açıdan tasavvufun ele aldığı her meselenin ontolojik ve epistemolojik içerikleriyle bu ikili ilişkinin bir uzantısı olarak gündem edildiğinden bahsedilebilir. Özelde Allah-insan genelde ise Allah-âlem ilişkisi olarak bu mesele düşünce ekolleri tarafından kendi paradigmaları doğrultusunda farklı cevaplara konu olmuştur. Kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi metafizik düşünce ekolleri arasında cereyan eden pek çok tartışmanın birlikten çokluğun çıkmasını izah sadedinde ortaya

1054 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 520.
1055 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 568.
1056 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 615.

çıktığını söylemek mümkündür. Bu tartışmaların Nîsâbûrî tarafından tefsire nasıl taşındığına daha yakından bakmak çalışmanın bir sonraki adımını teşkil edecektir.

2.1. Allah Tasavvuru

Her metafizik disiplin kendi Tanrı anlayışı doğrultusunda bu soruna cevap üretmeye çalışmıştır. Kelâm ve felsefe geleneklerinin sıklıkla kullandığı ezelilik-sonradan olma (kıdem-hudûs) ve zorunluluk-olasılık (vücûb-imkân) teorileri Nîsâbûrî'nin de sıklıkla atıf yaptığı teorilerdir. Öte yandan Nîsâbûrî İşrâkî ontolojinin varlığı açıklarken başvurduğu nur (ışık) kavramına da yoğun şekilde yer verir. Bunun dışında Allah-âlem ilişkisini izahta imkân-vücûb teorisi yerine daha ziyade mistik geleneklerde tedavüle sokulduğu anlaşılan *ganî/fakir* (*zengin-yoksul*) kavramları da müfessirin birden çokluğun çıkmasını izah sadedinde atıf yaptığı kavramlar arasındadır.

Müfessire göre vâcibü'l-vücûd, zatı zorunlu olarak varlığını gerektiren, zatıyla olan şeylerin onda yokluğu düşünülemeyen, ezelde ve ebette yokluğu imkânsız olandır.[1057] O, metafizik geleneklerin yürüttüğü tartışmalara rağmen müfessire göre şanına yaraşır isim ve sıfatların sahibidir. Söz gelimi hayat sıfatının mahiyeti düşünüldüğünde varlığı zorunlu olanın bu sıfatı taşımaya her varlıktan öncelikli olduğu anlaşılır. Çünkü varlığı zorunlu olanın tüm kemal sıfatlarıyla ve mümkün varlıkların en yetkin biçimde kendisinden meydana gelmesiyle (sudûr) vasıflanmış olması gerekir.[1058] Varlığı imkânsız olanın (müstehil) her şeye güç yetirenle (Kadir) herhangi bir ilişkisi yoktur, zatı gereği zorunlu olanın da bu kudretin sahibiyle (zaten kendisi olduğu için) bir kadir-makdur ilişkisi kurması söz konusu değildir. Fakat bunun dışındaki varlıkların tamamı mümkün varlıklar olarak, yokluklarında kendilerini yoklukta tutmakla, varlıklarında onların varlıklarını devam ettirmekle Kadir-i mutlak olanla zorunlu bir ilişki içerisindedir. Mümkün varlık her iki durumda da Kadir'in kudretine muhtaçtır ve bu muhtaçlık bir kereye mahsus değildir. Bu varlıklar zamandan en küçük bir anda dahi Kadir'in kendisi hakkındaki etkisinden müstağni kalamazlar.[1059]

Yukarıda da ifade edildiği gibi varlığı zorunlu olmak (vücûb) müfessirin yakın durduğu varlık anlayışında müstağnilikle beraber düşünülmüştür. Bu açıdan Nîsâbûrî, vâcibi istiğna anlamında kullanırken fakriyeti mümkün varlıkların bir vasfı olarak sunar.[1060] İmkân-vücûb yerine bu kavram çiftinin öne çıkarılması fakirin zengine muhtaçlığı gibi yoksul kabul edilen mümkün varlıkların da her daim gerçek zengine yani vâcibü'l-vücuda muhtaçlığı fikrini daha belirgin kılmaya matuftur. Nîsâbûrî'nin dediği gibi "Bu eksikli varlıkları" dolayısıyla, Cenâb-ı Hak dışındaki her şey ihtiyaçlarını

1057 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 68.
1058 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 69.
1059 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 178.
1060 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 103.

gidermeye uğraşmak durumundadır.[1061] Öte yandan âlemin muhtaçlığı fikri onu olmuş bitmiş bir yaratım olarak görmeye de mâni olur. Âlem, varlığı sürekli yenilenmek suretiyle varlığını devam ettirir. Sûfîler "Sürekli yaratma", "Yaratmanın yenilenmesi" gibi ifadelerle bu anlayışa dikkat çekerler ve bu söylemleriyle Allah ile âlem arasındaki irtibatın ilk yaratmayla sınırlı olmadığını, bunun sürekli yenilenen bir ilişki olduğunu göz önünde tutmak isterler. Bu tutumlarındaki maksatları da mümkün yani yoksul âlemin, varlığını devam ettirmek için *Zengin*'e muhtaçlığını vurgulamaktır. Sûfîlerin tabiattaki her bir şeyde Cenâb-ı Hakk'ın varlığına delil arama arzularını da bu düşüncenin bir uzantısı olarak okumak mümkün görünür. Bu açıdan sûfîler İslâm düşünce geleneğinde Tanrı'yı kanıtlama adına söylenenlerden çok uzaklaşmasalar da onların kanıtlamalarına farklı anlamlar yüklemiş görünürler.[1062]

Kemalpaşazade'nin, *Risale fi'l-fakr*'ında haber verdiğine göre birtakım kimseler meful bir kere var olduğunda artık faile ihtiyacı kalmaz hatta fail ortadan kalksa bile meful varlığını sürdürebilir, şeklinde bir iddia ortaya atmışlardır.[1063] Hatta bu kimseler anılan görüşlerinin bir uzantısı olarak Allah Teâlânın ortadan kalkması mümkün olsaydı âlemin yine de varlığını sürdürebileceğini onun yokluğunun âleme bir zarar vermeyeceğini de iddia etmişlerdir. Oysa risalenin adından da anlaşılacağı üzere Kemalpaşazade, zatı gereği mümkünün varlık kazandığında, kendisine varlık verenle zorunlu ilişkisini sürdürür. Bu, mümkün varlığı bağımlı kılan bir durumdur ve özündeki imkân değişmedikçe de bağımlılığı sürer. Dolayısı ile özü gereği mümkün yani bağımlı olan âlemin herhangi bir zamanda Allah Teâlâdan bağımsız olması düşünülmez.[1064] Sühreverdî'nin (el-Maktûl) yaptığı tanıma göre müstağnî, hiçbir kemali başkasına dayanmayandır. Fakir/muhtaç ise zatı veya herhangi bir kemali başkasına dayanandır" şeklindeki ifadelerini [1065] değerlendiren Şehrezûrî, "Mutlak zenginliğin anlamı varlığın zorunluluğuna döner, mutlak fakirliğin anlamı ise varlığın mümkünlüğüne döner" [1066] şeklindeki ifadeleriyle aslında bu kavram çiftlerinin nihaî kertede aynı anlama gelecek şekilde kullanıldıklarını gösterir. Nîsâbûrî'nin de dahil olduğu bu sûfî tavırda, imkân ve vücûb gibi İslâm filozoflarının

---

1061 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 103. İmkân ve hudûsün yerine fakriyet ve yokluk terimlerini yerleştirmesi tasavvufun kendi ontolojisi açısından oldukça anlamlı bir tavırdır. Çünkü sûfînin nihaî hedefini ancak idrakinde derinleştiği bu yokluk sayesinde gerçekleştirebileceği düşünülür. İbnü'l-Arabi düşüncesinde bu fakriyet olgusu Tanrı ile âlem veya insan arasındaki tek farklı nitelik olarak öne çıkar. Ebû Yezid Bestami'den aktarılan bir pasaj bu anlama vurgu yapar. O, Allah'a "Rabbim sana nasıl ulaşırım?" diye sorduğunda Allah Teâlâ kendisine "Bana ait olmayan özelliklerle bana ulaşabilirsin." der. Bk. Ekrem Demirli, *Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Alfa, 2017, s. 221-223.

1062 Ekrem Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 225.226.

1063 Anlaşıldığı kadarıyla Kemalpaşazade'nin bu eleştirisi İbn Sînâ'ya dayanmaktadır. Filozof, *el-İşarat ve't-Tenbihat*'ın beşinci namatının girişinde, yaratma (sun') ve benzersiz yaratma (ibda') konusu işlerken açıklamalarına bu iddiaya cevap vererek başlar. Bk. İbn Sînâ, *el-İşarat*, s. 476-478.

1064 Kemalpaşazade, *Risâle fi't-Tevfîki beyne'l-Hadîseyn fi'l-Fakr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 3682, s. 105b.

1065 Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş el-Maktûl, *Hikmetü'l-işrâk: İşrak Felsefesi*, çev. Eyüp Bekir Yazıcı-Ubeydullah Sami, İstanbul: TYEKB, 2014, s. 302.

1066 Şihabüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk şerhi*, şrh. Şemseddîn Şehrezûrî, trc. Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe, 2021, s. 249.

kavramsallaştırmaları kullanılsa da kavramların içeriği sûfî tasavvurun kabulleriyle dikkatlice dönüştürülmüş kendi maksatlarını daha iyi yansıttığını düşündükleri kavramları tedavüle sokmuşlardır.

Müfessire göre tevhid, varlıkta yetkinlik (kemal) ilkesiyle izah edilebilir. Buna göre birlik (vahdet) kemal sıfatıdır. Cenâb-ı Hakk bunu akıllara öylesine yerleştirmiştir ki herhangi bir iş yapan kişi işini tek başına tamamlama imkânı bulursa bu işi asla iki kişiyle yapmayı tercih etmez. Ortaklığın ve iş birliğinin kaçınılmaz olduğu durumlardaysa en basit ve kolay olanıyla yetinir; sayının artışı da ancak ihtiyaç miktarınca olur. Müfessire göre, devleti yönetmekten hane idare etmeye işler hep bu esasa dayanılır, ama müfessir bu söylediklerinin fail (müessir) açısından olduğunun altını çizer. Meseleye yaratılmış varlıklar (eser) açısından bakıldığında onun, (ilkin) hakiki basite dayandığı ve sadece muhtaçlık yönü olduğu şüphe götürmezdir müfessire göre. Bunun daha ötesine (daha karmaşık yani bileşik maddeye) dayanacak olsa bu ölçüde muhtaçlığı da artacaktır. Buradan anlaşılmaktadır ki noksanlık ihtiyaç cihetlerinin azlığı ve çokluğuna bağlıdır. Akıllar, nefsler, felekler, unsurlar ve bunlardan meydana gelen canlı ve cansızlar (mevalid) gibi mümkün varlıklar silsilesinin başı tek bir varlığa dayanıyorsa, bu varlıkların muhtaçlık yönleri çok sayıda ilkeye dayanıyor oldukları durumdan daha azdır, bu kesin bir hükümdür.[1067] Müfessir varlığın tek bir ilkeye dayanması gerektiği söylemini bu önerme üzerinden ispat ettiğini düşünmektedir. Zira Cenâb-ı Hakk "*Eğer çok sayıda tanrı olsaydı, bu zincirin başında da çokluk olurdu, bu da muhtaçlık ve eksikliğin artmasına yol açardı*…" (el-Enbiyâ 21/22) ifadesinin de beyan ettiği üzere, mümkün varlıklardan bu eksikliği gidermeyi murat etmiştir. Müfessire göre, âyette yer alan lev/şâyet edatı enne anlamındadır yani anlam şöyledir: Bu noksanlık ve bozulma, Allah'tan başka ilâhların varlığı durumunda -aralarında Allah'ın da olduğu kabul edilsin yahut edilmesin fark etmez- kaçınılmazdır. Varlık için böylesi bir bozukluk ve eksikliği kabul etmek ise aklı başında bir kimseye yaraşmaz.[1068]

Nîsâbûrî, İşrâkî ontolojinin terimlerini sıklıkla tefsirine taşır. Bu anlatılardan birisinde varlık aydınlık yokluk ise karanlık olarak tasavvur edilir. Bu açıdan Cenâb-ı Hakk'ın örnekli (halk) ve örneksiz (ibda') yaratımını, karanlığın izalesi yani nur (ışık) olarak sunar. Donuk cisimler, bitkiler ve hayvanlardan meydana gelen halk âleminin iyilikleri (hayr) sıkıntılarıyla (afat) beraberdir. Bunlardan donuk cisimler ruhani güçlerden yoksun oldukları için *nura en uzak* varlık sınıfını teşkil eder. Varlık mertebesinin bir üst kademesinde uzunluk, genişlik ve derinlik olmak üzere üç cihette gelişen bitkiler bulunur. Daha üstte ise gazap, arzu, iç ve dış idrak güçleriyle hayvanlar (canlı) vardır. Hayvanî nefsin güçleri insani nefsi emir âlemine yükselmekten alıkoyar. İnsan nefsi bu piramidin tepesinde bulunur. İnsan iç ve dış idrak yetilerinde diğer hayvan türleriyle ortaksa da sahip olduğu insani nefsin akletme potansiyeli ile bu

1067 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 14.
1068 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 14.

canlılardan ayrışır. Buna göre o heyûlânî, meleke, fiilî ve müstefâd olarak isimlendirilen akla sahiptir. İlk seviyedeki hayûlânî akıl kaynağının dışına taşabilmek için eğitim ve terbiyeye fazlasıyla muhtaçtır. Meleke hâlindeki akıl, aklın bedihî bilgilere sahip olarak bunlar sayesinde bilgi edinebildiği (kesbî bilgiler) safhasına karşılık gelir. Bu merhale aklın bozuk inanç ve ahlâktan korunmaya en fazla muhtaç olduğu seviyedir. Bundan sonra ise meleke hâlinde akıl ve müstefâd akıl vardır. İnsan kendinde saklı bu yetkinlikleri açığa çıkardığı zaman, varlığa medar olan makul âleme benzer hâline gelir. Bu sayede ibadetlerin yöneldiği gerçek kaynağı (mabud) bilir ve O'nu (daha fazla) tanımaya ve O'na (daha fazla) kulluğa (ibadet) yönelir. Aynı zamanda da O'nun sıfatlarıyla sıfatlandığı, ahlâkıyla ahlâklandığı bir neticedir bu.[1069] Bu nefs tasavvuruna göre kemalin gerçek sahibine yani en yetkin varlık düzeyine öykünerek ona benzeme (tahalluk billah) mücadelesi vermesi aynı zamanda insan için bir varoluş mücadelesidir. Zira varlığın aydınlık yokluğun karanlık kabul edildiği bu anlayışta insanın saklı yetkinliklerini açığa çıkaramaması onun hiç var olmamasına eş değer bir netice doğuracaktır.

Nîsâbûrî yetkinleşen nefsin makullerle benzeşmesi fikri ile İbn Sînâcı nefs tasavvuruna yakın dursa da varlığı nurla yokluğu karanlıkla açıklarken İşrâkî ontolojiye daha yakındır.[1070] Zaten yukarıdaki değerlendirmelerinin sonunda Aristo'nun Eflatun için kullandığı "O ya ilâhîleşmiş bir insandı (insanun teellehe) yahut insanlaşmış bir ilâh (ilâhun teennese)." [1071] şeklindeki bir ifadesine yer verir. Hatırlanacağı üzere "teellüh" terimi İşrâkî felsefenin en merkezî terimlerinden birisi olarak Sühreverdî tarafından türsel araştırma yapan burhana mukabil riyâzet ve mücâhedeyle ruhun arındırılarak nurun kaynağına yaklaşması ve böylece müşâhedeye ehil hâle gelerek akıl yürütmeyle elde ettiği bilgilerin müşahhas hâlde temaşasını ifade etmek üzere kullanılıyordu. Çünkü İşrâkîliğin yaygın tavrına göre nazar ve istidlâl yöntemi hakikat araştırmasında yetersizdir. Bu yetersizlik en temelde akıl yürütmelerin soyut varlıkları müşâhede imkânı ver(e)memesinden kaynaklanır. İnsanın bedenden soyutlanıp akli ve nurani âleme yükselmesini ve ilâhîleşmesini (teellüh) ancak riyâzet ve mücâhede yöntemi temin edebilir. Bu açıdan (i) Hem teellüh hem de bahs hakikat araştırmasında kullanılabilir yöntemlerdir, (ii) teellüh bahsten üstündür , (iii) Her iki yöntemin birleştirilmesi hakikatin en yetkin bilgisine ulaşma imkânı verir. Bu yönüyle İşrâkîlik, diğer sûfî yaklaşımlardan ayrılır ve mücâhede ile istidlâl

1069 Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 605.

1070 İşrak geleneğinde Sühreverdî'nin kendisi ve çağdaşı takipçileri birinci, Şehrezurî ikinci, İbni Kemmune üçüncü ve Kutbuddîn Şîrâzî'nin dördüncü halkayı oluşturduğu göz önünde bulundurulursa (bk. Şihabüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrak*, Mütercimin önsözü, s. 14-15) Nîsâbûrî'nin İşrâkîmeşrep (Sühreverdî'nin sıkı takipçisi anlamında "işrâkî" nitelemesi belki de çok az insan için kullanılabileceği için İşrâkîmeşrep) bir hocasının varlığı İşrâkî düşünceye yer yer yaklaşan izahlarının bir açıklaması olabilir.

1071 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 605.

yöntemlerini bir arada ele alan bir anlayış geliştirerek, artık İşrâkîlik adıyla anılacak bir yöntem teklif eder.[1072]

Nîsâbûrî, *Mişkat*'ta Gazâlî'nin de ilk İşrâkî filozofların[1073] görüşüne meylettiğine kanidir. Meşhur Nur Âyetinin tefsirinde kendisinden uzunca bir iktibasta bulunur. Malum olduğu üzere bu eserinde Gazâlî, nurun en temel anlamı itibariyle zahir olan ve zuhura sebep olan şeklinde anlaşılabileceğini söyler. Bu açıdan yaptığı sınıflandırmada da göz-basiret, nebi-Kur'ân, Cebrâil-Ruhü'l-Kuds ve Allah-En yetkin nur hiyerarşik bir düzen olduğundan bahseder.[1074] Bu varlık tasavvuruna göre Allah Teâlâ bizatihi zahirdir ve başka şeylerin zuhuru da kendisiyledir. O'nun "*Göklerin ve yerin nuru*" olmasının anlamı budur. Zamansız olarak zatı gereği zorunlu olan olduğu için O'nun zuhurunun dışında ne bir zuhur vardır ne de O'nun izharının dışında bir izhar.[1075] Yani varlıkta en yetkin görünürlük düzeyine Cenâb-ı Hak sahiptir. Bu sahiplik diğer varlıklar için ontolojik bir ilke olduğu için onun dışında her şey görünürlüğünü yani varlığını bu nur kaynağından almıştır. Bu aynı zamanda varlıkların ona olan yakınlık ve uzaklıklarına göre varlıktan pay aldığı ve böylece yetkinlik düzeylerinin tayin edildiği bir varlık tasavvurunun kabul edildiği anlamına gelir. Söz konusu nuru idrak edecek olan, varlığın manevi kabiliyeti olduğu için bu kabiliyetten yoksunluğuna göre varlıklar nur kaynağının en uzağından başlayarak bu mertebedeki yerlerini alırlar.[1076]

Nîsâbûrî'nin yukarıdaki görüşleri İslâm düşünce geleneğindeki yeri açısından tartışılmaya değerdir. Müfessir metnini büyük ölçüde Râzî üzerine inşa ettiğinden ve belki de bir tefsir metni için gerekli de gördüğünden kelâmcı yöntemi tefsirinde sıklıkla kullansa da yukarıda birkaç paragraf boyunca

---

1072 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 8-9. Ayrıca bk. Ömer Türker, "İşrâkîlik Ekolü", *İslâm Düşüncesinde Teoriler 1 -Metafizik-*, haz. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe, 2021, 1: 118-142.

1073 İlginçtir Sühreverdî, Gazâlî'nin nurla ilgili görüşlerinden istifade etmesine rağmen ona atıfta bulunmaz. Öte yandan o, Meşşâî gelenekten yetişme bir düşünür olarak Gazâlî'nin *Tehafüt*'teki eleştirilerinden haberdardı. Hatta çağdaş bir araştırmacıya göre Gazâlî'nin bu eleştirileri *Hikmetü'l-İşrâk*'taki bazı yaklaşımları doğrudan yönlendirmiş görünür. Bk. Şihabüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk şerhi*, s. 11-15 (Mütercimin önsözü). Sühreverdî, kendi felsefesinin kurucusu olarak Hermes'e atıfta bulunur. Ona göre bu hikmetin peygamber-hakîm Hermes'ten beri her nesilde taşıyıcıları vardır. Hintliler, Çinliler, Mısırlılar ve Persler'e ulaşmıştır. Yunanlara özelikle de Platon ve Aristo'ya ulaşımı Asklepius, Pisagor ve Empledokles aracılığıyla olmuştur. Pisagorcu gelenek, bir taraftan Hint ve Çin bilgeliğinin taşıyıcısı iken diğer taraftan Mısır simyacılığını da tevarüs etmiştir. Bu açıdan Sühreverdî kendisini İşrâkî ekolün kurucusu değil kökeni eski Mısır ve İran'a uzanan Hermes'in bir devamı olarak taktim ederken öte yandan Antik Yunan Felsefe geleneğinin de ihya edicisi olarak görür. Sühreverdî; Asklepius, Empedokles, Sokrat, Eflâtun ve Aristo gibi filozoflarla Zunnun el-Mısrî ve Tüsterî gibi sûfîleri bu geleneğin temsilcileri arasında zikreder. O, bu geleneğe eklemlenmede sadece Yunani kaynağa değil Zerdüşt'ten gelen Farisi bir kaynağa da işaret eder. Bu kaynakta Mani'nin ilhadından uzak Câmasb, Ferşavuş, Büzürgmihr, Keyhüsrev gibi Fars kökenli hakimler, doğulu bilgeler ve Ebû Yezid el-Bestamî, Hallac ve Harakanî gibi sûfîler vardır. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 74; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 95-112; Eşref Altaş, "Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 31, s. 37-38.

1074 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 193-194.

1075 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 67.

1076 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 605.

savunduğu fikirlerden anlaşıldığı kadarıyla bazen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflarla bazen de Sühreverdî gibi İşrâkî düşünürlerle örtüşen fikirlere sahiptir. Müfessir kelâmcı zaviyeden konuştuğunda yoktan yaratmayı savunduğu açıkça belli olan ifadeler kullanır ve ayrıntısını paylaştığı klasik sudur kozmolojisini filozof taslaklarına (mütefelsife) nispet ederek eleştirir.[1077] Fakat bazı pasajlarında kullandığı ifadeler modifiye edilmiş bir suduru savunduğunu akla getirir. Mesela yaratılış aşamasında önce var edilenlerin sonrakilerin varlık kazanmasındaki aracı rolünden ve aralarındaki illet malul ilişkisinden bahsettiği satırlar buna örnek olmaya elverişli görünür.[1078] Yine Cebrâil Aleyhisselâmı, Allah Teâlâdan nurun diğer melekler ve insanlara dağıtılmak üzere indiği ilk mertebe olarak gösterdiği pasajlarla[1079] Hz. Peygamber'i metafizik ilke olarak gösterdiği pasajlar sudur düşüncesini akla getiren güçlü imalar taşır. Ama Nîsâbûrî'nin sudur teorisine en yakın olduğu yerlerden birisi aklın yetkinleştiğinde varlığa medar olan makuller âlemine benzeyeceğini söylediği ifadeleridir. Hatırlanacağı üzere varlığın meydana gelişini açıklamak üzere İslâm filozoflarınca da benimsenen sudur teorisinde Allah Teâlâ hemen altındaki ilk varlığın doğrudan sebebiyken, diğer varlıkların aracı sebebidir. Bu açıdan teori, varlık bakımından üsteki mevcutların alttakilerin aracı metafiziksel sebebi olduğu bir varlık zinciri inşa eder. Böylece sudur iki yönlü bir mahiyet kazanır: (i) Anlamların yukarıdan inişi (nüzûl) (ii) İnen anlamları yüklenen varlıkların daha yetkin benzerlerine duydukları arzu sebebiyle yükselişleri (uruc). Bu yükseliş, ay altı âlemin zirvesi olduğu düşünülen insan için bir tekâmül yolculuğu olarak hemen üstünde bulunan tanrısal ilkelere benzeme (teellüh) fikrini içkindir.[1080] Öte yandan Nîsâbûrî'nin de büyük ölçüde sahiplendiği anlaşılan İşrâkî kozmoloji de büyük ölçüde sudurun iç mantığıyla biçimlendirilmiştir. Sühreverdî'nin yaratma teorisi Fârâbî ve İbn Sînâ da görüldüğü üzere Allah Teâlânın ilk ilke yahut zorunlu varlık olarak kavramsallaştırması yerine O'nu nurların nuru olarak adlandırır ve ondan yayılarak aşağı inen şeylerin de nurdan ibaret olduğunu savunur. İşrâkî kozmolojide yeni varlık türlerinin oluşumu en kâmil nurdan kademeli bir azalmanın sonucudur. Bu aynı zamanda varlıkların nur kaynağına olan yakınlık ve uzaklıklarına göre bu ontolojik sistemdeki yerlerinin belirlenmesi anlamına da gelir.[1081]

Varlığın mahiyeti bağlamında klasik İslâm metafiziğinde dile getirilen fikirlerden birisi de "Varlığın hayr yokluğun şer olması" ilkesidir. Bu ilkeye göre eşyanın ilm-i ezelide taayyun ettiği şekliyle varlık kisvesine bürünmesi hayr olarak kabul edilmektedir. Ezeli ilimde var olduğu hâlde evren hiç var edilmeyebilir miydi yahut bu var ediş kullar için en elverişli koşulları oluşturmak zorunda mıdır gibi

1077 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 596.
1078 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 595.
1079 Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 356.
1080 İbrahim Halil Üçer, "Sudur Teorisi", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler 1 -Metafizik-*, İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2021, 1: 389.
1081 İbrahim Halil Üçer, "Sudur Teorisi", s. 418.

sorular İslâm düşünce geleneğinde farklı cevaplara konu olmuştur. Kadir-i Mutlak Tanrı tasavvurlarıyla kelâm ekolleri herhangi bir anlamın Tanrı için illet olamayacağını savunurlar çünkü aksi bir durum yoksa illet malulünü zorunlu kılar ve Tanrı için aksi bir durum tasavvur edilemeyeceği için Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak üzere başvurulacak illet-malul ilişkisi yoktan yaratma fikrini savunulamaz kılar. İslâm filozofları ise ilâhî sıfatları atıl bırakmama kaygısıyla evrenin ezeliliği fikrini savunmuşlardır. Öte yandan Mu'tezile'nin kahir ekseriyetine göre Allah dilemeseydi evreni var etmeyebilirdi ama madem ki diledi kullar için en uygun olanı var etmekle yükümlüdür.[1082] Anılan ilke de Nîsâbûrî tarafından çeşitli vesilelerle tefsire taşınmıştır.[1083]

İşrâk kökenli bu ontolojide varlık nur yokluk karanlıktır, yetkinlikler nur, alçak vasıflar karanlıktır. Eğer bir yetkinliğin izi sürülecek olsa her kemalatın Cenâb-ı Hakk'a vardığı görülür. O yetkinliği aşılamaz olandır, nurların nurudur. Aynı şekilde varlık incelenecek olsa varlığını başkasından alan mümkün her bir varlık, varlığı zorunlu olana dayanmak zorundadır; bu açıdan da o yine nurların nurudur.[1084] Cenâb-ı Hakk'ın görülememe sebebi de nur metafiziği kapsamında izah edilir. Buna göre zuhurunun şiddeti, nurunun aşırı göz alıcı olması (işrâk) açıkça görülememe sebebidir.[1085] Bilgi de netice de varlık âleminin bir parçası olarak nurla irtibatı üzerinden açıklanır. Müfessire göre aslında her türden yetkinlik bir nurdur ve en yetkin nur (ekmelü'l-envâr) Cenâb-ı Hakk'ı tanımaktır.[1086] Nurların nuruna yakınlığı dolayısıyla metafizik âlem nurlar ve gerçekliğin bilgisini kendisinde saklı bulunduran bir âlem olarak güneşe, ruh ise bu âlemden nurunu alan aya benzetilmiştir. [1087] Güneşin nesneleri izhar ederek görünür kılması gibi varlıktaki ilim-ahlâk vb. yeterlilikler de bu nur sayesinde açığa çıkar. Nasıl ki ayna gelen ışığı yansıtma potansiyeline sahip olduğu hâlde bizatihi bu ışığı çekme gücüne sahip değilse hariçteki varlıklar da nur karşısında böyledir. Bu kabul ışığa kavuşmayı ilâhî bir lütuf görmeyi gerektirir. Bu açıdan dünya ve ahiretteki üstünlüklerin kulların (salt) çabalarına bağlı bir şey olmadığı düşünülür. Nîsâbûrî'nin bu konudaki ifadeleri şöyle özetlenebilir: İnsanların faziletteki farklılıkları kabul edebildikleri nur ışımalarının yoğunluğuna göredir yani onların tercih ve çabaları miktarınca değil, Allah Teâlânın bahşetmesiyledir. Zaten söz konusu nur karşısında insanların nasipleri ezelde hükme bağlanmış bir konudur. Hz. Peygamber bu durumu şu ifadeleri ile anlatmıştır: "Allah yarattıklarını karanlık içerisinde yarattı sonra üzerlerine nurunu serpiştirdi, kime bu nurdan isabet ettiyse hidâyet

---

1082 Bk. Ömer Türker, *Allah'ın Hikmetinden Sual Olur mu: İlahi Fiillerin Sebepliliği Sorunu*, s. 13-14.

1083 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 95; 1: 406; 3: 328.

1084 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 194.

1085 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 194. Bu tasavvur aynı zamanda İşrâki tanım teorisinde de karşılık bulan bir anlayıştır. Sühreverdî'nin "varlıkta tanımlanmaya ve açıklamaya ihtiyacı olmayan şey apaçıktır (zahir). Nurdan daha apaçık bir şey olmadığına göre tanımlanmaya ışıktan daha müstağni bir şey de yoktur." şeklindeki ifadesinde yer verdiği apaçıklıktan kastın Şehrezûrî, kendisi apaçık görünür olduğu gibi başkasını da apaçık kılma olduğunu söyler. Bk. Şihabüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk şerhi*, s. 248.

1086 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 254.

1087 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 401.

buldu, nurun rastlamadıkları ise sapkınlıkta kaldı." Öte yandan farklılık nurun mahiyetiyle ilgili değildir, yaratılışta nuru kabule mahâl olan karanlığın istidadındadır. Derecelerdeki üstünlük nurun istila kuvvetine bağlı bir hadisedir. "…*Allah içinizden (gerçekten) iman etmiş olanları ve ilim sahibi olanları yüksek derecelere çıkarsın*." (el-Müdele 58/11) âyetinde belirtildiği gibi dereceler ilme göredir. İlim ise vahdaniyet nurundan yayılan bir ışıktır, ilim arttıkça mertebeler artar. Ve böylece vücut karanlığına tevhit nurlarının baskınlığı ölçüsünce nebilerden başlamak üzere mertebeler çeşitlenir.[1088] Müfessire göre insanın kulluktaki amacı inancını bu seviyeye taşımak olmalıdır. Yoksa sadece dilde kalan inanç münafıklıktan öte anlam taşımaz. Zira müfessire göre tevhidin dört mertebesi vardır: (i) Lisan ile ikrar, (ii) kalple inanmak, (ii) bu inancı delille ispat etmek (imanın gerektirdiği pratikler), (iv) aklına, hiç kimseye muhtaç olmadığı hâlde her şeyin kendisine muhtaç olan (es-Samed) Cenâb-ı Hak dışında hiçbir şey gelmeyecek şekilde mârifet bahrine dalmaktır.[1089]

Nîsâbûrî'nin yukarıdaki cümlesinde "Nebilerden başlamak üzere mertebelerin çeşitleneceğine" dair söylemi; varlık, bilgi ve ahlâk nazariyeleri açısından Hz. Peygamber'in konumuna yaptığı göndermeyle üzerinde durmayı hak eder. Sûfî anlayıştaki *hakîkat-i Muhammediyye* teorisinin en geniş anlamıyla Hz. Peygamber Aleyhisselâmın ontolojik ve epistemolojik ilke kabul edildiği bir anlayışa karşılık geldiğinden bahsedilebilir. Bu teoriye göre Hz. Peygamber ontolojik bir ilkedir çünkü varlığın yaratılma nedeni olarak da gösterilen Allah Teâlânın bilinme arzusunun en yetkin anlamda ancak onunla gerçekleştiği düşünülür. Hakikate dair öğretilerin ancak nübüvvet kandilinden alınabileceğinin kabulü de onu epistemolojik bir ilke hâline getirir.[1090] Yani Hz. Peygamber metafizik ilkelere ulaştıracak uygulamaları bizatihi örnekliği ile vazettiği için tartışılmaz otoritesi yanında şahs-ı manevisinin varlık piramidindeki yeri dolayısıyla da doğrudan metafizik hakikatlere ulaşmanın bir ilkesi olarak düşünülmüştür. Hicri ikinci asırdan itibaren izi sürülebilecek ama nihai formuna İbnü'l Arabi ve takipçileriyle ulaşan bu teoriye göre Hz. Peygamber'in şahsı varlık, bilgi ve ahlâk tasavvurlarının en merkezi konumuna yerleştirilmiştir. Hatta ilk yaratılan varlık olması, nurunun Allah'tan olup her şeyi öncelemesi, diğer varlıkların varlık sebebi olarak sunulması ve benzeri kabuller Hz. Peygamber'in kozmolojik bir ilke hâline getirildiğini göstermektedir. Onun bu konumu sûfî yolculuğun önemli bir ilkesine dönüşerek Hz. Peygamber'in Allah'a giden yolda göz ardı edilemez bir uğrağı temsil ettiği düşünülmüştür ve onun sevgisi Allah Teâlânın sevgisine bir aracı kabul edildiğinden kulun Allah'ta faniliğinden önce Resulde faniliği gerekli görülmüş ve böylece fenafi'r-resul, seyr ü sülûkte bir hedef

1088 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 10.

1089 Nîsâbûrî, *Garâib,* 4: 517.

1090 Bu tasavvur, İbnü'l-Arabici terminolojide Hakikat-i Muhammediyye fikrine yaslanır. Bk. Ekrem Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: 6, sayı: 14 [Mevlânâ Özel Sayısı], s. 359.

olarak belirlenmiştir. [1091] İbnü'l Arabî'nin hakikat-i Muhammedi, nur-i Muhammedi, ruh-i Muhammedi gibi farklı terimlerle dile getirdiği fikre göre Hz. Peygamber, manevi hayatın esası, nebilerin ve velilerin ilimlerini aldıkları kaynaktır. Bütün veli ve nebiler, Hakikat-i Muhammediyye'nin tecelli ettiği aynalar olarak kabul edilmiştir.[1092] Hz. Peygamber, varlık ve bilgiyi kuşatıcı ilk tecelli olmasıyla ilâhî bilginin kaynağı ve vasıtası olduğu gibi bütün peygamberlerin hakikatlerini ve bu hakikatlerin sahip olduğu bilgiyi de kuşatmıştır, bu onun *cevamiü'l-kelim* olmasının bir izahıdır. Diğer peygamberler ve velilerin Hz. Peygamberle ilişkisi bir tür vekalet ilişkisidir. Dolayısıyla insana yüklenen bütün donanım gerçekte Hz. Peygamber'e aittir.[1093]

Nîsâbûrî'nin bazı fikirleri Ekberî geleneğin sahiplendiği bu fikre yakın durduğunu gösterir mahiyettedir.[1094] Hz. Peygamber'i varlığın özü, kâinattaki hareketin gayesi ve hakikatin kaynağı (*Ebü'l-Hakika*), varlığın aslı ve mevcudatın anası olarak tanımlamak suretiyle ona hem ontolojik hem de epistemolojik merkeziyet atfettiği satırlar bu fikri destekler. Müfessir, Hz. Peygamber'in "Allah'ın ilk yarattığı benim ruhumdur." ve "Sen olmasaydın âlemi var etmezdim." şeklindeki rivayetleri de bu anlayışa destek olarak sunar.[1095] Nîsâbûrî Hz. Peygamber'i varlığın hülasası ve insanın hakikate ulaşmadaki en önemli vesilesi olarak ön plana çıkarırken hakikat-i Muhammediyye teorisine yakındır.

Müfessirin şefaat konusundaki yaklaşımı da konuya dair düşüncesini tespite imkân tanır. O, şefaatin varlığı hakkında Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında bilinen ihtilafı ana hatlarıyla aktardıktan sonra, şefaat konusunda filozofların görüşlerini aktarır. Konuyu sunuş biçimine bakılırsa kendisi de filozoflara yakındır. Buna göre varlığı zorunlu olanın feyzi her şeyi kuşatır (amm) ne var ki eksiklik bunu alacak nesnededir (kabil). Feyzi doğrudan ilk kaynağından (vâcibü'l-vücud) kabule elverişli olmayan bir şeyin bu feyzi yine feyiz kaynağından ama varlığı kendini önceleyen başka bir kaynaktan alması mümkündür. Bu şey bu durumda varlığı zorunlu olanla ondan feyzi alacak olan arasında aracı konumundadır. Duyulur âlemde bunun örneği güneştir. Güneş, sadece karşısında duran ve ışığı almaya elverişli nesneleri aydınlatabilir. Mesela bir tavan güneşi karşılayamadığı için güneş ışınlarını alamaz. Fakat zemine saf su dolu bir tas konulacak olsa güneş ışığı bu sudan tavana akseder. İşte ilâhî feyzi doğrudan almaya elverişli olmayan avamın ruhları ile feyiz kaynağı arasında aracılık yapan enbiya ruhlarının konumu budur. Allah

---

1091 Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Alfa, 2020, s. 291-296.

1092 Afifi, Ebü'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâmda Mânevî Hayat,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, s. 272.

1093 Abdürrezzak Tek, "Hakikat-i Muhammediyye Teorisi" ed. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 2: 859.

1094 Nîsâbûrî'nin konuya yaklaşımını incelerken işârî kaynaklarında arasında birincil mevkii işgal eden Necmüddin Daye'nin, gerek *Menaratü's-sairin* gerekse de *Te'vilat*'ında Hakikat-i Muhammedî fikrinin savunuculuğunu yaptığı da gözden uzak tutulmamalıdır. Bk. Mahmut Ay, *Kur'ân Ne Söyler Sufî Ne Anlar*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016, s. 151-154.

1095 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 407; 3: 333; 5: 549.

ile kulları arasında Hz. Peygamber'den daha şerefli bir aracı yoktur.[1096] Müfessir yukarıdaki ifadelerinde temel olarak Allah'ın feyzinin mutlak ve her şeyi kuşatan mahiyetine ama buna karşın bu feyzi alacak varlıkların kendilerinden kaynaklı eksikliğine dikkat çeker. Bu durumda varlıklar ilâhî feyzi kendilerine ulaştıracak bir aracıya ihtiyaç duyarlar. Nîsâbûrî'nin su dolu tas örneğine aracı kavramını somutlaştırmak üzere başvurma nedeni de bu aracı ihtiyacıdır. Metinde geçen feyzi nur olarak almakta hiçbir beis yoktur. Dolayısıyla bu nuru almak aslında varlık almakla eş değerdir. Bu feyze mazhar olmanın anlamı, nuru almaya ehil hâle gelen varlığın kendinde yetkinliği her ne ise onun açığa çıkması yani var olmasıdır. Hakikate dair bilginin kaynağında da bu nurun olduğu hatırlanırsa bu feyze mazhar olmak aynı zamanda gerçeğin bilgisine sahip olmak anlamına da gelecektir. Neticede Nîsâbûrî bu teşbihiyle Hz. Peygamber'i varlık, bilgi ve ahlâk nazariyeleri açısından bir ilke hâline getirmektedir. Varlığın/bilginin/ahlâkın Allah Teâlâdan ama Hz. Peygamber aracılığıyla taştığına dayanan bu fikir birlikten çokluğun nasıl çıktığını izah sadedinde tedavüle sokulan ve İslâm filozoflarının çoğu tarafından da sahiplenildiği görülen sudur teorisinin modifiye edilmiş bir örneği gibidir.

Nur metafiziği Nîsâbûrî'nin düşünce dünyasında hayli belirgin yer tutar. İmanın mahiyetine dair söyledikleri örnekliğe müsaittir. Öncelikle, imanın mahiyetine dair literatürdeki tartışmaları kabaca aktarmayı dener. Burada ana kaynağı Râzî'den yardım alır. Onun dört fırkanın konuya yaklaşımlarını zikrettiği ve Gazâlî'nin de katkılarıyla olgunlaştırdığı tartışmaları Nîsâbûrî ana hatlarıyla alımlar. Daha sonra bu konuda hakikat şudur (et-Tahkiku fi'l-makam) diyerek görüşlerini aktarır. Müfessir öncelikle meselenin varlık düzeylerince farklı mütalaa edilme gereğine işaret eder. Buna göre imanın aynda, hafızada ve ibarede farklı varlık tezahürleri vardır. Her bir varlık için aslolan hariçteki (ayn) varlığıdır, diğer varlık türleri bunun bir uzantısıdır. İmanın hariçteki (ayn) varlığı kişi ile Cenâb-ı Hak arasındaki perdelerin kalkması sebebiyle kalpte açığa çıkan bir nurdan ibarettir ve bu nur da diğer nurlar gibi güçlü ve zayıf olabilir, artıp eksilebilir.[1097] Nitekim âyette "…*O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır*…" (el-Enfâl 8/2) buyrulmuştur. Hicapların kalkması ile çoğalan nur sayesinde iman güçlenir ve nurunu kuşatıcı şekilde yayma imkânı elde eder ve sadr genişleyip (inşirah) eşyanın hakikatine muttali olur, gayblar ve gaybların gaybı tecelli eder. Bu sayede insan her bir şeyi (hakikatteki) yeri ne ise ona göre görür.[1098] Müfessirin bu noktada dile getirdiği ilk husus nübüvvetle ilgilidir, insan bu nur sayesinde ve gönlünün (sadr) genişliği ölçüsünde nebilerin özellikle de icmalen ve tafsilen Hz.

1096 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 281. Nîsâbûrî'nin mensup olduğu tasavvufî varlık anlayışını yansıtan bu ifadeleri aslında kelâm ve tasavvuf geleneği arasındaki temel nazarî farklılaşmanın açığa çıktığı yerlerden birisidir. Çünkü kelâm geleneği Allah ile âlem arasında nübüvvet dışındaki bütün köprüleri atma isteğindedir, Tanrı ile âlem arasında tam bir ayrılığı savunur. Bu noktada kelâmi tavrın ayrılığı ispata ve ittisali çürütmeye dönük olduğundan bahsedilebilir. Bk. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 232-233.

1097 Nîsâbûrî'nin bu yaklaşımlarıyla imanın tahsilinde nazar ve müşâhedeyi teklif eden ve baskın tavrı itibarıyla imanın artıp eksilmeyeceğini söyleyen Sünnî kelâm geleneğinden ayrıldığı görülmektedir.

1098 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 143.

Peygamber Aleyhisselâm hakkında söylediklerinin doğru olduğunu tasdik eder, kalbinde emrolunduğu şeyleri yapmaya vesile, mahzurlu olan şeylere karşı ise sakınca bulur. Böyle olunca da mârifet nuruna bir de faziletli ahlâkın ve takdire şayan huyların (melekât) nuru eklenir, nitekim "…*Onların nurları önlerinden ve sağlarından aydınlatır, gider*…" (et-Tahrim 66/8) ve "…*Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir*…" (en-Nur 24/35) gibi âyetler buna şahittir. İmanın zihindeki varlığı inanan kimsenin bu nuru gözlemlemesi ve tetkik etmesi; lafzi varlığı ise Şari'in dini bir terminoloji olarak vazettiği "Allah'tan başka ilâh yoktur ve Hz. Muhammed O'nun resulüdür." sözüne şahitlik etmesidir.[1099] Anılan nur olmaksızın bu sözleri telaffuz eden, kana kana içmeksizin tatlı sulardan bahseden bir susuzun durumuna düşer.[1100]

Aslında Nîsâbûrî'nin bu tür yaklaşımları hakikat araştırmasında nazar ve istidlali yahut mükâşefe ve müşâhedeyi teklif eden farklı düşünce geleneklerince sahiplenilen tutumlarının bazen bir arada ama çok kere de mistik tarafın tercih edildiği bir seçki içerisinde sunulur. Şeriatın bildirmesi dışarıda tutulacak olursa müfessire göre insana bakan yönüyle hakikat araştırması temelde iki yöntem üzere icra edilir: (i) Nazar ve istidlâl. Bu yöntem akıl sahiplerinin kullandığı ve neticesi imanı elde etmek olan bir yoldur. (ii) Müşâhede ve mükâşefe.[1101] Bu da kalp sahiplerinin kullandığı ve neticesinde yakin ve müşâhede (el-iyân) elde edecekleri yoldur. [1102] Bu ikincil yol tasavvufun metafizik bir disiplin olarak teşekkülünden sonra daha güçlü bir şekilde savunulabilir olmuştur. Nazar ve istidlâl kelâm ve felsefe gelenekleri tarafından kullanılan ve aslında Nîsâbûrî tarafından da sıklıkla başvurulan bir yöntemdir. Ama o söz gelimi haberi sıfatlarda çekinmeden müşâhede yönteminin daha güçlü bir yorum aracı olarak devreye sokulmasını teklif edebilmiştir.

Kur'ân'da Allah Teâlâya nispet edilen sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği, İslâm düşünce geleneğinde uzun tartışmalara konu olmuştur. Nîsâbûrî yerleşik kelâm geleneğinin izinden giderek, yücelik, yükseklik vb. sıfatların Allah Teâlâya nispetinin yukarıda mekân tutmak şeklinde değerlendirilemeyeceğini, mekânla böyle bir ilişkinin O'nun için muhâl olduğunu söyler. Çünkü bir mekânda olmak hacme ve miktara sahip olmak demektir ki bu da cisimlerde olduğu gibi bölünmeyi ve parçalanmayı gerektirir. Müfessire göre bu ifadelerle; (i) Diğer varlıklardan çok yüce olan konumunun vurgulandığı düşünülebilir. (ii) Bu tür isimlendirmeler dini metinlerde geçtiği için (li-izni'ş-şer'i) kullanılabilir, manası Allah Teâlâya havale edilebilir. (iii) Bunların manasını anlamak için mükâşefe ve

---

1099 Müfessirin yukarıdaki pasajlarda imanın yazıdaki (fi'l-ibare) varlığından buradaki ifadesinde ise lisandaki (fi'l-lafz) varlığından bahsetmesi bunların ikisini beraber mütalaa ettiği şeklinde değerlendirilebilir.

1100 Bu elbette ki işin hakikatinde böyledir. Fakat kişinin kalbinde saklı olan iman ancak bunu ikrar ettiğinde bilinebileceği için onun dünyada iman ve küfür hükümlerine tabi olması açısından bu ikrarını dile getirmesi bir zorunluluktur. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 143.

1101 Burada sonuç zikredildiği hâlde sebep kastedilmiş gibidir, çünkü mükâşefe sûfî terminolojide riyâzet ve mücâhede yöntemi neticesinde ulaşılan manevi bilginin adı olarak kullanılır.

1102 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 363.

yakin türü bilgilerden yardım alınabilir.[1103] Müfessirin teklif ettiği üçüncü madde aralarında en dikkat çekenidir. Diğer iki yöntem selef ve kelâm yöntemi olarak zaten hanidir kullanılıyordu. Müfessir bu yaklaşımıyla beyan geleneğinin te'vil metoduyla selefin tefviz tavrına alternatif bir yorum yöntemi teklif etmektedir. Bu zaviyeden yaptığı yorumlar tabiatıyla, mesela yukarıda kelâmcıları referans alarak yaptığı yorumlardan farklılaşır. Allah'ın yakınlığının mahiyetine dair söz açtığında mekânsal algılamayı reddeden kelâmcıların görüşlerine yine yer verir, bunlar büsbütün gözden çıkarılası değildir müfessir için. Hatta bir mekâna yaklaşmanın Cenâb-ı Hak için muhâl olduğunu izah ederken kelâmcıların, atom teorisinden[1104] hayli istifade eder. Ama bu açıklamalardan sonra *tahkik ehli* dediği bazı kimselerin görüşlerine yer verir. Buna göre, mümkün varlıkların mahiyetlerinin varlıklarıyla birleşmesi Allah Teâlânın var etmesiyledir. Bu durumda Allah Teâlâ varlık ve mahiyetin arasına girmiş ve böylece her mümkün varlığın mahiyetine bu mahiyetin varlığından daha yakın olmuş olur. Hatta her bir şeyin mahiyetinin her ne ise ancak o olması Allah Teâlânın var etmesiyledir. Cevher O'nunla cevher, siyah onunla siyah, akıl onunla akıl, nefs onunla nefs oldu. Dolayısıyla Yaratıcı her bir mahiyete bu mahiyetlerin kendilerinden de daha yakındır. Bu açıklamalarla kelâmcı teoriye alternatif arayan Nîsâbûrî kendi açıklamalarını şöyle dillendirir: Bir mekâna yakın olmak mekâna ihtiyaç duymayı zorunlu olarak gerektirmez. Şayet mekâna ihtiyaç duyanın bölünebilir (yani madde) olduğu kabul edilse bile her mekâna yaklaşanın bölüneceğini söylemek imkânsızdır... Âlemde nurların nuru tarafından kuşatılmamış, tasallut altına alınmamış ve bu nurun ona kendisinden daha yakın olmadığı tek bir atom olsun yoktur. Üstelik bu yakınlık sadece ilim cihetiyle olmadığı gibi yaratma ve icat manasında da değildir. Açıklamalarını buraya kadar sürdürebilen Nîsâbûrî, ötesinde cahillerin çirkinliklerine muhatap olmak tehlikesi olduğunu söyleyerek sözlerine son verir.[1105]

Dönem ilmiyesinin gündemindeki teolojik tartışmalar çok kere müfessirin de zihnini meşgul eden tartışmalar olarak tefsire taşınır. Aslında bir tefsirin muhtevası dilbilimden rivayete, kelâmdan fıkha analiz edilecek olsa müfessirin yaşadığı dönemde ilim çevrelerinde tartışma konusu edilen meselelerin de bir dökümüne ulaşılabilir. Dönemsel bazda yapılacak mukayeselerle de daha geniş ölçekte meydana gelen değişimlerin izi sürülebilir. Teoloji konusunda örnek bir tartışma olarak "*O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir*..." (el-En'âm 6/61) ifadesi ele alınacak olursa, ifade hakkında ilk dönem müfessirleri ile Râzî ve sonrasının basit bir mukayesesi bile müfessirlerin zihin dünyalarındaki fikri mesailin tefsir yazıcılığını nasıl da domine ettiğini gösterir. İlk dönem tefsirleri zikredilen ifadeyle ilgili kabaca şu açıklamalara yer verirler: O kulları üzerine hükümrandır, onları yönetimi altında bulundurur,

---

1103 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 72.

1104 Cevher-i ferd (atom) teorisinin Allah'ın ilim ve kudreti meyanındaki tartışmalar çerçevesinde gündeme alınan bir teori olduğu hatırlanmalıdır. Bu konuda bir değerlendirme için. Bk. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* s. 236-238.

1105 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 506-507.

yaptıklarını bir hikmete gör yapar, kullarından haberdardır.[1106] Yarattıklarına hâkim ve kudretiyle onlardan üstün, onların (müşrikler) putları tarafından aciz ve zelil kılınmış değildir,[1107] onlara yardım etmeye onlardan zararı def etmeye güç yetirendir.[1108] Hiçbir şeyin kendisini acze düşüremediği, aksine güç ve kudretinin her şey üzerine cari olduğu, her şeyin emrine amade olduğu[1109] başkasını arzusuna ulaşmaktan engelleyen, kulların işlerini tek başına düzenleyen bütün mahlukatı taht-ı tasarrufunda bulunmaya mecbur eden Zat'tır.[1110] Fakat Râzî meseleyi çok farklı bir çerçevede mütalaa eğilimindedir. Buna göre beden dört unsurun bileşiminden meydana gelmiştir. Bu tabiatlar birbirlerinden farklı, birbirlerini iten uzak özelliklerdedir. Bunların bir bünyede bir araya gelmeleri bir zorlayıcının zorlaması ile olmak zorundadır. İbn Sînâ *el-İşârât*'ında bunu yapanın insani nefs olduğunu söylemekle hata etmiştir. Çünkü nefsin bedenle ilişkisi mizacın oluşumundan, beden sıvılarının bir dengede karar kılmasından sonradır. Dolayısıyla bu unsurları bir arada bulunmaya zorlayan, bu birleşmeden önce vardır ve bu birleşimin meydana gelmesinden önce var olan, bunun meydana gelmesinden sonra var olandan başka bir varlıktır. Dolayısıyla bu unsurları bir araya gelmeye zorlayan Allah Teâlâdan başkası değildir.[1111] Nîsâbûrî, İbn Sînâ atıflarından kaçınsa da meseleden haberdar olarak ve tarafını belli ederek kurar cümlelerini: Bütün mümkün varlıklar varlığı Zorunlu olanın emrine boyun eğerler. Onları yokluktan varlığa getiren de varken yok edecek olan da O'dur. Cenâb-ı Hak ulvî ve süflî varlıklar, zatlar ve sıfatlar, nefsler ve bedenler, beden sıvıları ve unsurları… tüm bu varlıklar üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunur.[1112]

Bu tür tartışmalar maddede içkin doğa fikri bağlamında da tefsirde gündem edilir. Genelde Râzî'nin filozoflarla hesaplaşması bağlamında dile getirdiği hususlar hâliyle Nîsâbûrî'nin de radarındadır. İnsan bedeninde ölümün nasıl gerçekleştiğini izah sadedinde eşyanın doğasının onda etkin olduğunu, tabiatında meydana gelen bir dizi değişim sebebiyle ölümün gerçekleştiğini savunan filozoflara karşı Râzî, tabiatın bilgisiz ve kudretsiz olduğunu hariçte değişim meydana getirebilecek kabiliyette olmadığını, bunu ancak Cenâb-ı Hakk'ın yarattığını söyleyerek karşı çıkar. Fakat Nîsâbûrî tabiat fikrine doğrudan karşı çıkmaz, evet ona göre de cisimlerde meydana gelen değişmenin zorunlu illeti olarak doğa fikrini kabul etmek küfür ve cehalettir ne var ki maddede içkin güç ve tabiat fikrini inkâr da insafa sığmaz. Maddedeki doğa daha yukarıdaki ilke ve illetlerin altında kabul edilmek şartıyla etkin olabilir.

1106 Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil*, 1: 553; İbn Ebî Hatim, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, 4: 1270; Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahrü'l-ulum*, y.y.: y.y., t.y., 1: 438; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, 2: 98.

1107 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 9: 288.

1108 Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, thk.: Ahmed Vanlıoğlu; müracaa: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006, 5: 86.

1109 Vâhidî, Ebü'l- Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fi tefsiri'l-Kitabi'l-aziz*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dımaşk/Beyrut: ed-Dârü'ş-Şâmiye/Dârü'l-Kalem, 1415, s. 347.

1110 Begavî, *Mealimü't-Tenzil*, 3: 133.

1111 Râzî, *Mefâtîh*, 13: 14.

1112 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 94.

Ama maddedeki bu değişim sebeplerin sebebine, ilkelerin ilkesine referansla açıklanmak zorundadır.[1113] Anlaşıldığı kadarıyla müfessir, tabiatçı bir anlayışla maddenin kendinde içkin doğa tarafından belirlendiğini iddia eden filozofların görüşüne uzaktır ama o aynı zamanda tabiat teorisini doğrudan reddeden Râzî'ye de katılmamaktadır. Ölümün nasıl meydana geldiği konusundaki izahı bu meselede nerede durduğunu görmeye imkân verir. Buna göre her bir cismani gücün etkisi sonlu olduğu için bedeni ayakta tabii vücut sıcaklığı (el-hararatü'l-gariziyye) nihayetinde dağılanın yerine yenisini koymaktan aciz kalır ve ecel Cenâb-ı Hakk'ın takdiriyle meydana gelir.[1114] Maddenin oluş ve bozuluşunda, bağımsız bir ilke olarak doğa fikri Nîsâbûrî tarafından açıkça şirk kabul edilir.[1115] Ona göre her bir oluş mutlaka ilk sebebi nazara alarak açıklanmalıdır.[1116] Hikmetli bakış bütün sebepleri aşarak ilk sebebi görmeyi gerektirir.[1117]

Öte yandan İslâm düşünce tarihindeki pek çok tartışma Kadir-i Mutlak ve Kadir-i Muhtar bir Allah tasavvurunun âlemle özellikle de sorumlu bir varlık olarak insanla kurduğu ilişkiye dairdir. Bu açıdan ilâhî sıfat ve fiiller karşısında insanın durumu çeşitli yönlerden tartışmalara konu olmuştur. Bu çalışma doğrudan *Garâib* metninin teolojik örgüsünü betimlemeyi hedeflemediği için ayrıntıya girmek sınırları zorlarsa da ahlâkla ilişkin bir iki konuya temas faydasız değildir.

2.1.1. Allah Teâlânın İradesi ile İnsanın İyiliği Arasındaki İlişki: Salah-Aslah

Bilindiği üzere Allah Teâlânın insanla ilişkisi bağlamında gündeme gelen tartışmalardan birisi de literatüre salah-aslah olarak geçmiş tartışmadır. Allah'ın fiillerinde yarattıklarına dönük bir faydanın bulunması gerektiği ve kulları için en iyisini (aslah) yapmanın Allah için bir zorunluluk (vâcip) olduğunu öne süren bir düşünce olarak salah-aslah, İslâm düşünce tarihinde daha ziyade Mu'tezile âlimlerince savunulmuş bir teoridir.[1118] Bu teorinin şiddetli münekkitleri Eş'arîlerdir. Eş'arî doktrinleri savunmasıyla bilinen Râzî'nin, tefsirinde bu mesele özelinde muhalifleriyle tartıştığı pek çok pasaj bulmak olağandır.[1119] Nîsâbûrî'nin konuya yaklaşımı düşünce dünyasının genel çizgisi açısından hayli dikkat çekicidir. Allah'ın hikmete göre iş yaptığı konusunda ekoller arasında aksi bir düşünce zaten yaygınlık kazanmamıştır. Peki hikmet nedir? Nîsâbûrî'nin daha tanımlarken hikmetle ilişkilendirdiği terimler aslında sonra söyleyeceklerinin işaretini verir. Müfessire göre hikmet, şeyleri kendi yerlerine

1113 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 284.
1114 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 284.
1115 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 360.
1116 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 130.
1117 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 48.
1118 Bk. Konuyla ilgili tartışmanın genel çerçevesi için bk. Hulusi Arslan, "Salah-Aslah Teorisi", ed. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 3: 1219-1236.
1119 Örnek olarak bk. Râzî, *Mefâtîh*, 3: 475; 3: 493; 10: 156; 25:29 vd.

en doğru (el-asveb) ve en uygun (el-aslah) biçimde yerleştirmektir.[1120] O, bu tanımıyla, kullar için en iyi ve güzelini yapması Allah'a bir zorunluluk değilse bile hikmetinin gereğidir,[1121] diyen Mâtürîdîlere yaklaşırsa da aslında onlarla da aynı yerde durmaz. Mu'tezilîler ve Eş'arîler arasındaki tartışmanın ekseni kulları için en faydalı olanı (aslah) yaratmanın Allah için bir zorunluluk olup olmadığı konusudur. Bu bahsi tartıştığı pasajların birinde Eş'arî kanattan olduğu anlaşılan şöyle bir itiraza yer verir müfessir: Eğer aslah Allah için zorunlu kabul edilecek olursa kulların hayrına olan bu işler nimet olarak anılmayı hak etmez çünkü zorunlu (vâcip) olan bir şeyin ifası nimet bahşetme (in'âm) olarak isimlendirilemez. Müfessire göre bu itiraz yersizdir, taraflar arasındaki tartışma lafzidir. Çünkü ona göre Cenâb-ı Hakk'ın fiilleri aslahı gözetmek durumundadır (lâ-budde en-yasdura anhu), bunun aksi O'nun kemal ve hikmetiyle bağdaşmaz. Bunu kabul ettikten sonra dileyen dilediği şekilde isimlendirme yapabilir müfessire göre.[1122]

Yukarıdaki söylemiyle Nîsâbûrî Mu'tezile'ye hayli yakın dursa da onların kötülüklerin yaratımını Allah'a değil kula isnat etme fikirlerine katılmaz. Hatırlanacağı üzere Mu'tezile âlimleri kulların yararına olmayan, en azından böyle değerlendirilen, fiillerin varlığı karşısında aslah fikrini tutarlıca savunabilmek adına bu fiilleri kullara nispetle problemi çözmeyi denediler. Nîsâbûrî ise aslah fikrini savunmakla birlikte yeryüzünde olan biten ne varsa her şeyin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığı fikrinde ısrarcıdır. Kudretin sınırlandırılması düşünülemez, mülkünde dilediği gibi davrandığı (keyfe mâ-yeşâ) *Garâib*'de defaatle dile getirdiği bir husustur.[1123] İyi ve kötü her şeyi Allah Teâlâ yaratıyorsa bu, kötülüğün de ona nispeti problemini gündeme getirecektir. Bu sorunun çözümünde müfessir, bir taraftan ilâhî adalet ve hikmetin mahiyetini açığa çıkarmaya çalışırken öte yandan ezeli bilginin tüm zamanları kuşatıcılığını ön plana çıkarır. Ona göre âlemde meydana gelen şeylerden kötülük gibi algılananlar olabilirse de bunlar işin zahirine takılmaktan kaynaklı eksik bir bakıştır. Baba çocuğuna merhamet ettiği sanısıyla çocuğunu terbiye etmeyi ihmal ederse hakikatte ona zulmetmiş olur. Zira ebeveynin terbiye edemediği çocukları hayat terbiye eder. Aksine şekilde kangren elin kesilmesi yahut bir sanat öğrenmesi veya şerefli bir vasfı kazanması için çocuğun hırpalanması gerekebilir. Âlemde meydana gelen hadiseler de tıpkı böyledir, sıkıntılar, belalar hakikatte rahmet ve nimettir. Gerek "…*Hakkınızda hayırlı olduğu hâlde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu hâlde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz bilmezsiniz.*" (el-Bakara 2/216) ifadesine gerekse Mûsâ-Hızır

1120 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 672.

1121 Hatırlanacağı üzere hikmet merkezli bir Tanrı tasavvuru, Mâtürîdîlerin varlık ve bilgi tasavvurlarında hayli merkezîdir. Bu yaklaşımlarıyla onlar, Mu'tezile'nin Allah Teâlâya zorunluluk atfetmesine (vücûb alellah) ve aslah fikrine karşı çıkarlarken öte yandan Eş'arîlerin, dilediği her şeyi yapan Kadir-i mutlak Tanrı tasavvurunu da eleştirmişlerdir. Bk. Hülya Alper, "Mâtürîdîlik Ekolü", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 1: 102.

1122 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 112.

1123 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 419; 2: 321; 2:330; 2: 375; 5: 93; 5: 112.

kıssasının açıkça işlediğine göre yaptığını yerli yerince ve hakikate muvafık yapan Zat (el-Hâkimü'l-muhakkık), işleri zahire göre değil hakikate göre düzenler. Az bir kötülük için çokça hayırdan vazgeçmek fazlasıyla kötüdür.[1124] Bu son ifade Nîsâbûrî'nin bu konudaki en büyük dayanaklarından birisi olarak, bazen İbn Sînâ'ya da nispetle, sıklıkla kullandığı bir argümandır, buna göre "Az bir kötülük için çokça hayrın terkinde pek çok şer vardır." [1125] Burada temel sorun insanın sınırlı bakışıyla acele karar vermesinde ve olaylara olumsuz anlam yüklemesindedir müfessire göre. Allah Teâlâ ise Mûsâ-Hızır kıssasında iyice gösterdiği gibi kulların o an için görmekte zorlandıklarından kötülük olarak değerlendikleri hadiselerde nice hayırlar var etmiştir. Bu, müfessire göre aslında insan bilgisi ile ezeli bilgi arasındaki ayrımın farkına varmamaktan kaynaklı bir problem olduğu için bu noktayı biraz daha belirginleştirmek ister. Buna göre, Allah'ın bilgisi etkin bir bilgi oysa kulların bilgisi edilgen bir bilgidir. İlahi bilgi sebeplerin ve sonuçların bilgisine sahip olduğu gibi sonradan meydana gelen şeylerin nasıl ve neyden meydana geldiğinin bilgisini de kuşatır. Bu bilgi mahiyeti itibarıyla ilklerin (el-mebâdi) ve sonların (gayât) bilgisine sahiptir. Kulların bilgisi ise tasavvurları tersyüz edip başlangıçları son yahut sonları başlangıç zannedebileceği gibi yararını (el-mesalihu) zarar (el-mefasidü), zararını da yarar zannedebilir. [1126] Aynı ifadeleri değerlendirirken Râzî de insana dair bilgi eksikliğini, nefsinin kusurlarını bilmemekle ilişkili görüyordu.[1127] Anlaşıldığı kadarıyla bu bilgi eksikliğinin mahiyeti her iki müfessir tarafından insan bilgisinin sınırlı, edilgen ve daima yanılmaya müsait oluşuyla ilişkilendirilirken Allah Teâlânın bilgisi kusursuz, etkin, tüm zaman ve mekânı kuşatan bir bilgi olarak düşünülmüştür. İlahi emirlerin insan hoşlanmasa bile yerine getirilmeye değer oluşunun sebebi de budur; çünkü ilâhî teklif daima insanın fayda (hayr) ve menfaatine muvafıktır. İlahi emirler söz konusu olduğunda bunun aksi düşünülemez. Bu açıdan Râzî ve Nîsâbûrî'ye göre "Allah bilir, siz bilemezsiniz ifadesi" her şeyden önce insana ilâhî bilginin en yetkin bilgi olarak kendi bilgisinin üstünde bir bilgi olduğunu haber verir yani insan bilgisi ile Allah Teâlânın bilgisi arasındaki epistemolojik bir hiyerarşi vardır. Bu ise ilâhî emir ve yasakların insan tabiatı hoş karşılasın yahut kerih görsün fark etmez, eksiksiz uygulanma gereğini ortaya koyar.[1128] Benzeri ifadelere melekler Hz. Adem'in yaratılışı bağlamında bazı şeyleri problem ettiklerinde de yer verilir. Buna göre melekler yaratma hadisesini işittiklerinde "*Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz Seni överek yüceltiyor ve Seni devamlı takdis ediyoruz*" dediklerinde Allah Teâlâ kendilerine "*Muhakkak Ben sizin bilmediklerinizi de bilirim.*" (el-Bakara 2/30) şeklinde cevap vermişti. Bu ifade ile müfessire göre Allah Teâlâ meleklere aslında şöyle demiş olmaktadır: "Ben onun yaratılmasındaki faydaları (mesalih) biliyorum hâlbuki sizler

1124 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 98.
1125 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 98; 2: 217; 2: 321; 5: 323; 6: 486.
1126 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 594.
1127 Râzî, *Mefâtîh*, 6: 386.
1128 Râzî, *Mefâtîh*, 6: 386.

bilmiyorsunuz. Genel olarak bunu bilmeniz ayrıntıya girmekten sizi uzak tutmalıdır. Çünkü her bir olayda ayrı ayrı bu yön size kapalı olsa bile Ben'im yaptığım her şey bir hikmet ve maslahattır."[1129]

Yukarıda zikredildiği gibi, anılan sorun çerçevesinde müfessirin vurguladığı husus adalet ve hikmettir. "*Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şâhitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir*." (Âl-i İmrân 3/18) âyetindeki "adaletle şahitlik" kısmı itikadî mezhepler arasında bazı gerilim noktalarına temas ettiği için tefsir literatürüne taşınan tartışmalar yaşanmıştır.[1130] Nîsâbûrî'nin Allah'ın adaleti konusunu doğrudan ezeli bilgi ve kudretle bağlantılı olarak ve bunun tevhit inancı ile irtibatını kurarak ele aldığı görülür. Müfessirin yaklaşımına göre varlığı zorunlu olanın mutlak varlığa, eksiksiz ilme, geneli kuşatıcı bir lütfa (el-feyzü'l-amm), tam bir hikmete, kuşatıcı merhamete sahip olması ayrıca herhangi bir şekilde bölünmeye uğramaması, herhangi şekilde bir şeye ihtiyaç duymaması, fiillerinde, hükümlerinde, ilâhî isim ve sıfatlarında asla eksikliğe ve nakze konu olmaması gerekir. Sağlıklı çalışan bir akıl durumu böyle olan bir Zatın adaleti, eşitlik ilkesini, genelde ve özelde *aslahı* gözeteceğini bilir. Mükellef, Cenâb-ı Hakk'ın fiillerinin adaletin dışına çıktığına yahut zulme ve çirkinliğe benzediğine dair bir düşünceye kapılacak olursa, bunu kendi anlayışındaki eksikliğe, başlangıçlar ve sonlar arasındaki ilişkiyle sebeplerle sonuçlar arasındaki bağlantıyı yeterince kuşatamadığına vermelidir. İnsanlara verilen güzellik, çirkinlik, zenginlik, fakirlik, sağlık, hastalık, uzun ömür, erken ölüm, lezzet, elem gibi dünyevi nimetlerde ve ilim, cehalet, zekilik, aptallık, hidâyet, sapkınlık, gibi uhrevi nimetlerde insanlar çok farklı durumdaysalar da bunların hepsi adalettir, yerli yerincedir. Çünkü insan ve hatta melekler Allah'ın ilmindeki ayrıntıyı bilmeye elverişli yaratılmamıştır. Bu konulara girmek[1131] kendini ilgilendirmeyen dahası bilgisini aşan konulara girmek anlamına gelir. Genel olarak şunu bilmenin dışında ona menfaat sağlayacak bir şey yoktur:

> Mülkünün tek sahibi ve otoritesi Allah Teâlâdır; bunda O'nunla çekişebilecek, zıtlaşabilecek, O'nun mülkünde yargısını bozabilecek hiçbir kimse yoktur. Her şey O'nun kaza ve kaderine bağlıdır. Yaptığı her bir şey, fiillerinin tamamı, ancak kendisinin ayrıntısına vâkıf olabileceği birer hikmet ve maslahattır. Dilediğini yapar, arzu ettiğince hükmeder. İşte sapasağlam din ve dosdoğru yol budur.[1132] Bundan ayrılmak boşuna tartışmaktır ve bu tartışmayı sürdürmek hezeyandır. Allah Teâlâya yaptıklarında zulüm nispet eden

1129 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 220-221.

1130 Râzî, bu âyetten hareketle, Zemahşerî'nin mezhebi taassup sergileyerek âyette İslâm'ın *el-Adl ve't-tevhid* (Mu'tezile) demek olduğuna dair iddialarına şiddetle karşı çıkar. Zemahşerî, ruyeti kabul edenlerle cebr görüşünü kabul edenlerin bu dinden olamayacağını söylemesi Râzî'yi hayli kızdırmış görünür. İlmin kokusunu dahi almamış bir zatın böyle konulara girmesini zavallılık olarak niteler. Bu konular Mu'tezile babalarının bile yetersiz kaldığı konular iken ilmi kıt bu garibanın bu meselelerde söz söylemesi, kendisini aşan konulara dalmasından başka bir şey değildir. Râzî'ye göre Mu'tezile'nin ru'yet konusunda ikna edici delilleri zaten yoktur. Cebre gelince, Allah'ın cüziyyatı bildiğini ve Allah'ın ilmini cehle döndürmeyeceğini kabul eden cebri kabul etmek durumunda kalacaktır. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 7: 170. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 343-346.

1131 Burada üstü kapalı şekilde Zemahşerî'ye gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Hatırlanacak olursa ilgili âyetin tefsirinde Râzî, Zemahşerî'yi bilip bilmeden üstüne vazife olmayan konulara dalmakla itham ediyor ve haddini aştığını söylüyordu.

1132 Nîsâbûrî'nin bu ifadelerinde de *el-adl ve't-tevhid*'in İslâm olduğunu söyleyen Zemahşerî'ye bir tariz sezilir.

başkasına değil kendine zulmetmiş olur. Çünkü henüz kendi bilgisizliğinin ve eksikliğinin farkında değilken kalkıp tüm gizlilikleri bilene, ezelden ebede tümel ve tikel her şeyin bilgisine vâkıf olana haksızlık isnat etmektedir. Varlıktaki herhangi bir şey için itikadınca hayır-şer değerlendirmesinde bulunan, *kendince bu şeyler hakkında güzel-çirkin hükümleri veren* O'nun irade ve dilemesinin dışına çıkmıştır. Çünkü bu kimse tevhit iddiasından sonra bu tavrıyla O'nun dışında bir kadir yahut O'nun dışında bir yaratıcı kabul etmiştir. Oysa ki O'nun dışında bir yaratıcı yoktur. Vahdaniyet iddiası ancak yukarıdaki inanç içselleştirildiğinde mümkün olacak mahiyettedir.[1133]

Biraz daha sûfî bakış açısıyla yaptığı bir yorumda şöyle der müfessir: "Bu konuda hakikat şudur: Zulüm (adaletin zıddına olarak) bir şeyi olması gereken yere koymamaktır. Lütuf ve kahr kemal sıfatların zorunlu olanlarından ise her bir sıfatın nesnesinde açığa çıkması (zuhur), bir şeyi olması gereken yere koymak demektir, zulüm değildir.[1134] Yani Cenâb-ı Hakk'ın kahır sıfatları varsa -ki vardır- bunların varlık âleminde mazharlarının bulunması zorunludur; aksi, bu sıfatların atıllığı yani Cenâb-ı Hakk'ın işlevsiz kalması anlamına gelir.[1135]

2.1.2. Ezeli Bilgi Karşısında Kulların Tercihleri: Kader

Ezeli ve mutlak bilginin insanla ilişkisinin kesiştiği noktalardan birisi de kulların fiilleri konusudur. Nîsâbûrî yukarıda da gösterildiği üzere ilâhî yazgıyı sorunsuz kabul eder. Bu yazgı karşısında kulların sorumluluğunu tartıştığı pasajlarda kula sorumluluk alanı açarken Mu'tezile ile Cebriye arasında bir konumda durduğu görülür. Öncelikle kulun bir fiili yapabilme ve terk edebilme kudreti vardır müfessire göre ama bu öyle mutlak bir serbesti olarak da düşünülmemelidir. Çünkü kulun bu tercihinin açığa çıkması bir tercih edicinin varlığına bağlıdır. Eğer bu müreccih kulun kendinde ise teselsül oluşur. Bu açıdan işin Allah Teâlâya varması gerekir. Müfessire göre güçleri, akılları, istek ve ciddiyetleri eşit olduğu hâlde hakikati arayan niceleri arasında hakikat yalnızca bazılarına nasip olur. Bu Cenâb-ı Hakk'ın yardımından başka bir şeyle açıklanamaz.[1136] Yine bir şahsın diğerine ihtiyaç duyduğu zamanlar olur hayatta, uzun zaman gider gelir işi olsun diye, nice sonra bakar ki işi olmuş. İşte bu yardım etme isteğini o zatın kalbine o vakitte koyan da Allah Teâlâdan başkası değildir. Hâl böyle olunca Allah'ın koruması olmadan kimse günahtan kaçamayacağı gibi O'nun yardımı olmadan kimse taat üzere olamaz.[1137] Nîsâbûrî'ye göre her şey Allah'tandır, O'nunladır ve O'na dönüktür, bütün işler sonunda O'na döndürülür. Burada kula düşen ilâhî emirlere imtisaldir yoksa ilâhî yazgıya müdahale imkânı yoktur. Söz gelimi Allah Teâlâ yemeyi ve içmeyi açlık ve susuzluğu gidermenin sebebi olarak tayin

1133 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 127-128.
1134 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 232.
1135 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 158.
1136 Müfessir bu bağlamda nice akıllı adamların ömür boyu tek bir şüpheden kurtulamadan yaşadıklarından bahseder. Allah'ın yardım ve yol göstermesi olmaksızın fikir gemisi sapkınlık dalgalarını aşıp da selamete çıkamaz. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 16.
1137 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 106.

ettiyse insan yer ve içer, kalkıp da "Doyuran da suya kandıran da Allah ise bu sonuçlar onun kudreti meyanında açığa çıkıyorsa yemenin ve içmenin ne anlamı var?" diyemez.[1138] Nîsâbûrî tüm bunları anılan iki ekolün iddialarını geçersiz kılacak argümanlar olarak sunar.[1139] Bu açıklamalara göre kulun yaptıklarının sonucu doğrudan etkilemesi beklenemese bile kul yapması gerekenleri yine de yapmalıdır çünkü sorumluluğu tam da bununla ilgilidir. Bu girişimlerin hepsi netice için bir vasıta teşkil eder. Kul bu noktada kudretini bunlara yöneltip yöneltmediğinden diğer ifadeyle sebeplere sarılıp sarılmadığından sorumlu tutulacaktır. Başka bir bağlamda Mu'tezile ve Cebriye arasındaki tartışmaya temas ettiği satırlarda da bu düşüncesinin izi sürülebilir. Bu tartışmada Cebriye mensupları, kula tercih ve fiil serbestisi verdikleri için Mu'tezile'yi eleştirirken şöyle derler: Gerçekte övgüyü (hamd) en yüce nimet olan iman hak eder, eğer iman kulun fiiliyse o zaman bizim Allah'ı değil kulu övmemiz gerekir. Bu taarruzu şöyle savuşturur müfessir: Evet iman kulun tercihidir (ihtiyar) fakat bu ihtiyar da Allah'a dayandığı için övgüyü hak eden gerçekte Allah Teâlâdır. Mu'tezile mensupları ise, Allah'a hamd gerçek manasına ancak bizim yolumuzda kavuşur çünkü övgüyü gerçekten hak eden, fiillerinde çirkinlik, yargısında zulüm olmayandır; size göre nerede bir kötülük varsa O'nu Tanrı yapmış, hangi hükümde zulüm varsa onu Tanrı hükme bağlamıştır, diyerek Cebriyeyi eleştirirler. Nîsâbûrî bu sefer de bu iddiayı göğüslemeyi dener, şöyle: Kötülük ve zulüm ancak özel bir fiilin bu fiilin nesnesi olmaya elverişli özel mahâlde (el-kabilü'l-mahsus) hâlihazırda olduğundan daha güzel ve kusursuz olabileceği tasavvur edildiğinde sabit olabilir. Ne var ki Cenâb-ı Hak Hakim'dir, Hakim'in icra ettiği fiiller bu özel mahâlle nispetle mümkün en iyi (efdal) şekilde meydana gelmiştir.[1140] Nîsâbûrî'ye göre Allah'ın hikmeti tıpkı doymayı yemeğe ve suya kanmayı içmeye bağladığı gibi sevabı amele, ikabı cürme bağlamıştır. Bazı günahkârları affetmesi ve itaatkarlardan kimisini geri çevirmesi, tıpkı bir insanı yedirmeden doyurup, içirmeden suya kandırmasında olduğu gibi O'nun kudretine nazaran mümkündür. Ama bu durumlar genel geçer tavrın dışında olduğu için kulun kendisine de böylesinin uygulanabilmesini bekleyebileceği durumlar değildir. Bu açıdan kul, yasallığın genel seyri neyse ona uygun davranmakla mükelleftir. Bu çizgiyi fark etmek anacak Allah'ın anlamayı kendileri için kolaylaştırdığı kimseler için olanaklıdır.[1141]

Nîsâbûrî'nin anlayışına göre organların işlediği fiiller kalpteki hâllere bağlıdır ve her bir hâl de ondan önce var olan bir hâlin uzantısı olarak ortaya çıkar. İnsan bu durumu bildiğinde cebri itiraf etmek zorunda kalır. Müfessir sözü Gazâlî'ye bırakır:

> "Ben kendimi fiili yapmak istediğimde yaparken ve yapmak istemediğimde de yapmazken buluyorum; buradan hareketle benim fiillerim benimle meydana gelmektedir, benim dışımda bir nedenle değil, şeklindeki bir itirazı şöyle cevaplar: Tamam, senin kendini böyle bulduğunu kabul edelim fakat sana şunu da

1138 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 17.
1139 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 106.
1140 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 96.
1141 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 149.

soralım: Peki sen kendini, istediğin bir şeyi istemeyi isterken yahut istemediğin bir şeyi istememeyi isterken de buluyor musun? Bu soruya olumlu cevap verebileceğini sanmam, aksi taktirde bu silsile sonsuza kadar uzar gider. Dolayısıyla senin kendi isteklerini isteme şansın olmadığı gibi fiillerin de onları yapmayı istemeyi istemen gibi bir sürecin ardından açığa çıkmazlar. Sen fiillerini özgürce yapan görüntüsünde ama aslında onları yapmaya mecbur olan birisin (innema ente muztarrun fi sureti'l-muhtârîn)."[1142]

Kulların fiillerinin mahiyeti konusunda Râzî çok kere Eş'arî çizgiyi sahiplense de yer yer kafa karışıklığı yaşadığını gösteren ifadeleri mevcuttur. Kalplerin mühürlenmesi bağlamındaki ifadeleri bu tereddüt hâlini izhar eder mahiyettedir. Râzî, "Âlemi yoktan var edinin mülkünde mutlak hüküm sahibi olması zorunludur" ilkesinden hareketle Cebriyenin; "Peygamber gönderilmesindeki hikmet insanların hidâyeti tercih etmesidir" çıkarımından hareketle de Mu'tezile'nin haklı olduğunu söyleyerek, meseleyi çözümsüz (fî hayyizi'l-işkâl) olarak tanımlar. Ancak Nîsâbûrî onun gibi düşünmez, ona göre ilkeler incelenip de öncüller bir araya getirildiğinde mesele gün gibi açığa çıkar, şöyle der: Eğer metafizik ilk ilke (mebdeü'l-küll) mümkünler üzerinde kudret sahibi olmasa ve herhangi bir şey bir aracı sebebiyle yahut aracısız onun ilim ve kudret, etki ve yaratımının dışına çıksa bu durumda her şeyin ilkesi olmaya elverişli olmazdı. Hâl böyle olunca hidâyet-dalalet, iman-küfür, hayr-şer, fayda-zarar gibi karşıt durumların hepsi onun kudret, tesir, ilim ve iradesine dayanır.[1143]

Yukarıda kabaca gösterildiği üzere İslâm düşünce geleneğinde kadim-hâdis, zorunlu-mümkün, zengin-fakir gibi kavramsallaştırmalar temelde Allah ile âlem arasında bir ayrıma işaret eder. Bu açıdan Allah'ın varlığını ispat önemli görünse de Nîsâbûrî'nin ait olduğu geleneğe göre O'nun varlığı öylesine apaçıktır ki onlar kendilerini bu tekellüfe girmekten müstağni görürler. Allah Teâlânın zat, fiil ve sıfatlarına dair *Garâibü'l-Kur'ân*'da ayrıntılı araştırma yürütmek bu çalışmanın sınırlarını aşıyorsa da özellikle isim ve sıfatların âlemle ve özellikle de insanla ilişkisinin temel çerçevesinin belirlenmesi ahlâk teorisinin temel dinamikleri açısından önemlidir.

2.2. Âlem Tasavvuru

İslâm ilimler geleneğinde âlem genelde Allah Teâlâ dışındaki her şey olarak tanımlanır. Bu tanım tercihi âlemi, Cenâb-ı Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla bilinebilmesi için bir alâmet ve gösterge olarak öne çıkarır.[1144] Nîsâbûrî de meşhur âlem tanımını benimser ve "Ben gizli bir hazine idim, tanınmayı istedim ve mevcudatı bunun için var ettim."[1145] gibi rivayetleri kâinatın varlık sebebini açıklama sadedinde

---

1142 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 350.

1143 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 155.

1144 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 221. Bu tanım irfanî tasavvurda âlemin ilâhî isim ve sıfatlara ayna olması vb. yönüyle değerlendirilse de özellikle kelâm geleneğinin sahiplendiği tavra göre hulul, inkarnasyon, sudûr ve panteizm gibi Tanrı-âlem birlikteliği oluşturmaya çalışan düşünce ve inançları reddetmeye dönük bir vurgu içerir. Mehmet Bulğen, "İslâm Düşüncesinde Evren", ed. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân'ı Anlamanın Arka Planı: Varlık Bilgi İnsan*, İstanbul: KURAMER, 2017, s. 243.

1145 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 269; 2: 146; 2: 175; 6: 540.

sıklıkla kullanır. Varlık türlerine dair uzun ayrıntılı bir tasvir denemesinin ardından şöyle bir cümle kurar:

> Her kim varlıkların durumlarını ve bunların ayrıntılarını daha fazla öğrenirse, "Âlemlerin Rabbi" ifadesinin tefsirini daha derinlikli kavrar.[1146]

O, bu yargıya varırken Fahreddîn er-Râzî'nin, "Rab ve âlemlerin ifade ettiği anlam bilinmedikçe, Cenâb-ı Hakk'ın 'Âlemlerin Rabbi' oluş keyfiyetini bilmek muhâldir."[1147] yargısına dayanıyor olmalıydı. Çünkü Râzî'ye göre Allah'a çağırı, O'nun Zat ve sıfatlarına götürücü delillerin açıkça ortaya konmasıyla yapılır ve bu yüce amaca (el-metâlibü'l-âliye) ulaşmak için delil, âlem ve unsurlarıdır.[1148] Denilebilir ki "Nasıl bir İlah?" sorusuna verilecek cevabın yolu en azından bir tarafıyla "Nasıl bir evren?" sualine verilecek cevaptan geçer. Çünkü nazar ve istidlâlle hakikat araştırması yürüten gelenekler için fizik araştırmaları metafizik araştırmalar için tikel incelemeler olarak önemsenmiştir. Bu geleneklerde Cenâb-ı Hakk'ın varlık ve sıfatları hakkında fikir yürütebilmek öncelikle evren hakkında araştırma yapmakla mümkündür.[1149] Gazâlî'nin Cenâb-ı Hakk'ın fiillerini bilmek O'nu tanımaktan bir parçadır[1150] söylemindeki vurgusu Nîsâbûrî tarafından şöyle dillendirilir: Allah'ın yarattıkları üzerinde derin düşünmeyenlerin Yaratıcıyı yakinen tanımaları olası değildir.[1151]

Birlik-çokluk ilişkisinin düşünce tarihinin en girift tartışmalarına medar olduğu hatırlanırsa Tanrı ile âlem arasında ontolojik bir ayrımın her şeyden önce ittisal fikrini çürütmeyi hedeflediğinden bahsedilebilir.[1152] Hz. Peygamber'in "Allah hakkında düşünmeyin yarattıkları üzerinde düşünün." ifadesi de bu bağlamda değerlendirilmiştir. Çünkü yaratılmışlara bakarak yaratanın varlığına gitmenin Allah Teâlâ ile âlem arasındaki benzerliğin vukuuna imkân vermeyeceği aksine bunların birbirinden farklılığını ortaya koyacağı savunulmuştur. Mesela duyulur âlemin sonradan var olduğundan (hudûs) hareketle onu var edenin ezeliliği (kıdem), imkânından onun zorunlu oluşu (vücûb), muhtaçlığından

---

1146 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 96-97.

1147 Râzî, *Mefâtîh*, 1: 24.

1148 Râzî, *Mefâtîh*, 27: 565/566.

1149 Mehmet Bulğen, "İslâm Düşüncesinde Evren", s. 238.

1150 Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kubbânî, Beyrut: Dârü İhyâi'l-Ulûm, 1407-1987. 47.

1151 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 187.

1152 Bu ayrım hülûl, inkarnasyon, sudûr ve panteizm gibi Tanrı-âlem birlikteliği oluşturmaya çalışan düşünce ve inançları reddetmeye dönük bir vurgu içerir. Bk. Mehmet Bulğen, "İslâm Düşüncesinde Evren", s. 243.

(iftikar) onun ihtiyaçsız oluşu (gına) fikrine varılır.[1153] İnsanın Cenâb-ı Hakk'a dair bilgi edinirken başka bir imkânı da yoktur müfessire göre çünkü zatı hakkında düşünmek zaten imkânsızdır. Bu imkânsızlığı açığa çıkarmak için düşünmenin mahiyetine dair felsefi izahlardan yararlanır. Buna göre düşünme, sonuç almaya dönük şekilde öncüllerin bir araya getirilmesinden ibarettir. Bu öncül, tasavvuru zorunlu konu (mevzu) ve yüklemden (mahmül) oluşur. Cenâb-ı Hakk'ın tasavvuru ise imkânsızdır çünkü bir şeyin tasavvuru onun imgesinin (suret) zihinde var olmasıdır. Bu ise suretin nefs tarafından bütünüyle ihata edilmiş olması anlamına gelir. Allah Teâlânın hiçbir şey tarafından kuşatılamayacağı aksine bizatihi her şeyi kuşatan olduğu düşünülünce O'nun tasavvura konu olamayacağı netlik kazanır.[1154] Bu durumda mârifetullah için geriye kalan tek seçenek mevcutlar dünyasıdır. Buradaki incelemeleriyle insan Tanrı'nın en azından ne olmadığına dair bir fikre varabilir. Çünkü temel kaide "Tanrı'nın mevcudata hiçbir şekilde benzer olmadığıdır." Eğer madde; cevher, araz, ve bileşik ise, uzayda yer kaplıyor ve bir yönde bulunuyorsa maddeye ait bu özelliklerin hiç biri Tanrı'ya nispet edilemez.[1155]

Bu gözlemin verdiği imkânın bir uzantısı olarak âlemin unsurları olan varlıkların türlerine göre tasnif edilmesiyle bir mevcutlar hiyerarşisi kurulur. Müfessirin bu noktadaki yaklaşımı felsefi-kelâmi paradigmayı takip ettiğini gösterir. Buna göre mümkün varlıklar ya mütehayyiz ya mütehayyizin sıfatı (arazlar) yahut da bunlar dışında kalanlardan oluşur. Mütehayyiz varlık bölünmeyi kabul ediyorsa cisim adını alır, yoksa cevher-i ferttir (atom). Cisim ya ulvî ya süflîdir. Ulvî olanlara, Arş, Kürsi, Sidre-i Müntehâ, Levh, Kalem, Cennet ve gezegenler göksel varlıklara örnek verilebilir. Süflî olanlar ya basittirler ya bileşik (mürekkep). *Anasır-ı erbaa* diye bilinen toprak, hava, su ve ateş basit cisimlerin; tüm türleriyle maden, bitki ve hayvanlar (mevâlîd-i selâse) da bileşik cisimlerin örneğini teşkil ederler. İkinci kısım tüm türleriyle arazlardır. Üçüncü gurup ise ruhani varlıklardır. Bu varlık düzleminde cin ve şeytanlar alt formu melekler üst formu oluştururlar. Bunlar, varlığı zorunlu olan Zat'ın dışında kalırlar, yani mümkündürler. Bu açıdan varlığa çıkmada da varlıklarını sürdürmede de O'na muhtaçtırlar. O, mevcudatı yokluktan varlığa çıkarttığı ve hâlihazırdaki varlıklarını devamlı kıldığı için âlemlerin İlâh'ıdır.[1156] Cenâb-ı Hak dışındaki her şey varlıkta ona muhtaç olduğu gibi varlığını sürdürmede de O'na bağımlıdır. Allah Teâlâ yokluktan varlığa çıkarmakla âlemlerin ilâhıdır, evrendeki düzenin

---

1153 İsbat-ı vâcibe dair yukarıdaki izah, *fakriyet* ve *gına* gibi tasavvufî unsurları barındırsa da kelâmi bakış açısına istinat eder durmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği gibi akıl tenzihin kaynağıdır, hayal ise insanın somutlaştırma ve teşbih imkânına işaret eder. Bk. İbnü'l-Arabî, *Füsusü'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, s. 64. Kelâmcı Allah Teâlâ hakkında konuşurken varlıktan hareket eder. Varlığa bakar ve O'nu varlıktaki özelliklerden arındırmak (selb) suretiyle hüküm verir yani aslında Allah Teâlânın ne olmadığına dair konuşur. Belki de bu nokta kelâm ve tasavvuf gelenekleri arasındaki en büyük gerilim alanlarından birisidir. Çünkü tasavvufta Allah Teâlâ olabildiğince hayatın içinde, insana yakın bir şekilde tasavvur edilir. Yaklaşıp uzaklaşmanın konusudur söz gelimi, manen de olsa O'na varılabilir, yeterli yakınlığı sağlamışsa kul, tutan eli, söyleyen dili O olabilir. Bu tasavvura kolay kolay bir sınır da çizilemediği için tarihte kimi sûfîler bazı söylemleriyle ittihat ithamına maruz kalmışlardır.

1154 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 329.

1155 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 329.

1156 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 96-97.

devamını sağlamakla da âlemlerin Rabbi'dir.[1157] Bazı pasajlarında Nîsâbûrî, daha İşrâkîmeşreptir. İki tür âlem olduğunu varsayar: (i) Fiziki âlem (âlemü'ş-şehade). (ii) metafizik âlem (âlemü'l-ervah).[1158] Şehadet âlemi cisim ve cisimsel varlıkların dünyasıdır. Âlem-i ervah ise bunun üstünde alçak ruhlardan başlayıp önce Arş'ın etrafını kuşatan meleklere sonra Arş'ı taşıyan meleklere ve Allah Teâlânın yanında bulunan meleklere, sonra Nurların Nuru ve Ruhların Ruhu'na kadar katman katman yükselen, ayrıntısını Allah Teâlâdan yahut O'nun razı olduklarından başka kimsenin bilmediği bir âlemdir bu.[1159]

Nîsâbûrî'nin kozmoloji tasavvurunda meleklere hayli önem atfedildiği görülür. Müfessire göre yaşadığımız âlemde melekler tarafından doldurulmamış bir karış boşluk dahi yoktur.[1160] Kur'ân'da Ruh'un özel bir varlık olarak meleklerden ayrıca zikredilmesi kelâm geleneğinde genelde Cebrâil olarak kabul edilirken Nîsâbûrî farklı bir yaklaşımı dile getirir. Buna göre Rûh, meleklerin en yücesidir. Cenâb-ı Hak'tan nurun indiği ve diğer meleklere ve insanlara kendisinden dağıldığı bir mertebedir. Bu nurdan pay alacak son varlığa kadar bu böyle gider. Bu iki uç arasında meleklerin ruhlarının çıkış (mearic) mertebeleri ve kutsî nurların çıkış (medaric) menzilleri vardır ki ayrıntılarını ancak Allah Teâlâ bilebilir.[1161]

Müfessir farklı bir pasajda ilâhî isimlerle âlem arasındaki irtibatı konu eder. Değerlendirdiği bir rivayete göre Allah'ın dört bin ismi vardır. Bini Kur'ân ve hadislerde, bini Tevrat, bini Zebûr, bini de İncil'dedir. Bunlar dışında bin isim de Levh-i Mahfuz'dadır." Nîsâbûrî böyle bir ihtimali uzak görmez hatta ona göre Cenâb-ı Hakk'a izafe edilecek selbî ve subutî (izafî) sıfatların sayısı sınırsızdır. İlâhî isimler, Allah'ın âleme tecelli eden farklı yönlerini ve niteliklerini ifade ettiği için müfessire göre bunlara bir sınır getirmek olası değildir. Yaratılmış her bir varlıkta O'nun bir ismi olduğu hatta insan, hayvan, bitki ve taşlarda[1162] (türlerinin bekası için) yaratılan özellik ve faydalarda bile O'na ait isimler olduğu göz önünde bulundurulursa ilâhî isimlere bir sınır getirilemeyeceği anlaşılır. "*Onun nimetlerini sayacak olsanız, buna gücünüz yetmez*." (İbrahim 14/34) ifadesi de bunun şahididir.[1163]

1157 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 97.

1158 Bu âlemlerin bazen ulvî ve süflî şeklinde nitelendiği de görülür. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 16.

1159 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 119.

1160 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 97. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ'nın kozmolojisi anjelojiyle yakından ilintiliydi. Filozofun tasavvurunda kâinatın meleklerle dolu olduğu ve melek biçimine bürünmüş manevi aracının kozmik gerçekliğin ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu bilinir. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, trc. Nabi Avcı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

1161 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 356. Râzî bu görüşü, "Keşif ehlinden birtakım kimsenin dediğine göre" şeklinde takdim ederken Nîsâbûrî anılan görüşü doğrudan zikretmiştir. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 30: 636.

1162 Varlık taksiminde taş, toprak, maden gibi cisimlere cansız varlıklar gözüyle bakılsa da sûfî anlayışa göre bu varlıklar kendilerine mahsus canlılıkları vardır. Konuyla ilgili bk. Ekrem Demirli, "Sûfîlerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı'ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, 15 Mayıs 2008, cilt: 2, s. 67-72.

1163 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 74.

Tasavvufi gelenekler ilâhî vahyin kitap formunda oluşunu da ima ederek varlık araştırmasını kâinatın kitap gibi okunması olarak değerlendirirler. Bu tasavvura göre yaratılan her bir varlık Allah Teâlânın isim ve sıfatlarına bir gösterge olarak O'nun ilim ve kudretine delalet eder. Âleme dönük bu nazar aynı zamanda ilâhî hakikate yaklaşmanın bir yolu olarak sunulur. Şöyle der müfessir: her bir şeyde Allah Teâlâya hatta onun birliğine bir delil vardır.[1164] Bu kabul her şeyden önce varlık araştırmasında salt entelektüel çabayı neticesiz bulur ve mevcutları bizatihi ne iseler o olarak algılama tavrını amaçsız bularak dışlar. Nîsâbûrî'nin yaklaşımına göre varlıkla yaratıcısından bağımsız irtibat kabul edilemez. Varlığın amaçsız yaratıldığını düşünmek olsa olsa inkarcıların zannıdır. Bunlar, varlıkta bu dünyayı aşan bir anlam bulamadıkları için Allah Teâlânın uzağına düşmüş ve bu sebeple de enfüs ve afaktaki delilleri tefekkür yetisinden mahrum kalmış kimselerdir.[1165]

Mevcudatı, onu var edene nispetle araştıran kelâm geleneği Nîsâbûrî'nin yakın durduğu geleneğe göre yukarıdaki gibi keskin bir ithama konu olmasa da yetersiz görülür. Bu tutumlarında hakikate salt nazarla ulaşılmayacağına dair kabulleri yönlendirici görülür. Bazı Kur'ân âyetleri bağlamında Nîsâbûrî bu tavrını dile getirir. Evet, Kur'ân'da varlığı incelemeye teşvik eden pek çok âyet vardır ama bu pasajlarda bile Kur'ân bu incelemenin ancak Allah'a yönelenlere fayda vereceğini bildirir.[1166] Müfessire göre bu yönelme, *mükâşefe* ve *nur kapılarının açılması* için insanın şirkten yüz çevirmesi şeklinde yorumlanır.[1167] O, bu yaklaşımıyla tecrübeye dayanan gözlemin tek başına Hakk'ı bulmaya yeterli olmadığını vurgulamak isterken aynı zamanda kelâm geleneği dışında kendi bilgi, varlık ve ahlâk anlayışına alan açmak ister gibidir. Çünkü gerekli içsel arınma gerçekleşmeden yukarıdan gelecek nurla buluşmak ve böylece bilgiye sahip olmak söz konusu olmayacaktır. Bu bilgiye sahip olan için ise artık delil anlamını yitirecektir. Nîsâbûrî bu fikri bazı âyetlere getirdiği yorumlarında açıkça işler. Müfessire göre arif zatın, mârifete erdikten sonra delilin işaret ettiği şeyin (medlül) bilgisinde tam anlamıyla derinleşebilmesi için delilleri azaltması gerekir. Çünkü düşünce gücü (basiret) akledilir bir şeye yöneldiğinde diğer bir makule yönelmesi zorlaşır. Bu tıpkı gözün görünen bir nesneye odaklandığında odak nesnesi haricindeki nesneleri görememesine benzer. Müfessir Râzî'nin izinden giderek burada "…*Hemen ayakkabılarını çıkar…"* ifadesinin, önermeyi oluşturan iki öncülün terkedilmesi anlamına geldiğini söyler. İfadenin devamında yer alan *"Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın*." (Tâhâ 20/12) söylemi "Vahdaniyet otağındasın" anlamına gelir ki oraya vardıktan sonra artık delile ihtiyaç kalmaz, zaten deliller oraya götürmek için vardır, madem maksuda erildi artık delile de gerek kalmadı.[1168]

1164 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 248.

1165 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 191-92.

1166 "*Size âyetlerini gösteren, sizin için gökten rızık indiren O'dur. Allah'a yönelenden başkası ibret almaz*." (el-Mü'min 40/13).

1167 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 26-27.

1168 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 328. Râzî metninden konuyu takip etmek için bk. Râzî, *Mefâtîh*, 9: 458-459.

Nîsâbûrî'nin yukarıdaki ifadeleri yer yer Yeni Eflatuncu geleneğin ittisal fikriyle hayli benzeşir. Hatırlanacağı üzere Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Yeni Eflatun'cu geleneği sürdüren filozofların tecerrüt teorisi bir bakıma bilginin imkânını yadsıyan Sofizm'e Aristoteles ve takipçilerinin izleği dışına çıkarak cevap vermeleri anlamına geliyordu. Anılan filozofların yaklaşıma göre manevi bir cevher olarak nefs maddi bir cevher olan bedene ve güçlerine muhtaçtır. Bu muhtaçlık onun doğası gereğidir zira manevi bir cevher olduğu için duyulur nesneleri doğrudan idrak edemez. İnsanda gören, işiten aslında o olduğu hâlde bunların idraki için nefs, göze ve kulağa muhtaçtır. Fakat nefs duyulur nesnelerin hakikatlerini duyuların yardımıyla kavradıkça o nesnelerin maddi varlıklarından da bağımsızlaşır. Bu süreçte filozof, bilerek ve hakikat bilgisine uygun eylemler yaparak maddi varlıkların kayıtlarından bağımsızlaşır. Aslında bunun anlamı nefsin soyut bir akıl hâline gelmesidir. Bu açıdan İbn Sînâ, bütün bilimlerin yaptığı araştırmaların metafiziğe varıncaya kadar şartlı öncüller verdiğini, metafiziğe ulaşıldığında artık varlığın temellendiğini söyler.[1169]

İbn Sînâ'nın metafiziğe varıldıktan sonra varlığın temellendiğine dair teorisi sûfîlerde mârifetullaha erildikten sonra artık maksat hasıl olduğu için daha önce gerekli olan şeylerin önemini yitireceğine dair bir kabule dönüştürülmüş gibidir. Sûfîler, Hz. Peygamber'in hayatına tam bir uygunlukla vuslata ermiş olmanın açık kanıtları içerisinde yaşadıkları için bu hâlin onlardan istidlâl külfetini kaldırdığını düşünmüşlerdir. Şiblî'nin kitaplarının mürekkebini yıkarken "Sen ne güzel delilsin!" cümlesini terennüm ettiği söylenir. Bu hikâyenin sûfî epistemolojiyi izaha çok elverişleri tarafları vardır. Öncelikle kitapla uğraşmanın anlamı bir maksatla yola çıkacak kişinin işe azık ve binek temini ile başlaması gibidir, yol aşılacak, menzile varılacaktır. Menzilse mârifetullahtır. Kitaplar arasındaki yolculuk, bu meyanda derlenen fikirler, elde edilen kanıtlar hep İlahi Zat'ın bilgisini elde etmek içindir. Fakat sûfîlere göre bu amaca (bu veya) başka bir yolla ulaşıldığında artık delillerin dolambaçlı yollarından gitme gereği kalmamıştır. Çünkü müfessirin de dediği gibi kanıtın gösterdiği (medlûl) elde edildiğinde kanıt (delil) ile uğraşmak söz konusu bile olmaz.[1170] Artık bu noktada algılanan nesnenin mahiyetinden ziyade algılayan özne, bu öznenin bilme imkânı ve bilme imkânının ahlâkla ilişkisinin mahiyetine daha yakından bakmak gerekecektir.

1169 Bk. İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifa İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2006, s. 112; Ömer Türker, *Varlık Nedir*, İstanbul: Ketebe, 2019, s. 22-23.

1170 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 5. "Mutlak Varlık Haktır." önermesi bağlamında sûfîler Cenâb-ı Hakk'ı varlığını ispattan müstağni ve buna dair gayreti gereksiz görürler. Özellikle Ekberî geleneğe mensup sûfîler nezdinde "Zorunlunun hakikati Mutlak Varlık'tır." diye zahir olduğundan, O'nun birliğine delil getirmeye ihtiyaç duymadıkları gibi ortaklığı nefyetmek konusunda kelâm geleneğiyle aynı hassasiyeti de göstermediler. Çünkü zaten O'nun hakkında ikiliği vehmetmek olası bir tasavvur değildir bu yaklaşıma göre. Bk. Câmî, Abdurrahmân b. Nizâmiddîn, *ed-Dürretü'l-fahira*, trc. Şamil Öçal, İstanbul: Litera, 2016, s. 140-141. Ayrıca bk. Eşref Altaş, "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücud Polemiklerinin Arka Planına Dair: Mutlak Varlık Haktır Cümlesi Öncesi Nazari Tartışmalar", ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, İstanbul: İSAR, 2018, s. 262.

2.3. İnsan Tasavvuru

Tasavvufun metafizik bir disiplin olarak teşekkülünde ilm-i ilâhîyi konu edinmesi aynı zamanda insanı doğrudan bu ilmin en merkezî kavramlarından birisi hâline getirmişti. Çünkü sûfî metafizikte özellikle de İbnü'l-Arabi düşüncesinde insan, âlemin var edilme nedeninin kendisinde tahakkuk ettiği bir varlık olarak düşünülür. Bu açıdan metafizik araştırmaların konusunun Allah Teâlâ yahut insan olarak tayin edilmesinde kayda değer bir fark olmayacağı düşünülmüştür çünkü bu ikisinden hangisi seçilirse seçilsin birinden ötekine ulaşmak kaçınılmazdır.[1171] Dolayısıyla insanın varlık içerisindeki yerinin, ilâhî hakikatin anlaşılmasının göz ardı edilmeyecek bir cephesine karşılık geldiğinden bahsedilebilir. Öte yandan insanı anlamak, varlık içindeki konumunu tayin etmek aslında ona bir tanım getirmek demektir. Ancak bu tanımlamadan sonra insandan kendi tanımının kapsamına giren hususlarda bir farkındalık geliştirmesi ve ismi ile müsemma olması beklenebilir. İnsanın ahlâkiliği konusu insana dair bu referans çerçevesi olmadan, en azından dini geleneklere göre, söz konusu edilemez. Buradaki kasıt elbette mantık biliminde ele alındığı tarzda cins, fasıl ve hassa ayrımıyla yapılacak bir tür sınıflandırma değil, insana varlık içerisinde nasıl bir anlam yüklendiği ve bu anlamı yüklenecek hangi imkânlarla donatılmış olduğudur.

İnsana atfedilen önem, temelde varlık içerisinde özel bir ihtimamın nesnesi olarak seçildiği ve bu ayrıcalıkla varlık sahnesine çıkarıldığı kabulüne dayanır. İnsan dışındaki canlılar için mesela bir geyik, bir karga, bir aslan için ahlâklı/ahlâksız/ahlâki tabirlerinin kullanılamıyor oluşu insaniliğin ahlâkilikle ve insanın da ahlâkla ilişkisinin ne kadar özel bir irtibat içerisinde olduğuna dikkat çeker.[1172] Sûfî varlık tasavvuruna göre varlık içerisinde insanlar, insanlar içerisinde nebiler ve nebiler içerisinde de Efendimiz Aleyhisselâm seçilmiştir. "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım." ve "Adem ve sonrakiler cübbemin altındadır." gibi rivayetlerde, Hz. Peygamber'in daha özel bir ihtimamın konusu olarak kâinatın var edilme neden ve gayesi olarak sunulduğu görülür. Nîsâbûrî'ye göre varlık Cenâb-ı Hakk'ı tarif eden bir kelime olarak kabul edilirse mevcut her bir tür, bu cümlenin harflerinden bir harftir. Âlem ve onu oluşturan unsurlar Onu tanıtan kelimelerdir. "Ben gizli bir hazine idim, tanınmayı istedim ve mevcudatı bunun için var ettim." gibi rivayetler, tanınma isteği ile varlığın meydana gelmesi arasındaki bağlantıya işaret eder. Âlem bütünüyle bu tanımanın vesilesiyse de insanın bu noktadaki konumu biriciktir. Çünkü o, var edilirken tüm âlemin bir özeti olarak var edilmiştir. Bu açıdan insan da tüm âlem gibi Cenâb-ı Hakk'a bir işarettir ama bunun ötesinde kendisini, Rabbini ve âlemi bilmekle diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir işarettir. Ne var ki insan için ön görülen bu donanım onda hâlihazırda verili bulunmaz

[1171] Ekrem Demirli, "Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı:" İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde İnsan İle İlgili Kavramlar, *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, 26-28 Nisan 2007, İstanbul, 2008, s. 394.

[1172] Bk. Tahsin Görgün, "İnsan Olmak ve Ahlâk", ed. Ömer Türker, *Ahlâkın Temeli*, Ankara: Nobel, 2016, s. 2.

yani fiilî değil kuvve hâldedir insanda. Açığa çıkarmak ise yolun terbiyesinden geçmiş yetkin (kâmil) insana mahsustur.[1173] İnsanın manevi ve ahlâki olgunluğa ulaşma potansiyelinin zirvesi olarak insan-ı kâmil teorisinin özellikle İbnü'l-Arabî düşüncesinde ideal insan modelini temsil etmek üzere tedavüle sokulduğu bilinir. Nîsâbûrî'nin düşüncesinde bu yetkin insan öncelikle Cenâb-ı Hakk'ın iradesini yansıtan bir kimse olarak karşılık bulur. O, Hakk'ın kabul ettiğini kabul eden, reddettiğini de reddeden kimsedir her şeyden önce.[1174]

Nîsâbûrî'nin de sahiplendiği anlaşılan tasavvuf metafiziğine göre, Allah Teâlânın bilinme arzusu âlemin varlığa çıkma nedenidir ve varlık içerisinde bunu en yetkin şekilde gerçekleştirecek olan da insandır. Müfessirin insanı âlemin özeti (microcosmos) olarak tanımlaması, taşıdığı bu potansiyelle yakından ilgilidir ve bunun eş değer anlamı insanın Allah'ın halifesi oluşudur. Halife olarak insanda bütün âlemlerin saklı olduğu düşünülmüştür. Nitekim Nîsâbûrî'ye göre Cenâb-ı Hakk'ın suret âleminde yarattığı her bir şeyin mana âleminde bir benzeri, mana âleminde yani ahirette yarattığı bir şeyin, gaybların gaybı olan âlem-i hakta bir hakikati vardır. [Sonra] Allah Teâlânın bu iki âlemde yarattığı her bir şeyin de insan âleminde bir numunesi bulunur.[1175] İnsana yüklenen bu anlam bir yönüyle onun Allah'ın halifesi olmasıyla ilgili durur. Müfessirin insan tasavvurunu açığa çıkarmak için âlemin özeti ve halifeliği kabullerine daha yakından bakmak gerekir.[1176]

Kur'ân-ı Kerîm muhtelif âyetlerde insanın halife olarak yaratıldığından bahseder.[1177] Müfessire göre insan, taşıdığı bu anlamı diğer varlıklarla paylaşmaz. Bu bakımdan özeldir ve onun halifeliği tam da bu özellikte ve sadece onun taşıdığı düşünülen bu anlamda aranmalıdır. Bu açıdan insan ruhani, cismani, semavi yahut dünyevi yaratılmış her şeye halife olabilir ancak bunların hiç birisi insana halife olamaz. Varlık içerisinde Allah Teâlâya sadece insan halife olabilir çünkü insanda olan diğer varlıklarda yoktur.[1178] Onun ayrıcalığı sadece itaat etmesinde aranamaz çünkü bütün mahlukat zaten kusursuz bir itaat hâli içerisindedir. İnsanın hilafetinin anlamı başka bir yerde aranmalıdır. Bu noktada yeryüzündeki hilafetin varlık içerisinde sadece insanın payına düşebilecek bir imtiyaz olması diğer canlılar arasında

1173 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 175. Benzeri ifadeler Daye'nin Te'vilat'ında geçiyorsa da Nîsâbûrî'nin metni biraz daha tafsilatlıdır. Karşılaştırma için bk. Necmeddin Daye, *Te'vilat*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, 1-6, 2: 36.

1174 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 5.

1175 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 61.

1176 İnsanın microcosmos olarak tasavvur edildiği ifadelere müfessir sıklıkla atıfta bulunur. Buna dair atıflar için bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 152; 2: 222; 4: 144; 4: 535; 6: 187.

1177 Bk. Sâd 38/26; Fatır 35/39.

1178 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 216.

yalnız onun "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanma" potansiyeline sahip olmasıyla izah edilmiştir.[1179] Bu anlamda insana ayrıcalıklı fazilet, ilimle elde edilecek bir payedir. Çünkü itaat, yaratılmışların (halk) vasfı iken bilmek Hakk'ın vasfıdır. İnsan itaatiyle halkın ama bilgisiyle de Hakk'ın sıfatından pay almakta ve böylece Hakk'ın sıfatlarıyla O'nun halifesi, halkın sıfatlarıyla da onların halifesi olmaktadır.[1180] Müfessire göre âlemde insan dışında, Allah'ın nurunun ateşi ile yanıp da O'nun sıfatlarına mazhar olabilecek ve böylece O'na halifelik payesi elde edebilecek tek bir kandil daha yoktur. Oysa insana beden kandili (mişkât) içerisinde cam (zücace), kalp camı içerisinde sır lambası (misbah) verilmiştir. Kalp camı içerisinde ruh yağı (zeyt) vardır ki velev nurdan bir ateş ona hiç değmesin onun yağı aklın safasından neredeyse yanıverecek! Sır lambasının içerisinde hafâ (hafi) fitili vardır ki onun lambası Allah'ın nurunun ateşiyle aydınlandığı vakit insan yeryüzünde Allah'ın halifesi olur. Âlemde adalet, ihsan, merhamet, rahmet, lütuf, kahır… O'nun sıfatlarının mazharı hâline gelir. Müfessire göre ne bir hayvan hatta ne de bir melek bu sıfatlara mazhar olabilme kabiliyetine sahiptir, bu sadece insana verilmiş bir armağandır.[1181]

Görüldüğü gibi insanın Allah Teâlânın sıfatlarının yüklenicisi olması aynı zamanda O'nun ahlâkıyla ahlâklanma imkânına sahip bir varlık olduğu anlamına geliyordu. İnsanın bu yönü bazen "Allah Ademi kendi suretinde yarattı." şeklindeki rivayete referansla da izah edilir. Müfessire göre bu ifadenin anlamı Allah Teâlânın insanı kendi sıfatları üzerine yaratmasıdır. Varlık üzerindeki hilafet yetkisi de zaten onun bu imtiyazıyla ilgilidir. Nasıl Allah Teâlâ tüm âlemde saltanatını yürütüyorsa insan da taşıdığı bu anlamla âlemde tasarrufa sahiptir.[1182] Müfessir tefsirin değişik bölümlerinde ifadeye farklı açılımlar da getirir. Bunlardan birisine göre insan, olanca zayıflığına rağmen cemal ve celal sıfatlarının bir numunesi olarak var edilmiştir. Bu potansiyeli insanın Rabbi'ni bilmesi için özel bir imkândır. Çünkü kendinde olan bu sıfatlardan hareketle Rabbinin celâl ve cemâlini anlayabilecektir. Bu açıdan nefs, ilâhî sıfatların kendisinde yansıdığı bir ayna olarak tasavvur edilmiştir: İnsanın Rabbinin sıfatlarının cemalini müşâhede edebileceği bir ayna.[1183] İnsanın kahır-lütuf, cemâl-celâl vb. zıt sıfatların bir numunesi olarak

---

1179 İslâm düşünce geleneğince bu fikrin savunulduğu ilk eserler olarak Kuşeyrî'nin *et-Tehbir fi't-tezkir*'i ile Gazâlî'nin *el-Maksadü'l-esna*'sı ön plana çıkar. Her iki eserde de Allah'ın isimlerini saymak "Allah'ın isimleriyle ve sıfatlarıyla ahlâklanmak" olarak anlaşılır. Gazâlî'den hemen sonra İbn Berrecân (ö. 536/1142) *Şerhu esmaillahi'l-hüsna* adlı eserinde ilk defa "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı." hadisi bağlamında ilâhî surette yaratılmanın ilâhî ahlâk üzere yaratılma anlama geldiğini ileri sürerek insanın ilâhî isimleri kendinde toplayan anlamında *abd-i cami* olduğunu savunmuştur. Bu kavramsallaştırma İbnü'l-Arabi'de insan-ı kâmil kavramının geniş tazammunlarını yüklenecek şekilde dönüştürülmüştür. Bk. Orkhan Musakhanov, "İlahi İsimler Teorisi", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 2: 1112.

1180 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 238. Gazâlî *Mişkat*'ta aklın gözden yüce olduğunu anlatırken bu yüceliğin bir sebebini de aklın mekâna taallukunun olmamasıyla ilişkilendirip bu imtiyazın insanın Rahman'ın suretiyle yaratılmış olmasıyla izah ediyordu. Bk. Gazâlî, *Mişkat*, s. 27-28.

1181 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 216.

1182 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 67.

1183 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 204-205.

sunan bu tasavvur, İbnü'l-Arabi'nin kavramsallaştırmasıyla, *kevn-i cami* oluşundandır. Cenâb-ı Hakk'ın zıt sıfatlara sahip olması bu sıfatlara layıkıyla mazhar olacak varlığın da bu yönde kabiliyetli olmasını gerektirmiş ve bu varlığın da ancak insan olabileceği vurgulanmıştır. İç âleminin taşıdığı imkânla insan öylesine engindir ki sûfîlerin sık kullandığı bir metaforla varlığın kendisinde yansıdığı bir aynadır. Esmayı onun kadar saf ve kusursuz yansıtabilecek bir varlık daha yoktur.[1184] İnsanın farklı seviyelerde hayat sürebilme potansiyeline sahip olması müfessir tarafından bu imtiyazın meleklere dahi verilmeyip insana verilmesinin izahı olarak sunulur. Melek sadece ruhi, hayvan yalnız bedenî, şeytan ise sırf nefsanî hayat sürer. İnsansa bunların tümünü kendinde toplamasıyla insanlık mertebesinin sahibidir. Bu mertebelerin insanda karşılığı kalp, sır ve hafidir ki kalbin yaşamı şühûd, sırrınki küşûf ve hafininki vuslattır.[1185]

Tasavvufun insan telakkisi onun hem maddi hem de manevi boyutlarını dikkate alır. İnsan cismani tarafıyla meleklerden ayrı olup dünya ile irtibatlıdır ama iç âleminin metafizik boyutuyla duyusal âlemin ötesine açılma imkânına sahiptir. İnsan bu iki yönlülüğüyle toprak ve ruhun birleşiminden oluşan bir varlıktır. Zaten sûfîlerin, emir-halk, mülk-melekût, dünya-ahiret, şehadet-gayb, fena-beka, cisimler-ruhlar şeklinde ikili âlem tasavvurları madde ile mana arasındaki bu ikilik üzerine kuruludur. Tam da bu noktada insan her iki tarafa bakışım imkânıyla taraflar arasında köprü vazifesi gören bir varlık olarak seçkin bir yerin sahibidir. O, iç ve dış duyuları vasıtalarıyla maddi âlemi; akıl, kalp, sır, ruh, hafi, gibi içsel yetileriyle de mana âlemini idrak etmeye ehil görülür.[1186] Öyle anlaşılıyor ki insanın anlamı da kendindeki bu metafizik potansiyeli önce görmesi ve sonra bilfiil hâle getirerek ahlâki ve manevi vasıflarla donanmasıyla ilgili görülmüştür.

İnsanın kâinatın özü olması, aslında yukarıda izah edilen insan tasavvurunun bir uzantısı olarak açığa çıkmıştır. Bu bir taraftan zıtlıkları da kapsayacak şekilde tüm ilâhî isimlere mazhar olup bunları en üst düzeyde taşıyabilmesiyle öbür yandan bunu cisimler dünyasının bir ferdi olarak başarabilmesiyle irtibatlı açıklanır. Bu açıdan Nîsâbûrî, "*Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz*…" (el-Fussilet 41/53) âyetini bu bağlamda sıklıkla referans gösterir. Buna göre insanın içi bir âlem olarak anlaşılmıştır. İnsanın iç dünyasında (enfüs) da tıpkı dış dünyada (afak) olduğu gibi hakikate dair deliller vardır.[1187] Nîsâbûrî bazı yorumlarında büyük âlem olan tabiatla küçük âlem kabul edilen insan arasında bir paralelliğin olduğunu savunur. Gecelerini ibadet ile geçiren seçkin müminlerin seherde istiğfar etmelerini bu bağlamda değerlendiren müfessir, büyük

---

1184 Nîsâbûrî sıklıkla bu teşbihi kullanır. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 268; 1: 319; 2: 296; 2: 505; 3: 155; 4: 128; 4: 319; 5: 50; 5: 412; 5: 442; 5: 480 vd.

1185 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 205

1186 bk. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul: Klasik, 2013, s. 92.

1187 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 187.

âlemin sabahıyla küçük âlemin de sabahı olmaktadır ki bu, mârifet nurlarıyla ve rabbânî esintilerle onun kalbinin aydınlanmasıdır.[1188]

Bahsi kapatırken Nîsâbûrî'nin şu ifadelerine yer vermek faydasız değildir: Ezelde Cenâb-ı Hak yetkin (kâmil) olsa da yetkinleştirici (mükemmil) değildir. Çünkü tekmil, bir şeyi yetkinleştirmek demektir. Ezelde O'ndan başka bir şey olmadığı için yetkinleştirmeden bahsedilemez. Allah'ın ilminde mevcut olduğu hâlde henüz varlık kazanmayan (madumat) varlıklar eksikli varlıklardır. Dolayısıyla varlık vermek mümkün varlığı yetkinleştirmek (tekmil) anlamına gelir. Varlık bir sofraya benzer: henüz varlığa çıkmamış şeyler arasından bir kısmının varlığa çıkmak üzere davet edildiği bir sofraya. Bu açıdan vücut, yetkinlik (kemal) sıfatlarının ilkidir ve bu yetkinlik henüz yaratılmamış (madum) şeylerden bazılarına nasip edilmiştir. Bu açıdan bir ikramdır. Yokluktan sıyrılarak varlık sofrasına oturma imtiyazı elde eden bu varlıklar, hayrı ve şerri, elemi ve hazzı, faydayı ve zararı idrak eder hâle gelince bunun farkındalığıyla şöyle dediler: "Ey Yüce Rab! Sen bize varlık elbisesi giydirmekle, hayat bahşetmekle şereflendirdin ne var ki daha muhtaç hâle geldik; yoklukta hiç değilse faydaya, menfaate ihtiyaç duymaz, zarardan ve elemden de korkmazdık; şu an ise faydalıyı elde etmek ve zararlıyı defetmek durumundayız. Eğer zarar verecek şeylerden kaçmak ve faydalıyı elde etmek için gücümüz olmazsa tıpkı tüm tehlikelere açık hâlde yolun ortasına oturtulmuş bir çaresiz gibi oluruz." Böylece ilâhî rahmet, daha önce bazılarını yokluktan varlığa çıkarmayı takdir ettiği gibi bu canlı varlıklardan bazılarını da kudretle bezedi. Bu sefer kudrete malik olan canlılar şöyle dediler: "Ey sonsuz cömert Rabbimiz! Akıl olmadan hayat ve kudret ancak yük çekmekten başka işe yaramayan davarlara yaraşır, bize yaratılmışların en şereflisi olan aklı bahşet." Böylece içlerinden bazılarına akıl verildi, neticede ruhlarında basiret nuru ve hidâyet cevheri açığa çıktı. Ve bu akılladır ki daha başlangıçta mevcut bilgilerle (bedihiyyat) dolu olduğunu gördü ve yaratıcısını bildi. Bu aklın sahipleri zan karanlıklarına, şüphe denizlerine girdiler, bu sürecin sonunda akıl bu nakışların bir nakkaşı, bu sayıların bir vazedeninin olması gerektiğini kavradı. Sonra ezeli nurun dehşeti sarmaladı onu, fikir denizi kendini boğayazdı, nazar ve tefekkür bir halka şeklinde kendisini darladı, harici ve dahili düşmanların, insan ve cin şeytanlarının çekiştirmeleri arasında kaldı ve "Rabbim gönlümü genişlet!" dedi.[1189]

Bu anlatıya bakıldığında cansız varlıklar, canlılar, hayvanlar ve insanlar arasında kabiliyetlerinin fazlalığına göre bir hiyerarşi tasavvur edildiği görülür. Piramidin tepesinde insan vardır çünkü o diğer varlıkların sahip olamadığı akıl nimetine sahiptir. Akıl sebep sonuç ilişkisi kurmakla kendinde mevcut olamayan şeylerin bilgisine ulaşabilmesi ile çok kıymetli bir yetiyse de ilâhî olan kurtarıcı bilgi kendisine ulaşmadan tek başına kurtuluşu temin edemeyecek bir yetidir. Bu açıdan her taraftan kuşatılan

[1188] Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 152.
[1189] Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 529.

akla çıkış yolunun gönlün genişlemesi suretiyle açılacağı savunulmuştur. Gönlün genişlemesi de "Nuru kabul etmeye ehil hâle gelmesinden" diğer ifadeyle ilâhî bilgi tarafından teyit edilmesinden başka bir şey değildir.[1190] Çünkü Râzî'nin de belirttiği gibi eğer ilâhî bu teyit gelmezse akıl hâdis âlemin karanlıklarından ezeli âlemin aydınlığına kafasını kaldırdığı anda ezeli nurların etkisiyle bir tür körlüğe düşer ve şaşkınlaşır. Mecburen nurları bahşedene sığınmak zorunda kalır ve "Rabbim! Gönlümü genişlet" der.[1191]

Müfessirin vurguladığı gönül ve onun genişlemesi insanın hakikatin bilgisine ulaşma arayışında hayli önemlidir. İnsanın hakikat arayışında kalbe/gönle yüklenen bu anlam belki de tasavvufun diğer metafiziklerden ayrıştığı en önemli tarafıdır. Çünkü tüm âlem Hakk'ın varlığına delilse de bu delillerin en güçlüsü, O'na en yetkin işaret insan olarak düşünülmüştür. Bu sebeple Hakk'ı bilmek insanı bilmeye bağlı görülmüştür. Bu bilginin ne şekilde tahakkuk edeceğinin cevabı da sûfîlerin yöntemlerine işaret eder. Şöyle ki Cenâb-ı Hakk'ın zatını bilmek insanın idrak sınırlarını aşan mahiyette olduğu için Onu bilmek isim ve sıfatlarını bilmek demektir. Bu açıdan ilâhî isimler konusu tasavvufun en önemli konularından birisi olarak sunulur. Bu isimleri naslarda haber verildiği şekliyle bilmek de belki bir tür bilmek kabul edilebilirse de sûfîler, bizatihi bu isimler ile bütünleşmeyi diğer ifade ile esmaya mazhar olmayı her hâlükârda ilkini aşan bir bilme seviyesi olarak görürler. Bunu başaracak olan genelde insansa da özelde insanlar içinde kalbini arındırmayı, nefsini temizlemeyi başaran böylece ilâhî bilgiye mazhar olan seçkin insanlardır. İlimler içerisinde Tasavvuf da bu insan tipini inşa etmeyi kendine vazife edinmiş bir disiplindir denebilir.

3. Sûfî Bilgi Tasavvuru

3.1. Kur'ân'ı Anlamının Dil Ötesi İmkânları

Akli-burhanî bilgiyle keşfî-ilhamî bilgi, tarihin erken dönemlerinden beri bilgiye ulaştıran iki ayrı yol olarak kendi savunucularını bulmuştur. Aklı merkeze alan ve bilgiyi insanın akıl yürütme biçimlerinin bir neticesi olarak gören yani bilginin istidlali olduğunu savunan yaklaşım karşısında bir tavır olarak irfanîliğin (gnostisizm) tarihi en az Helenistik dönemin başlarına kadar gider.[1192] İslâm düşünce tarihi açısından bakıldığında irfanî bilgiyi savunanların bir dönem için meşruiyet problemi yaşadıklarından bahsedilebilir. Serrâc ve Kelâbâzî gibi sûfîlerin tasavvufun Ehl-i sünnet ve yerleşik fıkıh ekollerine bağlılığını ispat mücadeleleri bu arayışın neticesi olarak okunmaya müsaittir. Bir kuşak sonra Kuşeyrî, beyanî bilginin istidlal ve nazara, irfanî bilginin ise ilhama dayandığını daha açık vurgulayarak

1190 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 530.
1191 Râzî, *Mefâtîh*, 22: 32.
1192 Ömer Mahir Alper, "İrfaniyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/irfaniyye (21.01.2025).

tasavvufun diğer ilimler kadar meşru bir ilim olduğunu ilan ediyordu. Tasavvuftaki bu yaklaşımın bilgi-mârifet ayrımından hareketle zahir-bâtın ikiliğine yaslandığından bahsedilebilir. Buna göre mevcudatın bir zahir bir de bâtını vardır. Kur'ân-ı Kerîm de bunun istisnası değildir. İbnü'l-Arabi'nin savunduğu üzere, Allah Teâlânın her bir millete kendi dilleriyle kitap indirmesi zahir, bu kitabın manalarını ariflerin kalplerine indirmesi bâtındır ve bâtın zahirden daha üstün olduğu için maksat bu anlamın elde edilmesidir. Bu açıdan zahirden bâtına geçmek zorunludur.[1193]

İrfanî arayışların, temelde asıl ve hakiki bilgi olarak gördükleri bu anlamlara ulaşmayı amaçladığı söylenebilir. Sûfîler yeterli ahlâki olgunluğa ulaşan kimselere, durumu böyle olmayanlara kapalı gelen birtakım manaların açılacağını düşünürler.[1194] Başkalarına gizli olduğu hâlde kendilerine açılan bu anlamların genelde işaret terimi ile ifade ettikleri görülür. Sözlükte "Bir şeyi, anlatılmak istenen bir manayı el, parmak, kaş, göz, baş ile gösterme; bir şeyin var olduğunu, meydana çıktığını gösteren belirti, alamet, emare"[1195] anlamlarına gelen işaret terim olarak; "Maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham ve keşif gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilecek kadar gizli olan mana" şeklinde tanımlanmıştır.[1196] Şehâbeddîn el-Âlûsî'nin yaptığı tanıma göre ise işaret "İbârelerin üzerindeki perdenin kaldırılmasıyla saliklere açık hâle gelen ve ariflerin kalplerinin gaybi bir bilgi olarak istifade ettiği kutsî işaretler ve Hak katından gelen bilgilerdir."[1197] Diğer bir tanıma göre o, "Birtakım yöntemlerle ruhunu arındırmayı başarabildiği takdirde sûfînin kutsal işaretleri alacak dereceye ulaşması ve âyetlerin taşıdığı iç mananın kalbine doğması" anlamında kullanılır.[1198] Bu bilgileri almaya insanı hazır hâle getiren bir yol olarak tasavvufa *ilmü'l-işaret* (işaret ilmi) denilmiştir.[1199]

1193 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 379-385.

1194 İşârî tefsir hakkında yakında dönemde yayınlanan kapsamlı bir akademik çalışma için bk. Yunus Emre Gördük, *İslâm Geleneğinde İşârî Tefsir*, İstanbul: Kitabi Yayınları, 2023.

1195 İhsan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2020, 2/1482-83.

1196 Süleyman Uludağ, "işârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/isari-tefsir (31.07.2025).

1197 Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî,* 1: 6.

1198 Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu,* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974, s. 20.

1199 Uludağ, "İşârî Tefsir", 23/424. Şu hususa dikkat çekmek faydalı olabilir: işârî tefsir literatürü takip edildiğinde pek çok yorumun birbirini tekrar ettiği görülür. Dolayısıyla bu tür bu yorumları ilk kaynağına nispeten işârî te'vil kabul etmek mümkün görünse de bu yorumları nakledene nispetle bunlar neticede birer nakildir. Dolayısıyla da bu tür yorumlar için ıstilahî anlamıyla "işârî" ifadesini problemli hâle gelmektedir. Çünkü, elimizde işârî tefsirin ilk örneklerinden birisi olarak bulunan Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'i, Kâtip Çelebi'nin tespitine göre önceki sûfîlerin Kur'ân âyetleriyle ilgili yorumlarını bir araya getirip, Mushaf tertibine uygun olarak derlediği bir eserdir. Süleyman Ateş'in değerlendirmesine göre Taberî rivayet sahasında nasıl bir misyon yüklendiyse bunun işârî yorumculuktaki karşılığı es-Sülemîdir, çünkü o tefsirinde genel anlamda sûfî te'villerin aktarıcısı konumunda kalıp kendinden pek bir şey eklememiştir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 673; Süleymân Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969, s. 42; Mahmut Ay, *Kur'ân Ne Söyler? Sûfî Ne Anlar?*, s. 20. Bu değerlendirme bütün işârî tefsir literatürünü kapsamaz hâliyle. Neticede hangi çağda yaşarsa yaşasın bir sûfînin kalbine açılan *özgün* bir mana varsa, işârî te'vilin şartlarını taşımak kaydıyla işaret teriminin kapsamına girmeye elverişli olabilir. Ama işârî te'vile dair daha gerçekçi bir tasavvur için yukarıda dikkat çekilen olgu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Sûfî telakkiye göre mana lafızlarla ilişkili olsa bile her hâlükârda onun ötesinde bir şeydir. Bu manaya ulaşmak için dilbilim malzemesi belki gerekli ama yeterli değildir. Onlar Kur'ân'ın manasına ulaşmak için her zaman amelde yetkinliği, ahlâkta kemâli gerekli görmüşlerdir. Bu açıdan Kur'ân'ın salt okunması değildir amaç. Hasan-ı Basrî'nin "Kur'ân amel edilmek için gönderildi, insanlar onun tilavetini amel edindi." şeklindeki eleştirisine bakılacak olursa,[1200] inananların Kur'ân'la ilişkisinin aslında daha ilk nesillerde en azından bazı çevrelerce problem konusu edildiği görülebilir. Bu çevrelerin başında insanların dünya ahiret dengesindeki tutumlarını, dinin emir ve yasaklarının gözetilmesi konusundaki gevşekliklerini kendilerine problem edinen sûfîlerin geldiğinden bahsedilebilir. Nitekim Haris el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) göre, Allah Teâlâ dünyayla meşgul kişinin tilavetinden razı olmaz, O'nun dışındaki her şeyden ilgisini kesmedikçe kalpler O'nun söylediğini (gereğince) tazim edemez, rıza ve gazabını büyük belleyemez ve neticede de Cenâb-ı Hakk'ın kelâmını anlama imkânından mahrum kalır.[1201]

Bu anlayışa göre kişinin manevi mertebesi ile Kur'ân'ı anlama düzeyi arasında sıkı irtibat vardır. Zaten Kur'ân da dilbilim kritiği ile anlamı tüketilebilecek bir metin değildir. Bu açıdan sûfîler "Her âyetin zahiri, bâtını, haddi ve matlaı vardır." gibi rivayetleri sık kullanırlar. Nassın çok katmanlı olması fikri beraberinde bu farklı anlamlara ulaşmak için farklı idrak araçlarını da gündeme getiriyordu.[1202] Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) özel olarak ilgilendiği bu düşünce Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Ekberî ekolde daha önemli sonuçları ortaya çıkartmış görünür. Bu sonuçlardan birisi, insanın dikkatini nassa olduğu kadar nassı anlayıp ondan hüküm istinbat edecek olan idrak araçlarına vermeye matuftu. Bunun anlamı, insanın manevi terakki ve tekâmülü ile naslardaki anlama nüfuz etme arasında kurulan doğrudan ilişkiydi.[1203] Bu, bir bakıma amelin bilgiyi öncelemesi anlamına geliyordu. Buna göre kişi nasları ahlâki olarak yetkinleştiği oranda anlama imkânına kavuşmuş olacaktır.[1204] Bu anlamda ahlâki yetkinlikle akli kemal atbaşı gider. Nitekim bir tasavvuf klasiği olan *el-Akl*'da Hâris el-Muhâsibî'nin işlediği ana fikre göre "En akıllı kişi en ahlâklı kişidir."[1205] Muhâsibî akıl-Kur'ân ilişkisini irdelediği satırlarda, dünya

---

1200 Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Munteka'n-nefîs min telbîsi İblîs*, haz. Ali Hasen Ali Abdülhumeyd, Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 2008, s. 97.

1201 Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, s. 312.

1202 Hakîm Tirmizî'nin *el-Fark* adlı eseri temelde bu anlayışla telif edilmiş bir eser olduğundan bahsedilebilir. Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, trc. Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul, 2017.

1203 Sûfîler Hz. Peygamber hakkındaki "Onun ahlâkı Kur'ân'dı" şeklinde yapılan tespite oldukça sık atıf yaparlar. Söz konusu anlayışa göre bir insanın Kur'ân ahlâkına sahip olması ile onu anlaması arasında sıkı irtibat vardır. Buradan hareketle onlar "inzâl" ve "tenzîl" ayrımına giderek, inzâlden Hz. Peygamber dışında kimsenin nasibi olmayacağını söylediler, tenzile ise Kur'ân'ı okuyan sûfînin kalbine her bir âyetin okunması esnasında yeniden nazil olması anlamını yüklediler. Bk. Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi*," Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i, 2013, sayı: 40, s. 121-142.

1204 Ekrem Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme" s. 131; Ayrıca bk. Ekrem Demirli, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, s. 143.

1205 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*: *Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik, 2017, s. 159.

merkezli uzun planların (tul-i emel) içerisinde olanlarla dünyayı dillerinden düşürmeyenlerin Allah'ın kitabını anlamayacakları şeklindeki ifadeleri Kur'ân'ı anlayacak öznenin dil ötesi yeterliliklerine dikkat çeken pasajlar olarak okunabilir.

Bu olgu tasavvuf bilgi nazariyesine farklı bir boyut kazandırmıştır. Nitekim Gazâlî'nin de belirttiği gibi sûfîlerin tecrübelerine ilimle değil zevk, hâl ve beşeri özelliklerin değiştirilmesiyle ulaşmaları onların yöntemlerinin farklılığına işaret eder.[1206] Nitekim kendisi otobiyografik eseri *el-Munkız*'da tasavvuf klasiklerinden tasavvufa dair görüş ve yaklaşımları öğrendikten sonra ilmi ve sözü aşan ancak zevk ve sülûk ile varılacak bir noktaya geldiğini ifade eder.[1207] Gazâlî, mutasavvıfların yolunun ilim ve amel yolu olduğunun altını çizerek bu ilmin hayatı boyunca okuyup okuttuğu ilimden farklı bir ilim olduğuna dikkat çekmek üzere şu cümleleri kurar: "Bu ilmin semeresi nefsin engellerini ortadan kaldırmak, yerilen huylarını ve kötü vasıflarını izale etmektir. Nitekim böylece salik Allah Teâlânın dışındaki her şeyden kalbini temizler ve onu Cenâb-ı Hakk'ın zikriyle bezer."[1208] Gazâlî'nin bu ifadeleri tasavvufun bilgiye ulaşmada diğer metafizik geleneklerden ayrıştığı tarafları tebellür ettirmek için dikkatlice seçilmiş görünür. Ona göre irfanî yöntemin semeresi diğer metafiziklerle elde edilemez ve onlara referansla izah da edilemez.[1209] Sûfîlerin bilgide ilm-i zahir-ilm-i bâtın, fıkh-ı zahir-fıkh-ı bâtın, ilim-mârifet, vehbî-kesbî, hudûrî-husûlî gibi ayrımlarla gitmesi de diğer nazarî disiplinlerin ürettiği bilgiyle kendi yöntemlerine dayanan bilginin arasını tefrik etme arzularına dayanıyor olmalıydı.[1210]

Sûfî bilgi teorisinde asıl olan bilgiyi en aslî kaynağından elde etmektir.[1211] Bilgiyi elde edecek olan kalptir. Tasavvufi metinlerde kalp bu sebeple çok belirgin bir yere sahiptir. Gazâlî'ye göre bu noktada sûfîlerin meseleye yaklaşımı özetle şöyledir:

> Tasavvuf ehli eğitim-öğretim yolu ile elde edilen bilgiye değil ilhamdan kaynaklanan bilgiye yönelir. İlim erbabının yazdıklarına pek de düşkün olmamaları bu sebeptendir… Onlar için ilim yolu, nefisle mücadele, yerilen beşeri özellikleri ortadan kaldırma, Cenâb-ı Hak'tan alıkoyucu her şeyle (alâik) ilgi ve alakayı kesmek ve bütün varlığıyla Allah Teâlâya yönelmektir. Bu gerçekleştiğinde Allah kulun kalbine sahip olur ve ilim nurlarıyla bu kalbi aydınlatma (işrak) vazifesini bizzat uhdesine alır. Kalp üzerinde otorite Allah olduğunda, orada rahmet taşkını (feyz) olur, nur kalpte parlamaya başlar, gönül genişler ve gaybi âleme ait sırlar orada açığa çıkmaya başlar… Burada kula düşen sadık bir irade ile bütün gayretini toplamak ve sadece arınma niyeti ile kabiliyetlerini aktif tutmaktır.[1212]

1206 Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 173.

1207 Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 174.

1208 Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 172

1209 Bu konuda bir değerlendirme için bk. Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, s. 19.

1210 Tasavvufun diğer ilimlerle yaşadığı gerilim noktaları ve uzlaşı önerileri için bk. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 132-142.

1211 Sûfî anlayışa göre asıl olan Kur'ân'ı bizzat Allah'tan dinler gibi dinlemektir. Bk. Murat Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerîm'e İşârî Yaklaşımlar", ed. M. Akif Koç-İsmail Albayrak, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 209.

1212 Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3: 538.

Sûfî gelenekte büyük ölçüde kabul gören bu ifadelerde kalbe bilgi aracı[1213] olmanın ötesinde kul ile yaratanı arasında irtibat kurmayı temin eden varoluşsal bir anlam yüklendiği açıktır. Çünkü İslâm geleneğinde varlık, bilgi ve değer alanları birbiriyle irtibatlıdır. Bilgi açısından bakıldığında akıl/kalp denilen idrak gücü merkezdedir. Fakat sanılanın aksine bu güç yalnızca teorik araştırma alanlarıyla ilgili değildir. Aynı zamanda belli yöntemlerin tatbiki ile manevi tecrübelere ulaşmayı mümkün kılacak bir vizyon alanına da sahiptir. Dolayısı ile nazarî bilgiyi (episteme) içermekle birlikte onu aşan daha yüksek bir tecrübenin (keşfî/zevkî) bilgisini de içerir. Bu tasavvurun bilgi-eylem ilişkisi bakımından karşılığı, önceki başlıkta gösterildiği üzere kendisini insan-ı kâmil düşüncesinde açığa vurur. O, ilâhî isimlerin en yetkin bir tezahür alanı olarak görülür. Nitekim bu ilişki İslâm geleneğinde "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" şeklinde de formüle edilmiştir. Bu yaklaşıma göre ahlâk basit kurallar bütünü olmaktan çıkıp metafizik bir temele sahip olur. Bu temel üzerinde bilgi ile eylem, teori ile pratik arasındaki bütünlük sağlanmış olur.[1214] Toparlanacak olursa şöyle bir döngüden bahsedilebilir: Teorik ve pratik olarak iki kısma ayrılan tasavvufi yöntem, öncelikle çeşitli riyâzet usulleri ile nefsin arındırılıp ondaki hayvanî mizacın etkisinin kırılmasını, buna dayanarak ikinci aşamada ise dini metinlerin anlaşılması ve tekrar eyleme dönüştürülmesini kapsamaktadır.[1215] Mesele Osmanlı sûfîlerinden Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1054/1644) tasavvuf sistematiğinde geliştirilen etvâr-ı seb'a anlayışı ile nas yorumculuğu arasında kurduğu ilişki üzerinden izah edilecek olursa şöyle de denebilir: "Allah Teâlâ [insana] bütün bâtınların [yedi bâtının] lisanı ile hitap eder. İnsan *etvar-ı seb'a*dan hangi makamda bulunuyorsa, Hak Teâlâ o tavra mahsus bâtının manası ile ona hitap eder."[1216]

Netice olarak söz konusu yaklaşımların akıl ve metin merkezli değil, kalp ve mana merkezli bir okumayı teklif ettiğinden bahsedilebilir. Kimi âlimlerce zühdün ve takvanın kimilerince dünyadan yüz çevirmenin gerekliliği bağlamında zikredilen bu görüşler ulûmü'l-Kur'ân literatüründe de karşılık bulmuş, Ebû Amr ed-Dânî ve Ragıb el-İsfehânî gibi âlimlerin farkındalığıyla bir Kur'ân yorumcusunun bilmesi gereken ilimler arasında *mevhibe*nin de sayılmasıyla[1217] işârî yorumların tefsirlerde, zahiri yorumlarla -genelde onların ardından da olsa- bir metinde yer alabilmesinin zemini hazırlanmıştır.

1213 Kur'ân'a göre kalp idrak ve anlayış vasıtamızdır. Tasdîk, zan, yakin, küfür, şek, cehd, tekzib, tefekkür, tezekkür, itibar gibi soyut eylemler kalbin eylemidir. Kur'ân'da "akletmek" fiil olarak geçse de "akıl" kelimesi yer almaz. Fakat onun bu işlevi kalp ve onun semantik alanındaki, sadr, fuâd, lübb, hicr, hulm, basiret, nefs ve hevâ kelimelerine yüklenmiş görülmektedir. Bk. Murat Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerîm'e İşârî Yaklaşımlar", s. 217.

1214 İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 146-147.

1215 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 244.

1216 Abdullah Bosnevî, *Hal'un-na'leyn*, trc. ve nşr. Ercan Alkan, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, İstanbul: İSAR, 2018, s. 546.

1217 Râgıb el-İsfehânî, *Mukaddimetu câmi'i't-tefâsîr*, s. 95; Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Suleyman, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsir*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998, s. 29; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 772.

3.2. İdrak Güçlerinin Çeşitliliği: Sadr, Kalp, Fuâd, Lübb

Tasavvufun sahiplendiği epistemik tavrın en merkezinde kalp kavramının durduğu söylenebilir. Bu tavırda, akledebilme ve düşünebilme imkânıyla insan fizik ve metafizik âlem arasında irtibat noktası kabul edilir. İnsanın ne tür bilgi imkânlarına sahip olduğu, neleri nereye kadar bilebileceği gibi konular düşünce tarihinde uzun tartışmalara sahne olmuştur. Bu tartışmaların ayrıntısına girmek çalışma sınırlarını aşmak anlamına gelir. Burada amaç Nîsâbûrî'nin manevi idrak vasıtası kabul ettiği kalp kavramının içini nasıl doldurduğuna odaklanmaktır. Fakat konuya girmeden, müfessirin insanın epistemik imkânlarına dair terimlerin anlamlarını verdiği bir kısmı görmek faydalı olabilir. Nîsâbûrî'ye göre insan maddi ve manevi pek çok bilme yetisi ile donatılmıştır. Bunlar için şöyle bir genel çerçeve çizmek mümkündür:

İdrak, bu kelime kökü itibarıyla ulaşmak anlamına gelir çünkü idrak ameliyesinde akledici yeti (el-kuvvetü'l-âkiletü) akledilenin (ma'kul) hakikatine ulaşır. Şuur, kesinlikten yoksun bir bilgi türüdür. Akledici kuvvete akledilenin ulaştığı ilk aşamadır. Bu sebeple Allah Teâlâ hakkında kullanılmaz. Tasavvur; maddeye şeklin hululü gibi akılla makulün hakikatinin tam bir örtüşmesini ifade eder. Hıfz, imgenin zihinsel güçte eğer kaybolsa bile geri çağırılabilecek şekilde muhkemce yerleşmesi; tezekkür, saklanan imgenin tekrar çağırılması; zikr, geri çağrılan imgenin zihinde hazır bulunmasıdır. Mârifet ile ilim arasında bazı farklar vardır. Buna göre mârifet cüzileri idrak etmek ilim küllileri idrak etmektir; mârifet tasavvur, ilim tasdiktir. Duyulur âlemden hareketle varlığı zorunlu olanı tasdikimiz zaruri bilgi kategorisine girerken vâcibü'l-vücudun hakikatini tasavvur beşer takatinin ötesinde bir şeydir. Fehm, (konuşma esnasında) muhatabın lafızlarından bir şey tasavvur etmektir. İfham ise mananın lafızlar yoluyla işitenin anlayışına (fehmü's-sâmi') ulaştırılmasıdır. Fıkh, konuşanın konuşmasındaki maksadın bilgisidir. Akıl; işin sonunda bazen fiili men etmek ve bazen de onu emretmek üzere menfaat zarar, tamlık azlık, güzellik çirkinlik yönüyle eşyanın özelliklerini bilmektir. Akıl, iki iyi şeyden hangisinin daha iyi olduğunu, iki kötü şeyden de hangisinin kötü olduğu bilmektir. Akıllı ise Allah'ın emir ve yasaklarını akleden kimseye derler. Dirâyet; mukaddimelerin sıralanmasıyla yani birtakım çarelere (el-hiletü) başvurmak suretiyle elde edilen bilgilerdir. Bu açıdan Allah Teâlâ için kullanılamaz. Hikmet, güzele dair her bilginin ve buna uygun davranışın ismidir. İlme'l-yakin, istidlâl ve nazar yoluyla; ayne'l-yakin keşif ve ilâhî lütuf yoluyla; hakka'l-yakin ise, vuslatın rehberliği sayesinde maddi olan her şeyden ayrılığın kesinleşmesiyle elde edilir.[1218] Zihin, nefsin tanım elde etmeye ve düşünce üretmeye yarayan gücüdür. Fikir, nefsin sahip olduğu tasdiklerden sahip olmadıklarına hareketidir. Hads, nefsin her bir

[1218] Bilgi türlerine dair açıklamalarında Râzî'yi takip ettiği anlaşılan Nîsâbûrî, ilme'l-yakin, ayne'l-yakin ve hakka'l-yakin ifadelerinin açıklamasında kaynağından ayrılmıştır. Nitekim Râzî sadece yakinin ne olduğunu ve nasıl elde edilebileceğinin izahını yapmakla yetinmiş, her bir ifadeyi ayrı açıklama gereği duymamıştır. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 2: 422.

önermede hızlı bir şekilde orta terime ulaşma gücüdür. Zekâ, hadsin son raddesinde olması durumudur. Fitnat, rumuz ve bilmeceler gibi maksadı örtük şeyleri anlayıp fark edebilme yeteneğidir. Hatır, nefsin gerçeği yahut hazzı elde etmeye dönük hareketidir. Vehm, iki kanaatin (itikat) daha zayıf olan tarafıdır. Zan, iki kanaatin tercihe şayan olan tarafıdır. Hayâl, duyulur olanın duyulur olmaktan çıktığında geride bıraktığı imgesidir. Uykuda olursa tayf diye isimlendirilir. Bedahet, fikir yürütmek yoluyla değil de bir şeyin bilgisinin nefiste başından beri (a priori) var olmasıdır, bütünün parçalarından büyük olmasına dair bilgi gibi. Bu tür bilgiye evveliyyat da denilir. Raviyyet, çokça fikir yürütmek suretiyle elde edilen bilgidir. Kiyaset, nefsin en faydalı olana ulaşabilme gücüdür. Hibre, tecrübe yoluyla kazanılan bilgidir. Re'y, sonuç vermesi muhtemel öncüller üzerinde düşünmektir. Bu düşünme sonucu ulaşılan önermeye (yargı) re'y denir. Re'y fikrin bir aleti mesabesindedir. Firaset, tıpkı canavarın kurdu kapması gibi nefsin bilgileri (el-meârif) hızlıca almasıdır. İki türü vardır: İlki tamamen ilâhî bir armağandır, kişi nereden geldiğini bilmeksizin bu bilgiyi iç dünyasında bulur, bir nevi ilhamdır. İkincisi insanların birtakım fizikî özelliklerine bakarak onların ahlâkı hakkında hüküm verme yetisidir.[1219]

Nîsâbûrî'nin bilgi tasavvurunda kesbî bilgi ve nazarî düşünce yok sayılmaz. Bu tür bir biliş önemli ama yeterli değildir. İlimde rüsûh sahibi olanları anlatırken şu ifadeleri kullanır: Bu kimseler, sıdk ve amel ayaklarıyla ilimde öylesine derinleşmişlerdir ki artık ilimlerin aslî kaynaklarına ulaşıp kesbî bilgilerini ladünni ilimlere birleştirmişlerdir.[1220] Zaten ameli ve ahlâki yetkinlikle aklın ve bilginin artacağı düşüncesi sûfîlerce öteden beri vurgulanmıştı. Cenâb-ı Hakk'ın azametini düşünmek, celâl ve heybetini idrak etmek, O'ndan sakınmak ama aynı zamanda O'nu arzulamak, Allah tarafından başka bir akılla (el-Aklu anillâh) ödüllendirilme nedeni olarak gösterilir.[1221] Denilebilir ki sûfîlerin ahlâki hayatı bu ödüle layık hâle gelmenin imkânını aramaktan ibarettir. Nîsâbûrî, akıl ve nazarda benzer imkânlara sahip oldukları hâlde insanların Allah-âlem ilişkisinde, nübüvvet ve ahiret meselelerinde ihtilaf hâlinde olma nedenleri üzerinde dururken sorunu ilâhî inâyetle çözmek eğilimindeydi çünkü nefsülemrde hak olanı bulmak ancak Allah'ın yol göstermesiyle olacak bir şeydir.[1222] Bu problem insan hayatının ahlâkiliği açısından da önemini korur. Yaşadığı hayatta pek çok seçeneğin insan için tercih edilebilir olması en azından öyle görünmesi hayrına olanın nerede durduğu gibi bir problemi insan için daima gündemde tutar. Alternatiflerin çokluğu insanın hayrına olan fiili belirlemede insanı güç durumda bırakır. Sûfî yaklaşım bu konuda insanın kendi irade ve aklına fazla güvenmemesi gerektiğini savunurken ezeli bilginin mutlaklığını ön plana çıkarır. Müfessir tarafından nur (ışık) olarak da tanımlanan ilâhî bilgi insanın seçim sürecinde doğruya ulaşmasını sağlayan bir kılavuz işlevi görür,

1219 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 236-238.
1220 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 532.
1221 Bk. Haris el-Muhâsibî, *el-Akl*, s. 210-211.
1222 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 118.

yürüdüğü yolu ayan kılar ve bu sayede bir yolcu olarak insan yolun tehlikelerinden emin olur. Bu açıdan o, nefsin yetkinliğinin bilgiyle olacağını söyler. Bilgi ise nefsin vahdaniyet nurundan aldığı bir ışıktır ve bu nura yakınlığı oranında derecesi artar insanın.[1223] Bu bilginin tahakkuku için gerekli görülen içsel arınmaya nefs ile münasebetler konusunda detaylı yer verilecekse de söz konusu manevi bilginin insandaki mahalli kabul edilen kalp ve kalpte içkin olduğu düşünülen manevi idrak yetileriyle bu bilgi arasındaki ilişkiye daha yakından bakmak faydalı olabilir.

Yukarıda ifade edildiği üzere sûfîler bilgi aracı olarak aklın karşına kalbi koyarlar ve gerçek bilginin ancak Cenâb-ı Hakk'ın katından elde edilebileceğini ve bu bilginin mahallinin de kalp olduğunu ileri sürerler. Sûfî teoride kalp, insanlık anlamının kendisiyle açığa çıktığı, nefs ile ruh arasında bağlantı kuran, soyut, nurani bir cevher kabul edilmiştir. Filozofların nefs-i natıka dedikleri yapıya karşılık gelir. Ruh, onun bâtını, hayvanî nefs ise bineğidir. Bu yönüyle insanın bilen ve idrak eden tarafı olduğu gibi muhatap alan, talep eden ve hesap soran tarafıdır da.[1224] İrfanî tasavvurda kalbin âlemden dahi büyük ve öncelikli bir varlık olarak sunulduğu anlatılar vardır. Bu kabule göre kalp asıl ve suret, âlem ise fer' ve aynadır. Bu meyanda "Arzım semam beni almadı da inanan kulumun kalbine sığdım." şeklindeki rivayetlerden de destek alındığı görülür.[1225] Bu tür yaklaşımlarıyla sûfî bilgi nazariyesi hakikat araştırmasında kalbin alternatifsiz konumuna dikkat çeker, irfanın bir mevhibe olarak ancak kalple ve kalpte mümkün olacağını savunur.

Nîsâbûrî'ye göre mümkün varlıklar ululuk güneşi, azamet nuru ve celal aydınlığının karşına konulmuş saf billur gibidirler. Kalp bunlara yöneldiği anda kendisi ile bunlar arasında bir ilişki (nispet) meydana gelir ve akabinde ilâhî yüceliğin aydınlığı yansır ve kalbi yakar.[1226] Müfessirin ilâhî sıfatları nitelemek üzere İşrâkî ontolojinin nur, şems ve meşrık gibi ışık ve aydınlığa dair kavramlarına yer vermesi dikkate değerdir. Çünkü müfessire göre insanın bilme kabiliyeti açısından ilâhî bilgi tıpkı güneş gibidir, buna göre varlık âleminin gözle idraki için güneş ne ise mana âleminin idraki için nur aynı kabul edilir. Dolayısıyla da kalbin ilâhî nurlarla yanması idrak gücünün yetkinleşmesiyle bir ve aynı şeydir. Hz. Mûsâ'nın "Kalbimi genişlet!" yakarışı bu isteği elde etmeye dönük olduğu gibi Hz. Peygamber Aleyhisselâmın "Bana eşyanın hakikatini göster" niyazı da aynı gayeye matuftur.[1227]

Zaten öteden beri metafizik geleneklerde, hakikat araştırması yapan insanın entelektüel kapasitesi bu araştırmayı nihayete erdirmek için genelde yetersiz görülür. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ Meşşâîliği, akledilirleri elde etmeyi kıyasların sonuçlarına ulaşmak olarak değerlendiriyordu. Bunun anlamı da

---

1223 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 10.

1224 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 178; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 3: 17-19; *Mu'cemü'l-mustalahati's-sûfiyye,* haz. Enver Fuad Ebû Hizam, Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1993, s. 144.

1225 Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 3: 18.

1226 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 535.

1227 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 535.

kıyasta orta terimi bulmaktı. Akledilirler ise aslında sadece semavi akıllarda bilfiil var olmaktaydılar. İnsan bilgisinin hedefleri açısından bunun anlamı, kurulacak kıyasa orta terim olarak hizmet edecek akledilirlerin faal akılda bulunmasıdır. Neticede insan aklının orta terimi keşfi onu faal akıldan alması anlamına gelecek bir sürece işaret eder. İnsanın faal akılla ittisalinin anlamı da temelde budur.[1228] Bu düşünce dönüştürülerek faal akıl yerine Allah Teâlâ (hatta bazen Cebrâil ve Nur-i Muhammedi) konmuş, bütün hayırların anahtarlarını elinde bulunduran Zat'ın hidâyeti olmazsa önermeler için gerekli orta terime zihin salt entelektüel bir faaliyetle ulaşamayacağı savunulmuştur.[1229] Bunun sûfî dile en kısa aktarımı, kalp ilâhî bilgiyi almaya ehil hâle gelecek kadar arındırılırsa diğer ifadeyle nefs-i emmare ve diğer nefs katmanları aşılarak nefs-i mutmainne mertebesine varılırsa kutsî nurların, ilâhî aydınlıkların diyarı olan Âlem-i Kuds'ten nefsin cevrine taşacağıdır(fâda).[1230]

Felsefe geleneğine mensup düşünürlerin nefsin yetkinleşmesine dair teorileriyle Nîsâbûrî'nin üstlendiği sûfî nefs teorisi arasındaki benzerliklere *Garâibü'l-Kur'ân*'da sıkça rastlanır. Mûsâ-Hızır kıssasının işârî yorumu bağlamında söyledikleri akıl ve nefs teorisinin sûfî ve meşşâî geleneklerce yorumlanış biçiminin örneklerini sunar. Kıssa hatırlanacak olursa, Hz. Mûsâ'nın dayanamayıp Hızır'a itiraz ettiği ilk husus geminin delinmesi, ikincisi çocuğun öldürülmesi ve sonuncusu da kendilerini misafir etmeyen bir memlekette yaptıkları duvar tamiridir. Nîsâbûrî'ye göre Hızır'ın zahiren gemiyi kusurlu hâle getirme nedeni bâtınen ihlasa hazır hâle getirmek içindir. Zira onların arkasındaki melik yani şeytan her bir ibadet gemisini zorla almaktadır. Çünkü mahfiyet, haşyet ve inkisardan yoksun ibadet gerçekte şeytan içindir, Rahmân için değil. Öldürülen çocuğun mümin ana-babası kalp ve ruha işarettir. Onlardan Allah bunu daha hayırlısı ve temizi ile değiştirmek üzere almıştır ki bu da mutmain nefstir. Zaten bu nefs, kalp ve ruha da daha yakındır. Altında hazine olan duvar ise iki yetim çocuğa yani mutmain ve mülhime nefse telmihtir. Hazine, nazarî ve ameli kemalattır. Bunların salih ve kâmil babası *mufarık akıl*dır. Bu sebepler bunlar için gerekli olan şeyleri önceden onlar için saklamıştır.[1231]

Nîsâbûrî'nin de insanda kalbin konumuyla âlemde Levh-i mahfuz'un mevkiini mukayese ettiği göz önünde bulundurulursa[1232] kalbe, irfanî varlık, bilgi ve ahlâk tasavvurları açısından ne denli bir kıymet atfedildiği biraz daha belirginleştirilmiş olur. İnsanın ötelere açılan kapısı olarak kalp rabbânî bir latife, bu açıdan da insanı insan yapan tarafı olarak sunulmuştur. Çünkü insan; üreme, beslenme ve gelişmesinde, dahili ve harici idrak yetilerinde diğer canlı türleriyle ortaktır. Onun imtiyazı, kendisini Zatı için Hakk'ı ve amel için hayrı bilmeye götüren akıl ve fikir gücündedir. Bu amaç

1228 Dimitri Gutas, *İbni Sînâ'nın Mirası*, s. 64-65.
1229 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 16.
1230 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 76.
1231 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 455.
1232 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 535.

gerçekleşmediğinde insan hayvandan aşağı konuma düşer. Çünkü, bu durumda imkân dahilinde olduğu hâlde faziletleri kazanmaktan imtina etmiş ve böylece türlerin en alçağı olmuştur.[1233]

Nîsâbûrî, kalp ve ona bağlı meseleleri tartıştığı pasajda şöyle der. Kalple bazı kere, göğsün sol boşluğuna yerleştirilmiş çam kozalağı şeklindeki bir et parçası kastedilir. Kalp duyum ve harekete kaynaklık eden hayvanî ruha ev sahipliği yapar. Hayvanî ruhun bu fonksiyonları ondan diğer organlara damarlar ve arterler yoluyla ulaşır. Bazı kere de kalple, insanın sorumluluklarını yerine getirmeye, emir ve yasaklara uymaya kendisi vasıtasıyla ehil hâle geldiği insanı insan yapan rabbânî bir latife kastedilir. "*Doğrusu bunda, kalbi olana veya hazır bulunup kulak verene ders vardır.*" (Kāf 50/37) âyeti bu duruma dikkat çeker. Şu hâlde onun varlığı madde ve zamana muhtaç duymayan emir âlemindendir. Nefs-i natıka ve ruh olarak da isimlendirilir. İlk anlamıyla kalp ise buna karşıt olarak halk âlemindendir.[1234] İnsanın zahiri yönü şeriatla; manevi yönü yani kalp, ruh ve sırrı ise mârifet, keşif ve nur iledir.[1235] Öte yandan sûfî gelenekte kalple bazen aynı bazen de yakın anlama gelecek şekilde sadr, fuad ve lübb gibi kelimeler de kullanılır. Müfessire göre bunların her birinin manevi bilgiyi algılamadaki derecesi farklıdır. Buna göre sadr İslâm'ın, kalp imanın, fuad müşâhedenin, lübb tevhidin yeri olarak takdim edilir.[1236] Sadr ile kalp arasındaki farklı bir mukayesede müfessir insanda sadrı Mekke'ye kalbi de Kabe'ye benzetir. Tüm azalar bu kalp sayesinde doğru yolu bulabilirler. İlahi nur kalbe geldiğinde kalp açılır ve genişler artık bu nurla görür, duyar, akleder, konuşur, tutar, yürür, hareket eder hâle gelir.[1237]

Zikri geçenlerin dışında ruh, sır ve hafi gibi terimler de sûfîlerce kalbin mana âleminden aldığı bilgilerin farklılığına göre değişkenlik gösteren farklı idrak katmanları olarak tedavüle sokulur. Buna göre sır, ruhun bedende olması gibi kalbe yerleştirilmiş bir latifedir. Ruh muhabbetin, kalp mârifetin, sır müşâhedenin mahalli olarak düşünülür.[1238] Diğer bir anlatıya göre *ruh,* ahlâk-ı hamide ile bezenmiş bir yapı olarak bu bahçede cömertlik, semahat, cesaret, kanaat, haya, tevazu ve şefkat gibi yemişler verir. Bu bahçede yetişen *sır* ululuk âleminin bir parçası (el-ceberrutî) olarak Rab'ten kula bu âlemden sırlar açar. Sır bunu kula hikâye ettiğinde hikâye edilen (hakiki) varlığın kuşattığı şeylere bir misal olur. Hafî ise dengi ve misali bulunmayan ululuk âleminin sırlarına vâkıftır ama bunlar (eşsiz deneyimler olduğu için) kula hikâye edilmez.[1239]

1233 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 350.
1234 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 152.
1235 Nîsâbûrî, *Garâib,* 5: 97.
1236 Nîsâbûrî, *Garâib,* 4: 535.
1237 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 22.
1238 Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 118.
1239 Nîsâbûrî, *Garâib,* 4: 145.

Bedihîlerin bilgisinin nefste doğuştan varlığı tartışmalıdır. Nîsâbûrî'nin aktardığına göre filozofların çoğuna göre insan ilk yaratılışında bilgisizdir.[1240] Allah'ın göz, kulak, kalp ve diğer idrak edici güçleri var etmesiyle bilgi sahibi olabilmiştir. Nefsin, duyulur nesnelere çokça muhatap olmasıyla bu nesnelerin mahiyetlerinin hakikati hayalinde bir temsil oluşturur (irteseme) ve bu nesnelerin suretleri zihinde hasıl olur. Sonra bu hakikatlerin salt zihinde bulunmasıyla zihin eşya hakkında olumlu ve olumsuz kesinliklere ulaşırsa bu hükümler bedihî bilgiler adını alır. Böyle değil de zihin hükmünde önce edindiği bilgilere yani bedihîlere dayanmak zorunda kalıyorsa bu tür bilgilere de kesbî bilgiler denir. Neticede insan nefsinde bu bilgilerin oluşmasının ilk nedeni Allah Teâlânın tikel suretleri algılayan idrak güçlerini yaratmasıdır. Fakat Nîsâbûrî nefsin bilgisiz yaratıldığı fikrine katılmaz. Ona göre nefs bedenden önce mevcut ve bilgileri genel olarak bilicidir. Bu bilgiler filozoflarda olduğu gibi bedihîler olarak isimlendirilebilir. Fakat bu bilgiler yeni doğan bebeğin zayıf olması ve nefsin bu zayıf bedeni yönetmeyle meşgul olması sebebiyle açığa çıkmaz. Ne zaman ki büyür ve güçlenir o zaman bu bilgiler yavaş yavaş açığa çıkmaya başlar.[1241] Bu açıklamalarını felsefi-kelâmi bilgi nazariyesi doğrultusunda yapsa da Sûfî söylemin daha baskın geldiği farklı pasajlarda Nîsâbûrî, doğrudan, nefsin bedenle buluşmadan Cenâb-ı Hakk'ı bildiğini söyler. Evet, nefste bu bilgi vardır ama dünyada bedenle irtibatı dolayısıyla yaratıcısını unutmuş vaziyettedir. Ama o, beden kayıtlarından kurtulduğunda Rabb'ini de Rabb'ini bildiğini de bilir (arafet).[1242] Bu fikir *İhya*'da Gazâlî tarafından da sahiplenilmiştir. Zaten tasavvufun ahlâk sistemi, bilgi ister dışarıdan alınacak olsun isterse de içeriden açığa çıkacak olsun, bu bilgilenmenin insandaki imkânını oluşturmayı hedeflemektedir. Bilgilenme salt entelektüel bir faaliyet kabul edilmediği için de bilgiyi meydana getirecek ahlâklanma daima tasavvufun en önemli meselelerinden birisi olmuştur. Sûfî bilgi nazariyesi bu tür yaklaşımlarıyla bir taraftan insanın bilgi araçlarının eksik ve sınırlı olduğunu öbür taraftan da mutlağın sınırsız ve insan tarafından kuşatılamaz olduğuna dikkat çeker. Bu ise hakikat araştırmasında daima yukarıdan bilgiyle teyit edilme gereğini zaruri olarak gündem eder.

Nîsâbûrî'nin orucun mahiyeti, nefsin arınması ve gerçek bilginin elde edilmesine dair söyledikleri ve bunlarla ilâhî mesajı anlama imkânı arasında kurduğu ilişki üzerinde durulmaya değer. Müfessire

---

1240 Nîsâbûrî'nin filozofların çoğuna nispet ettiği bu görüş Râzî tarafından da en azından tefsirinde savunulmuştur. Zaten Nîsâbûrî'nin ifadeleri Râzî'den özetlenmiş gibidir. Râzî bu pasajlarında çok özet şekilde bedihî bilgilerin doğuştan olmadığını, duyu verilerinin sunduğu temel imkân sayesinde süreç içerisinde oluştuğu fikrini savunur. Bk. Râzî, *Mefâtîh*, 20: 250-251.

1241 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 291. Nîsâbûrî "Biz bu konuyu felsefeye dair yazdığımız kitaplarda detaylandırdık" dese de maalesef bugün bahsettiği eser(ler)den haberdar değiliz.

1242 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 237. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ meşhur ruh kasidesinde, ruhu yücelerden gelip bedene konan onu evi belleyen bir güvercine benzetiyordu. O, ilkin yeni yerini yadırgayıp alışmakta hayli zorlansa da daha sonra bu yeni yuvasına alışır. Bedene gelmezden evvel özünü kirletmeyeceğine ve asıl diyarını unutmayacağına dair söz verse de hem asıl vatanını unutmuş hem de günah kirlerine belenmiştir. Bk. Münavî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf, *Şerhu allame el-Münavi ala Kasideti'n-nefs li'bnîsîna*, Mısır, y.y., 1900. s. 36-119, Ayrıca bk. Mahmut Kaya, *İslâmî Edebiyatta Şaheserler*, İstanbul: TYEKB, 2018, s. 342-351.

göre oruç, insanın meleklere benzediği bir noktadır; nefsin, hayvanî arzularının çukurundan *mücerret ruhani varlıklara benzemenin* zirvesine çıktığı bir ibadettir. Kur'ân'ın Ramazan ayında indirildiğinin vurgulanması bu aya mahsus oruçla ilgilidir müfessire göre. Kur'ân Rububiyet delillerinin (el-âyât) en büyüğü, oruç ise ubudiyyet alametlerinin en çetinidir. Nefs (oruçla) kırıldığı zaman kul Cenâb-ı Hakk'a en yakın mertebelere ulaşır, maddi/beşeri perdeler (el-hücübü'n-nasûtiyye) kalkar, mana âleminin hükmüne (el-hükmü'l-lâhûtiyye) vâkıf olur ve böylece Kur'ân'ın manalarını anlar hâle gelir. Artık bu nokta ilmin müşâhedeye (iyân) evrildiği ve nice harikuladeliklerin yaşandığı bir yerdir.[1243] Müfessirin bu yaklaşımında çok katmanlı bilgi ve varlık anlayışlarının etkisini görmek mümkün. Zira her oruç bireyi ilâhî öğretilere taşımaz. Evet, aç bırakılmak suretiyle nefs güçlerinin kırılması, bedeni hazzın asgariye indirilmesi ve böylece ruhanilere benzeme anlamında oruçtaki salt açlık bile pek çok faydayı içkindir. Ama kişiye yukarıda anlatıldığı şekliyle mana âleminin kapılarını açacak oruç, avamın tuttuğu oruç değildir. Şeriat, tarikat ve hakikatin orucu birbirinden farklıdır. Şeriatın orucu bildiğimiz oruçtur. Tarikatın orucu kişinin, Allah Teâlânın haram kıldığı şeyler karşısında kendisini tutup (imsak) mübah ve helâl olanlarla orucunu açmasıdır (iftar). Hakikatin orucu bütün varlık (el-ekvan) karşısında kendisini tutup (imsak) Rahmân'ı müşâhede ile iftar etmesidir.[1244]

Bu örnekte oruç üzerinden değinilen hususlar namaz, hac, zekât vb. pek çok ibadet pratiği ve tüm ahlâki davranışlar için de söz konusu edilir. Tasavvuftaki bu vurgu bilgi ile ibadet ve ahlâki hayat arasında zorunluluk ilişkisi kurar. Bu açıdan sûfî bilgi nazariyesinde hakikate dair bilgi, amelin doğurduğu bilgi olarak kabul edilir. İnsan hayatının amacı da mârifet olduğu için onun ahlâkiliği, var oluş amacının açığa çıkması anlamında bir zorunluluk olarak sunulur. Tasavvufta ahlâkın böyle bir yeri vardır. Devam eden başlıkta, tasavvufun teklif ettiği ahlâk inşasının insan için ne tür veçheleri bulunduğu üzerinde durulacaktır.

4. Sûfî Ahlâk Teorisinin Tefsire Yansıması

Sûfîlerin tasavvufu fıkh-ı bâtın olarak isimlendirmeleri, onun bir ilim olarak teşekkül ettikten sonra kendisine nefs terbiyesini konu edinmesiyle doğrudan ilişkili görünür. Zaten tasavvufi birer kurum olarak tarikatların nefsin terbiyesini amaç edinen yapılanmalar olduğundan bahsedilebilir. Bireyde ahlâki yetkinliğin imkânını arayan tasavvufi terbiyeye aynı zamanda işârî bilgiyi açığa çıkartacak vasat gözüyle bakılır. Manevi bilgi ile hayat arasındaki bu irtibat tasavvufta bilgi-eylem, kelâmda ise iman-amel ilişkisi olarak ele alınan hususları kapsar. Sûfîler bu konuda bilginin ameli gerektirmesinden daha çok "Amelin doğurduğu bilgi" üzerinde durmuşlardır. Bu aynı zamanda hem tasavvuf içindeki ibahî

[1243] Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 500.
[1244] Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 499.

eğilimleri dışarıda bırakmak hem de imanın güçlenmesini savunarak tasavvufun din ilimlerine alternatif bir tavır olmadığını ortaya koymak demekti. Buna göre tasavvuf, din ilimlerinden elde edilen bilgiyi tahkike ulaştıran bir disiplin olarak fıkıh ve kelâm gibi disiplinlere bağlı iken aynı zamanda kendi alanı olarak da *ahlâk*ı belirlemiş olmaktadır.[1245] Zaten tarikat, en temel anlamıyla, bu yola giren kimsenin (salik) manevi yolculuğunda (seyr ü sülûk) "Allah birdir" ikrarına yani tam tevhit hedefine ağır ağır ulaşıncaya kadar farklı makamlardan geçerek ilerlediği yol anlamına gelir.[1246] Bu yolculuk insanın iç âlemindeki bir yolculuk olarak en temelde nefsin mertebeleri arasında hakikatin kademeli olarak keşfedildiği bir sürece işaret eder. Zaten sahih bilginin salim eylemle vücut bulması şeklinde özetlenebilecek olan tasavvufi yöntem teori ile pratiğin birliğini baştan beri güçlü bir şekilde vurguluyordu.[1247] Bunu gerçekleştirmek herkes için mümkün olmadığından insana yüklenen anlamın, insan türünün saklı bulundurduğu potansiyele işaret etmek üzere kullanıldığı hatırda tutulmalıdır. Yoksa her bir insan teki için bu ulvî anlamın tahakkuku söz konusu değildir.[1248] Bu açıdan pek çok sûfî gibi Nîsâbûrî de insanların iç dünyalarının mertebelere ayrıldığını ön gören bir tasavvura sahiptir. İç ayrımlarla daha farklı adlandırmalara konu olsa da bu tasavvurda insanlar genelde sıradan insanlar, seçkinler ve en seçkinler şeklinde sınıflandırılır. Müfessir avamı en-nas (insanlar) olarak ifade eder, bu kimselerde arzular baskındır (heva), nefisin yoldaşıdırlar. Seçkinlerden (Havas) "Mü'min" diye bahseder, bunlarda takva baskın gelmiştir, ruha yoldaştırlar. En seçkinlerden ise (ehassü'l-havass) "Veli" diye bahseder, bunlara baskın hâl muhabbet ve şevktir.[1249]

İnsanların bulunduğu manevi seviyenin bazen nefs, kalp, ruh ve sır terimleriyle ifade edildiği de olur. Bu seviyeler insanın manevi idrak durumunun göstergeleri olduğu gibi ibadetlerinin kazanımlarını da doğrudan etkiler. Sayıların birlik, onluk ve yüzlükler gibi sınıflandırmaları olduğu gibi insanın iç âlemi de böyle sınıflara ayrılmıştır. Tıpkı sayılarda olduğu gibi bu mertebelerde de her bir ibadetin değeri farklılaşır. Nefs mertebesi birlik sayılara tekabül eder, amel sahibi bire bir alır. Kalp mertebesi onluklara denk gelir, buradaki hayra bire on verilir. Ruh seviyesinde karşılık yüzle çarpılarak verilir. Sır mertebesi ise binden başlayıp sırrın safasına ve niyetin temizliğine göre sonsuza kadar gider.[1250]

1245 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 21. Tasavvufun bir ahlâk ilmi olarak imkân ve zaaflarını sorgulayan bir çalışma için bk. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Ahlâk İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlâka Endeterminist Yaklaşımlar", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 2021, XI. cilt, 2. sayı, s. 419-437.

1246 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 151.

1247 Muhâsibî, Ebû Abdillah Hâris b. Esed, *Risaletü'l-müsterşidin*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Kahire: 1971, s. 82, 93 vd.

1248 Manevi ilerleme her insan için mümkün olmadığı gibi bir insan, hayatının farklı aşamalarında bu ilerleme ehliyeti açısından aynı konumda değildir. Burada anlaşıldığı kadarıyla ruh beden ilişkisi göz önünde bulundurulmuştur. Nîsâbûrî'ye göre kırktan sonra beden yavaş yavaş gerileyeceği için seyr ü sülûkün yüklediği sorumlulukları ifadan aciz kalabileceği gibi ilk gençlik çağlarının uçarılığı da bu işler için çok elverişli değildir. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 334.

1249 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 133.

1250 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 196. Ayrıca bk. Dâye, *Te'vilat*, 2: 411.

Çok katmanlı kalp/ruh anlayışı pek çok âyetin yorumunda kendisini gösterir. Hz. Zekeriya "*Rabbim! Bana katından temiz bir zürriyet bahşet*" (Âl-i İmrân 3/38) derken aslında, çocuğunun birinci sınıf bir ruha sahip olmasını istiyordu. Bu ruhlar, perdelerin (meydana getirdiği karanlığın) pisliğinden arınmış, nübüvvet ve velâyete ehil ruhlardır. İkinci sınıf ruhlar, Allah'la aralarında artık ilk safın girmiş olduğu velilerin ruhlarıdır. Üçüncü sınıf, inananların ve nihayet dördüncü sınıf, inkârcı ve münafıkların ruhlarıdır.[1251] Kalplerin birbirinden farklı olmasına bağlı olarak tatmin (itminan) aradıkları yerler de değişiklik göstermektedir. Müfessir Daye'den mülhem dört çeşit kalp olduğunu söyler: (i) Katı kalp; kâfir ve münafıkların kalbidir. Bu kalpler tatmini dünya ve arzularında ararlar. (ii) Unutkan kalp; bu günahkâr Müslümanın kalbidir, bunun tatmini tövbeyledir. (iii) Arzulayan kalp; müminin kalbidir, Allah'ı anmakla tatmin olur. (iv) Birliğe mahsus kalp, peygamberler ve seçkin evliyaların kalbidir, Allah'la ve sıfatlarıyla tatmin olur.[1252]

İnsanın kademeli olarak yetkinleşmesini ön gören bu ahlâk tasavvurunun hem ontolojik hem de epistemolojik kaynağını Cenâb-ı Hakk'ın teşkil ettiğinden bahsedilebilir. Varlık tasavvurunda konu edildiği gibi ahlâki hayatın gayesi Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaktır. Kur'ân ve Hz. Peygamber bunun yöntemini ortaya koyan kaynaklar olarak birincil öneme sahip kabul edilmiştir. Fatiha sûresinin "Ümmü'l-Kitap/Ümmü'l-Kur'ân" diye isimlendirilmesi bağlamında müfessir birkaç sebep üzerinde durur. Buna göre Fatiha sûresi (i) Teoloji (metafizik), mead, kaza-kader ve nübüvvet gibi konuları içermesiyle Kur'ân'ın hatta bütün kitapların aslıdır. (ii) Cenâb-ı Hakk'ı yüceltmekten, hizmet ve taatiyle meşgul olma gereğinden ve mükâşefe ve müşâhedeye talip olmaktan bahsetmesiyle bütün semavi kitapların özü konumundadır. (iii) Bütün ilimlerin maksadı rububiyyetin izzetini ve kulluğun acziyetini bilmeye dönüktür ve Fatiha da bunun bilgisini verir.[1253] Fatiha Kur'ân'ın özü olduğu gibi Kur'ân da açılmış Fatiha'dır. Kur'ân asıl ruh olarak sunulur. Çünkü kendisinde insanın varlıkta kendini konumlandırması için gerekli bilgilerin tamamı yani ezelin, ebedin ve şimdinin bilgisi mevcuttur. Akıl onunla aydınlanır (işrak), ruhun cevherindeki aydınlık akılla yetkinlik kazanır ve bedenin yetkinliği de bu ruh sayesinde tahakkuk eder. Dolayısıyla asıl Kur'ân, kalanı fer'dir.[1254] Diğer bir pasajda müfessir aya menziller tayin edilmesi üzerine birtakım işârî yorumlar getirir. Buna göre Kur'ân'ı oluşturan harflerin sayısı yirmi sekizdir. Bunların her biri kalbin aşması gereken menzillerdir. Ülfet, birr, tövbe, cemiyyet, hilm, samimiyet (hulus), dini bütünlük (diyanet), alçak gönüllülük (zillet), merhamet, yakınlık, esenlik (selamet), doğruluk, sabır, talep, şiddetli istek (zame'), aşk, izzet, fütüvvet, kurbet, kerem, yumuşaklık, şahsiyet, velâyet, hidâyet, yakin. Bu menziller aşıldığında artık kişi Kur'ân'ın

1251 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 157.
1252 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 158.
1253 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 82.
1254 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 241.

ahlâkıyla ahlâklanmış demektir. Yakin, makamların ve menzillerin sonuncusudur. Öncelikle bu yola giren (salik) Hakk'a aşinalık kazanır, sonra tövbe eder ve tövbesinde sebatkâr durur ve neticede cemiyyet makamına ulaşır.[1255] Böylece makamları geçmeye devam eder ve tıpkı dolunay gibi yetkinliğinin zirvesine ulaşır. Daha sonra Hakkı müşâhede güneşine yaklaşması sebebiyle dağılmaya ve çözülmeye başlar ki bu da Efendimiz Aleyhisselâmın "Fakrım iftiharımdır." diyerek iftihar ettiği hakiki fakriyettir.[1256] Pek çok örneğini bulmanın mümkün olduğu bu tür pasajlarda Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ahlâklanmanın bir ve aynı şeyler olarak sûfî ahlâk anlayışının en yetkin amacı olarak tayin edildiği söylenebilir.

Yukarıda çeşitli vesilelerde gündem edildiği üzere tasavvufi bilgi nazariyesinde gerçek bilgi, amelin neticesi olarak meydana çıkan bilgidir. Bu bilgi aslında nefsin vahdaniyet nurundan aldığı bir ışıktır.[1257] Herkesin aynı amel ve ahlâki durumu paylaşmadığı gerçeği göz önünde bulundurulursa idrak mertebelerinin insandan insana değişkenlik göstereceği baştan kabul edilmiş olur.[1258] Bu tasavvurun diğer uzantısı da algılamaya konu olan şeyin özneye kendisini açacağı farklı anlam katmanlarına sahip olduğunun kabulüdür. Bu anlayışı sahiplenen Nîsâbûrî insanların manevi idrak seviyelerinin farklılığına bağlı olarak Kur'ân'a nüfuz kabiliyetlerinin de değişkenlik göstereceğini savunur çünkü beşeri nefslerin hepsi bir değildir. Aralarında cismani lezzetlere battıkları için metafizik âlemden (gayb) uzak, ahmak nefsler olduğu gibi ilâhî nurlarla aydın âlem-i kudse çekilmeyi hazır bekleyen nefsler de vardır. Ne var ki bu ikincileri duyulur âlemden bir kılıf örtmekte ve bu nefslere bir tür gaflet ve geçkinlik hâli arız olmaktadır.[1259] Kur'ân'ın muhataplarına farklı üsluplarla yönelme gerekçesini de müfessir bu noktadan izah etmeyi dener. Buna göre ilk zikredilen nefsler korkutulmaya muhtaçtır, ikincilerse çağrıya. Peygamberlerin çağrısını işittiklerinde, *kendilerine nebilerin ruhları temas ettiğinde* kaynaklarını hatırlar, gerçek yurtlarının neresi olduğunu görür ve buradaki güzelliklerin hasretini çekerler. Kur'ân'da Hz. Peygamber'e tebşir ve inzarın beraberce emrolunmasının anlamı da budur.[1260]

Tasavvufta vurgulanan acziyet, kulluk, fakirlik vb. ifadeler zahiren insana hiçbir sorumluluk alanı bırakmayan, onu iradesiz kılan söylemler olarak değerlendirilmeye müsait görünse de tasavvufta insana yüklenen anlam daha önce de gösterildiği gibi böylesi bir düşünceye gitmenin kolaycılık olacağını gösterir. Bu açıdan her insan için değilse bile insan türü için kendini yetkinleştirme ve ahlâkını

1255 Cemiyyet; ayrılığın (tefrika) zıddına, bütün kaygının ve beklentinin odağına Cenâb-ı Hakk'ın konulduğu, insanın O'nunla birlikte olduğu için O'nun dışındaki her şeyden geçtiği bir mertebeye işaret etmek üzere kullanılan bir terimdir. Bk. *Mu'cemü mustalahati's-sûfîyye*, s. 71.

1256 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 535.

1257 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 10.

1258 Aynı zamanda bilgi anlamına da gelen ilâhî nura yakınlığına bağlı olarak insanların mertebelerinin çeşitleneceği kabul edilir. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 10.

1259 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 199.

1260 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 199.

güzelleştirme daima olası görülür. Bu anlamda sûfî ahlâk anlayışında karamsar bir düşünceye yer olmadığı göze çarpar. Nitekim İbnü'l-Arabî, insanın tezkiye ve tasfiye yöntemleriyle arındırılmasını anlatmak için doğa bilimlerinden ilm-i kimya terimini ödünç alır. Kimya ilmi madenleri dönüştürmek değildir. Yapılması gereken kemale ulaşmaktır. Bu kemal her bir insanda kuvve olarak mevcuttur, bu potansiyelin fiile çıkması yaşanacak miraç ile mümkündür. Bu yolculukta, hastalık olarak tabir edilen arızî birtakım hâllerinden kurtulan nefs özüne dönme imkânı bulur.[1261] Nîsâbûrî'ye göre bu arızî durumlar insanın cismaniyetidir. İnsanın tabii güçlerinin ölümü onda hakikatin dirilmesi anlamına gelir.[1262]

Sûfîlerin tasavvuf kavramına getirdikleri pek çok tanım denemesi, hâlleri diğer ifade ile ahlâkın değişimini tasavvufta ana mesele olarak ele aldıklarını düşündürür.[1263] Bu açıdan tasavvuftaki ahlâk eğitiminin, insanı bulunduğu ahlâki seviyeden daha yetkin bir hâle getirmeyi ve böylece onun nefsine, Cenâb-ı Hakk'a ve diğer varlıklara yönelik ilişkisini daha iyi bir noktaya taşımayı hedeflediğinden bahsedilebilir. Nîsâbûrî'ye göre yaratılmışlara şefkat ve Allah Teâlânın emrini tazim insanın yatay ve dikey sorumluluk alanlarının çerçevesini çizer.[1264] Nitekim Allah Teâlânın "*İyilikte ve takvada yardımlaşın!*" (el-Mâide 5/2) buyurarak takva ve iyiliği bir arada zikretmesi bağlamında Mâverdî şöyle der: "Takvada Allah'ın rızası, iyilikte insanların rızası vardır. Bu ikisini kendinde toplayan mutluluğu tastamam elde etmiş ve nimete gark olmuştur."[1265] Mâverdî'nin işaret ettiği gibi insan dışarıya dönük olarak Allah'la ve âlemle irtibat hâlindedir ve bunu olması gereken istikamette yürütmeyi başaran mutlu olmayı hak eder. Fakat ilişkinin öznesi olan insanın bir de kendine dönük bakışı, bir benlik algısı vardır ve aslında dışarıyla kuracağı ilişki biçimini en temelde belirleyen de insanının kendilik bilincidir. Sûfî varlık tasavvurunda insanın âlemin özü, varlığın hülasası, Allah'ın halifesi, esmanın en yetkin mazharı vb. sıfatlarla nitelenmesi aslında onun kim olduğunun farkına varmasını temine dönük anlatılardır. Çünkü insan neticede âleme kendi penceresinden bakmaktadır. Bu açıdan insanın kendine dönük ahlâki bakışı tasavvufta önemsenmiş bir konudur. Nitekim Hücviri güzel ahlâkın Hakka, halka ve nefse dönük olmak üzere üç türü olduğunu söyler. (i) Hakka yönelik ahlâk emirleri ihlasla ifa etmektir. (ii) İnsanlara yönelik ahlâk, büyüklere hürmet küçüklere şefkatli, emsal ve akranlara karşı da insaflı ve adaletli olmaktır. (iii) Nefse dönük güzel ahlâk ise hevaya ve şeytana uymamakla meydana gelir. Bu üç manayı

1261 Ekrem Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 192-93.

1262 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 334.

1263 Tasavvufun mevzusu olarak ahlâki değişimi tespit eden bir yaklaşım için bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat,* 222-228.

1264 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 126.

1265 Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, Beyrut: Dârü'l-Fikr li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2012/1434, s. 133.

kendinde toplayana güzel ahlâklı denir.[1266] Kendini bilenin Rabbini bileceğine dönük kadim hikmete bu zaviyeden de bakılabilir. Bu anlayışa göre insanın varlıkla doğru bir irtibat kurması ancak zaaflarıyla ve imkânlarıyla kendine dair açık bir şuura vardığında mümkün olacaktır. İnsanın yetkinleşmesi beklenen ilişkileri arasında nefsiyle olan ilişkisinin merkezî konumu dolayısıyla devam eden satırlarda insanın iç âlemini oluşturduğu düşünülen kalp ve nefs ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Mâverdî'nin mutluluğu elde etmede insanın Allah Teâlâ ve harici çevresiyle ilişkisindeki başarı üzerinden temellendirmesi dikkate değerdir. O bu yaklaşımıyla "Nasıl mutlu/ahlâklı oluruz" sorusunun cevabını vermiş oluyordu. Zaten her türden ahlâk sistemi aslında insanın mutluluğu nerede bulabileceğinin bir izahını sunmayı dener. İslâm düşünce geleneğindeki ahlâk teorilerinin neredeyse tamamı saadetin fani olanda bulunmayacağında hem fikirdir. Âlemin, oluşa ve bozuluşa konu olmasının sıklıkla vurgulanmasının ahlâki açıdan anlamı, mutluluğun cismani şeylerin yani insan açısından hariçte olanın ikamesiyle elde edilemeyeceğidir. Kindi'nin, "üzüntüyü giderme çareleri" adlı meşhur risalesi denebilir ki temel felsefesini bu noktaya oturtur. Ana fikir şudur: Eksilmeye yazgılı ve zamanı geldiğinde yok olacak şeyleri kendinde bütünlemeye çalışan daha baştan hüsrana yazgılıdır.[1267] Nîsâbûrî de "Bu âlemin iyilikleri fenalıklarıyla katışıktır." derken âlemin kevn ve fesat âlemi olduğunu, insan için her şeyin istediği gibi gideceği bir hayatın bu dünyada olmayacağını vurgulamak istiyor olmalıydı. Bu açıdan sûfî ahlâk teorisi saadet arayışında insanın duyulur âleme bağlılığını asgariye indirmeyi, bunun yerine ondan hakikate açılan kapı olarak gördükleri gönle yönelmeyi teklif eden mahiyetiyle ön plana çıkar. İnsana gerçek mutluluğu iç âleminde araması gerektiğini söyler. Nefs ise fani olana rağbetiyle insanın öncelikle ıslahı gereken tarafı olarak düşünülür. Tasavvufi terbiye metodu temelde nefsin arzularına karşı koymaya dayanır. İç âlemin berraklığı bu isteklerden uzak durmaya bağlı görülür. Şöyle der müfessir:

> Heva safaya manidir, ezaya sebeptir. Bir damla heva koca bir safa denizini bulandırır.[1268]

Bunun diğer anlatımı kalbin arındırılarak ilâhî isimlere mazhar olmasıdır. Nîsâbûrî'ye göre kalp sıfat tecellileri ile huzura erdiğinde nurla dolar ve bu huzur kalpten nefse yansır ve nefs de itminana erer ve böylece "*Dön Rabbine*!" (el-Fecr 89/28) emri uyarınca ilâhî lütufların çekimine (cezebat) ehil hâle gelir.[1269] Bu açıdan kalp-nefs ilişkisine dair her tespit, sûfî ahlâk teorisine dair bir şeyler söyler. Bu

---

1266 Hücvîrî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah, 1996, s. 237-239. Kendinden başlayarak insanın tüm varlığa dönük ihtiramının görünür hâle gelmesinin bir adı da edeptir. Erken dönemde ahlâk alanını karşılamak üzere ifade edilen edep, Buhari'nin ahlâk hadislerini derlediği mecmuaya ad olmuş, sûfiler, "Bütün yollar edepten ibarettir" demişler ve insanın girdiği ilişkiler formunu en temelde nefse karşı edep, Allah'a karşı edep, insanlara karşı edep vs. olarak dile getirmişlerdir. Bk. Ömer Türker, *Ahlâk-Yeni bir yaklaşım-*, İstanbul: Ketebe, 2021, s. 157.

1267 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 287-302.

1268 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 622.

1269 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 158.

ilişkiye daha yakından bakmak tasavvufi ahlâk teorisinin Nîsâbûrî tarafından nasıl alımlandığını göstermesi bakımından faydalı olacaktır.

4.1. Nefs ile Münasebetler

Tasavvufta insanın yetkinliği probleminin doğrudan bilgi ve ahlâkla irtibatlı bir problem olarak tartışıldığına dikkat çekilmişti. Ahlâken arınmayı bilgiye ulaşma yöntemi olarak sunan bu tasavvurda nefsin ıslahı temel hedef olarak öne çıkar. Bu konuda insanın üstleneceği külfet, sahip olacağı manevi idrakin bedeli gibidir. Bilindiği üzere İslâm düşünce geleneği içerisinde İşrâkîlik adında yeni bir tavrın gelişmesi büyük ölçüde Gazâlî sonrasında Sühreverdî ile birlikte olmuştur. Bu tavır, Meşşâî felsefe karşısında mantığı dışlamamakla birlikte onu aştığını düşündüğü bir yöntemi teklif etmişti. Bu yöntem, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ının "makâmâtü'l-ârifîn" adlı bölümünde izlerini bulmanın mümkün olduğu, Sühreverdî öncesinde İslâm dünyasında sûfîlerde, başka medeniyet havzalarında ise mistiklerde görülen riyâzet ve mücâhede yöntemidir.[1270] Sûfîler bu yöntemle içsel aydınlanmaya ulaşacaklarını savunurlar. Bu yetkinliğin gerek şartı olarak ahlâk bazen tasavvufun bütününe karşılık gelecek şekilde kullanılır. Nitekim bu ilmin "Tasavvuf her bir kötü huydan vazgeçip övgü konusu huyları elde etmekten ibarettir"[1271] ve "Tasavvuf, değerli bir zamanda, değerli insanlar arasında açığa çıkan değerli huylardır (ahlâkun Kerîmetün)" şeklindeki tanım girişimleri[1272] bu tavrı yansıtır.

İnsan hem maddi hem de manevi yönleriyle çift taraflı bir varlıktır. Kalp, ruh ve nefs, onun metafizik boyuta açılan yönünü temsil ederken; bedeni, duyusal dünya ile ilişkisini sağlayan fiziksel yanını oluşturur. İnsanın manevi hayatı bu iki yönün zaman zaman kesiştiği ama zaman zaman da çatıştığı bir gerilim içinde şekillenir. İnsanın kendisini yönetmesi diğer ifadeyle nefsini kontrol etmesi temelde bu ilişkideki tercihlerini bir maksat doğrultusunda, mütemadi bir dikkatle ve nihayetinde kendi hayrına olacak şekilde yönlendirmesi anlamına gelir. İnsana dair söz söyleyen, onun mutluluğu nerede araması gerektiğine dair görüş beyan eden tüm felsefeler de nihayetinde tavrını iki taraftan birisine daha yakın durmakla tebarüz ettirir. Tasavvufi terbiye metodunun bu ilişkideki tavrının bedeni büsbütün görmezden gelmese bile kalpten yana olduğu söylenebilir. Çünkü İslâmî ahlâk anlayışı onun saadetini bedenin fani

---

1270 Ömer Türker, "Birleşen ve Ayrışan Yönleri ile İslâm Felsefesinin Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf ile olan ilişkisi," ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016, s. 339.

1271 Tasavvufun bu tanımı, "Tasavvuf, yüce olan her bir ahlâkla bezenmek ve alçak her bir ahlâktan geçmektir." şeklinde Cüneyd-i Bağdadî'ye nispet edilir. Bk. Abdülkadir İsa, *Hakaik ani't-Tasavvuf*, Haleb: Dârü'l-İrfan, 2007, s. 17.

1272 Bk. İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *İkâzü'l-himem fi şerhi'l-Hikem*, Dârü'l-Hayr, 2022/1443, s. 12.

hazlarında aramadığı gibi onu bu dünyada büsbütün ele geçecek bir şey olarak da tasavvur etmez.[1273] Bu açıdan bedenin korunması araç, din ve nefsin korunması amaç olarak tayin edilir. Nîsâbûrî bu tercihe Nas ve Felak sûreleri arasında yaptığı bir mukayese üzerinden dikkat çeker. Felak sûresinde "Yarattığı şeylerin kötülüğünden, çöktüğü zaman gecenin kötülüğünden, düğümlere üfleyenlerin kötülüğünden ve haset ettiği zaman haset kimsenin kötülüğünden" yani dört kötülükten bir tek "Sabahın Rabbi'ne" sığınılmıştır ama Nâs sûresinde tek bir şeyden insanların Rabbine, İlahına ve Melik'ine sığınılmıştır. Sığınılan şeyse vesvesedir. Yani kaygı dinin korunmasıdır. Nîsâbûrî'ye göre vahyin bu tercihi, insanın mana yönünün korunmaya maddi tarafından daha öncelikli ve muhtaç oluşunu vurgulamaktadır.[1274]

İnsanda kalp manevi güzelliklerin kaynağı olarak sunulduğu kadar nefs de kötülüklerle ilişkili görülür. Kuşeyrî'nin açıklamalarına göre bir şeyin nefsi o şeyin kendi varlığı anlamına gelirse de sûfîler nefsi bu anlamda kullanmazlar. Onlara göre nefs; kulun problemli vasıfları, fiillerinden ve ahlâkından hastalıklı olanlarıdır."[1275] Anlaşıldığı kadarıyla hem hâl hem de davranış olarak insanın kötücül tarafına sûfîler nefs demektedirler. Bu hâliyle kalp ne kadar insanda hayrın kaynağı ise nefs de o kadar şerrin kaynağı olarak düşünülür. Zaten Kur'ân kalplerin Allah'ı anmakla tatmin olduğunu, nefslerin ise kötülüğü emredici olduğunu bildirmiştir. Nîsâbûrî'ye göre kötülükler nefs toprağına ekilen tohum gibidir, çünkü nefs pistir. İyilik kalp toprağına ekilen tohumdur; çünkü kalp temizdir.[1276] Bu açıdan insanı aşağılara çeken bir yapı olarak nefs, bunun aksini gerçekleştirmeye çalışan kalple daima çatışma hâlindedir. Zaten nefsle cihadın "Büyük cihat" kabul edilmesinin anlamı burada açığa çıkar. Savaş nefs tarafından kazanılırsa insanın yazgısına ebedî hüsran düşeceği için onunla mücadele asıl cihat kabul edilmiştir. Tıpkı fiziki savaş gibi bu mücadelede de sonucu ilâhî desteğin hangi tarafta olduğu belirleyecektir. Çünkü müfessire göre "*Allah dilediğini yardımıyla destekler*." beyanı biri olumlu diğeri olumsuz iki tür yardıma ihtimalli bir ifadedir: Kalbi ve askerlerini yani ruh, sır, övgüye değer vasıfları desteklemesi anlamına gelebileceği gibi nefs ve avanesini yani heva, dünya, alçak ve şeytani vasıfları güçlendirmesi anlamına da gelebilir.[1277] Kalp ve nefsin iç ve dış idrak güçleri başta olmak üzere insandaki yetilerin kullanımı üzerinde bir mücadele yürüttükleri düşünülür. Müfessirin kabulüne göre insandaki kuvveler nefs tarafından kullanıldığında alçak vasıflar olarak varlık kazanırlar, kalp tarafından kullanıldıklarında ise övgüye değer fiiller olarak tahakkuk ederler. Söz gelimi hırs; dünya ve lezzetlerini

---

1273 Antik dönemde Aristo'ya kadar uzanan ve modern dönemde hâkim ahlâk paradigması mutluluğu bu dünyada gerçekleştirilecek bir gaye olarak vazetmesi ile İslâm ahlâk anlayışından ayrıştığı düşünülmüştür. Bk. S. Muhammed Nakib el-Attas, *İslâm metafiziğine prolegomena: İslâm'ın dünya görüşünün aslî unsurlarına dair bir açıklama*, trc. İlker Kömbe, İstanbul: Küre, 2018, s. 40.

1274 Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 605.

1275 Kuşeyrî, Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin, er-*Risale,* thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. eş-Şerif, Kahire: Metâbiu Müesseseti Dârü'ş-Şa'b, 1989/1409, s. 174.

1276 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 196.

1277 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 133.

elde etmek için nefs tarafından kullandığında kötü bir vasıf olurken aynı hırs; kalp, mârifet ve kemalat yolunda kullanırsa övgüye değer bir sıfat olur.[1278] Anlaşıldığı kadarıyla insanın taşıdığı potansiyel, kullanıma bağlı olarak insanın hayrına yahut şerrine hizmet etmeye müsaittir. Yani bu eğilimler kuvve hâldeyken kötülükle nitelendirilemezler.

İnsanda biri iyiyi diğeri kötüyü temsil eden iki güç arasındaki mücadelede nefsin galebesi, insanın hevasına tabi olması anlamına gelir. Nîsâbûrî'ye göre bu basit bir yenilgi olarak görülemez. Çünkü insanın heva tarafından yönetilmesi Hakk'ın emrinden çıktığı anlamına gelir ki bu gizli şirk olarak değerlendirilecek kadar vahim bir meseledir.[1279] Bunun diğer bir adı da ben sevdasıdır (enaniyet).[1280] Enaniyet Nîsâbûrî tarafından sûfî yolculuğu akamete uğratacak kadar tehlikeli bulunur. Çünkü hevanın ve ben sevgisinin baskın olduğu zamanlarda Allah Teâlânın kalbe koyacağı nurunu çekeceğini düşünür. Bunun bir anlamı kişinin tabiatına geri dönmesiyse diğer anlamı insandan ilâhî desteğin kaldırılmasıdır. Bu destek olmadan insan karanlıkta kalacağı için ezeli düşmanları olan nefs ve şeytan tarafından aldatılmaya son derece açıktır.[1281] Bazı pasajlarda insandaki bu gerilim kalp ve nefs yerine hayvanî ve insani ruh üzerinden izah edilir. Bunlar arasında da tabi-metbu ilişkisi ön görülür. Eğer insan manevi terakki içerisindeyse onun hayvanî ruhu, insani ruhun menziline ulaşmak için kullandığı bir vasıtaya dönüşür.[1282]

Bazı âyetlerin işârî yorumları kalp nefs diyalektiği üzerine kuruludur. Söz gelimi "*Yeryüzünde dolaşın, sonra (hakikati) yalan sayanların sonunun nasıl olduğuna bakın*!" (el-En'âm 6/11) ifadesinin yorumunda Nîsâbûrî şöyle der: Nefsin toprağında takva ve hevaya muhalefet ayaklarıyla gezin ta ki kalp denizinin sahillerine varıncaya kadar. Böylece Allah'ın oraya koyduğu nuru ile bakın ve cismaniyete saplanıp kaldıkları için[1283] uçsuz bucaksız haz vadilerinde yitip gidenlerin akıbetini görün.[1284] Bu kimseler tercihlerini nefislerinden yana kullandıkları için aldanmışlardır. Çünkü nefs-i emmare kötülüğün kaynağı olan nefstir; sahtelik ve düzmece en iyi yaptığı şeydir, aldatır sahibini.[1285] Nefsin kalbe galibiyeti sıfatlarının istilasıyladır. Fakat her kim mücâhede ile nefsini cezalandıracak olsa Allah ona nefsin kökünü kazımak ve sıfatlarını imha etmek suretiyle açıkça yardım eder.[1286] Gaflet, unutkanlık, ahmaklık, eğlence düşkünlüğü kişiyi kendinden geçirici (iskâr) nefsanî sıfatlardır. Hz. Peygamber

1278 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 43.
1279 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 96.
1280 Tasavvuf kaynaklarında tıpkı hevaya tabi olmak gibi enaniyet de gizli şirk olarak gösterilir. Bk. *Mu'cemu mustalahati's-sûfiyye*, s. 48.
1281 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 319.
1282 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 50.
1283 Müfessirin burada kullandığı ifadenin tam karşılığı "Tabiat ayağıyla yürümek" ifadesidir. Müfessirin bu ifadesiyle mana taraflarını ihmal ederek maddi hazlarının peşinden gidenleri kastettiği açık olduğu için bu karşılığı tercih ettik.
1284 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 52.
1285 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 581.
1286 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 97.

Aleyhisselâm bile "Benim kalbimde (bile) bir geçkinlik hâli meydana geliyor da günde yetmiş defa Allah'tan bağışlanma diliyorum." buyurmuştur. Müfessire göre bu ifade normal insanların ondan daha fazla istiğfar etmeleri gereğini ortaya koyar. Çünkü hadiste ifade edilen gayn (geçkinlik), sıradan insanda neredeyse rayn (paslanma) hâlini alma noktasına varır. Gayn, tıpkı bazen ince bulutların güneş ışığına büsbütün mâni olmadan onu perdelemesi gibi kalbi perdeleyebilir. Rayn ise kalbe tamamen hâkim olur. Bunun anlamıysa kalp için hakkı kabulün bütünüyle imkânsız hâle gelmesidir.[1287]

Müfessire göre nefs ile kalp arasındaki savaşın galibi ganimet olarak karşı tarafın güçlerini alıp kendi lehine kullanmaya hak kazanır. Söz gelimi savaşın galibi kalp olduğunda nefsin güçleri de artık ona hizmet edeceği için tek başına olsa asla başaramayacağı şeyler artık onun için mümkün hâle gelir. Bunun kalp için anlamı fazladan ulaşacağı manevi mertebelerdir. Tabi bunun aksi de geçerlidir. Kalbin güçleri nefse intikal ettiyse, artık bu nefsin alçalabileceği seviyenin bir sınırı yoktur. Bu mücadelede her iki tarafın da yardımcıları vardır. Mesela ruh bir güneş gibi kalbe doğan bir güç olarak tasavvur edilir ki onun doğmasıyla nefs savaş meydanını terk etmek durumunda kalır.[1288] Bazı pasajlara göre bu gerilim nefsin kendi katmanları arasında yaşanır. Burada hedef, huzura eren nefsin (nefs-i mutmainne) kötülüğü emreden nefse (nefs-i emmare) galebesi olarak belirlenir ve bu gerçekleştiğinde kutsî nurların, ilâhî aydınlıkların diyarı olan Âlem-i Kuds'ten nefsin cevherine taşacağı (fâda) düşünülür.[1289]

Müfessirin "Kendini bilen Rabbini bilir." şeklindeki rivayete sıklıkla atıfta bulunması[1290] tam da bu açıdan önemlidir zira halis kulluğun ancak nefsin hile ve tuzaklarından emin olunduğunda gerçekleşebilecek bir durum olduğu düşünülmüştür. Bu aynı zamanda hakikat araştırmasının parçası olarak Allah Teâlâya ulaşan her bir yolun o yolu yürüyecek insanın tikel metafizik bir tecrübesi olarak anlam kazanacağına da işaret ediyor olmalıdır. Nefsten mârifetullaha gitmeyi teklif eden bu teoriye göre benlik araştırmasının sıhhati aynı zamanda sahih bir ilâh tasavvurunun da teminatı olacaktır.[1291] Nefs bilgisi ile mârifetullah ilişkisini değerlendirdiği satırlarda Nîsâbûrî bu durumu şöyle ifade eder: Nefsini zafiyet ve kusur içerisinde bilen, Allah'ın sonsuz kudrete malik olduğunu; nefsinin meydana gelen (irili

---

1287 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 264.

1288 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 271.

1289 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 76.

1290 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 21; 2: 71; 2: 95; 2: 175; 6: 443.

1291 Elmalılı bu ilişkiyi şu cümleleriyle izah eder: Zevi'l-'ukûl seyr-i ma'rifetullahta hem akıllarının kıymetinden ve âlem-i ukūlün husûsiyetinden zühul etmemeli, hem de akla haddinden fazla kıymet verip de âlem-i ukūlün ulviyeti fevkinde ulüv ve hâkimiyet yok zannetmemelidir. Kendisinden gafletle yalnız ma'kūlüne müstağrak kalan akıllar bâtından haberdar olmaz, münhasıran tecelliyât-ı âfâkiyeye saplanır, rabbini de sırf âfâkī görmek ister ve bütün ümidini hâriçten bekler. Zanneder ki semadaki Güneş Rabbinden daha zâhirdir ve o kendisinden daha yüksektir. Çünkü kendini duymayan Rabbini de duymaz. Buna mukabil kendini duyan ve fakat kendine icrâ-yı tesir edip duran ma'kūlünden gafletle yalnız kendine meftun, kendine mağrur ve kendi âlemine müstağrak kalan akıllar da münhasıran tecelliyât-ı bâtınîyeye saplanır. Semadaki Güneş'i kendinde farz eder. Rabbini de hep kendinde veya kendi cinsinden bir akıl, bir ruh olarak görmek ister ve bu suretle kendini mâfevki yok bir ilâh veya ilâh cinsinden addeyler. Çünkü kendi haddini bilmez, haddini bilmeyen de Rabbini bilmez. Hakkın akla hâkim olduğunu bilmez de aklın hakka hâkim olduğunu zanneyler. Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 2192-2193.

ufaklı) hadiselerle altüst olduğunun farkında olan, Rabbinin ululuk ve kemal sahibi olduğunu; nefsinin O'nun dilemesi ile varlığa gelmiş aciz bir varlık olduğunu (mümkün) bilen, Allah Teâlânın varlığı kendinden olan yegâne Zat (vâcip) olduğunu bilir.[1292] Aksine nefsini bilmemek, insanın kendi sınırlarını tayin edememesi anlamına geleceği için insanın sürekli haddini aşma tehlikesi içerisinde olduğu bir duruma işaret ettiği düşünülmüştür. Bu aynı zamanda nazarî düşünce gücünün eksikliği anlamına da gelir çünkü Allah Teâlânın en yetkin kemal ile vasıflandığını idrak etmek, insanın kendi acziyetini idrak etmesi anlamına gelecektir. "*Azana ve dünya hayatını ahirete tercih edene, şüphesiz cehennem tek barınaktır*." (en-Nazi'ât 79/37-38-39) ifadesi bağlamında müfessir azgınlığı ve taşkınlığı (tuğyan) insanın kendi sınırlarını tayin edememe problemi olarak değerlendirir. Âyette tuğyanla beraber zikredilen diğer bir nefsanî kusur, insanın dünyayı tercih etmesi olarak gösterilir. Bu tercih nefsin ameli güçlerindeki bir bozulmanın neticesidir müfessire göre çünkü anılan tutumuyla nefs, tüm kötülüklerin başı olan dünya sevgisini ukbaya tercih etmiştir. Devam eden âyetler tuğyan ve dünyayı tercihin mukabilinde iki vasıf zikreder: Rabbin makamından korkmak ve nefsi arzularından alıkoymak.[1293] Bunların ilki tuğyanın ikincisi de dünyayı tercih etmenin zıddına getirilmiştir. Bu vasıfların ilki nefste nazarî güçlerin, ikincisi de ameli güçlerin kusursuz çalıştığının göstergesi olarak değerlendirilir müfessir tarafından.[1294]

Nefs insanı yetkinliklerden alıkoyan bir güç olarak değerlendirildiğinden onunla mücadele tasavvufi ahlâk teorisi açısından vazgeçilemezdir. Nefsin terbiye düzeyi insanın Allah Teâlâ ile olan irtibatını da doğrudan etkileyecek bir mahiyette olduğundan insan için nefsin arzularına karşı koymak en faziletli amel kabul edilmiştir. Nefs arındırılmadan güzel ahlâka yol bulunamayacağı belki de tasavvufun temel birkaç savından birisidir. Diğer taraftan sûfîler bu terbiye sürecinin şeriatın vazettiği yasaları da dikkate almak suretiyle gerçekleştirme gereğine dikkat çekerler. Çünkü tarihsel şahitliklerin de gösterdiği gibi zahiri bir yasama olmadan mistik yöntemler hulul ve ibahîlik başta olmak üzere birtakım düşüncelerin yayılmasına sebep olabilmektedir. Tasavvufun teşekkül sürecinde bu ithamdan yakasını alabilmek adına verdiği mücadele bilinir. Bu açıdan tasavvufi yöntemin şeriatın vazettiği ilkelere muvafık olma gereği sûfîlerce daima vurgulanmış,[1295] kalbe gelen manevi düşüncelerin Kur'ân ve sünnetin şahitliği olmadan kabul edilmemesi gerektiği söylenmiştir. Ne var ki ahlâktan yoksun şekilci bir Müslümanlık da sûfîlerin onaylamadığı bir kulluk biçimidir. Gazâlî'ye göre insan tüm eylemlerinde şeriatın ölçülerine uygun ve onun çizdiği çerçeve içerisinde davranması tasavvufun olmazsa olmazıdır ama ahlâki terbiyeden

1292 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 21.

1293 Bk. en-Nazi'ât 79/40.

1294 Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 443.

1295 Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh, *Avârifü'l-meârif*, thk. Bilal Muhammed Hatem es-Seka, Dımaşk: Dârü't-Takvâ, 2022/1443, 2: 6.

geçemeden zahiri ameller gerçek anlamlarını asla bulamazlar.[1296] Yani aslında istenen zahir-bâtın uyumudur.

İnsanın bu uyumu sağlayacak yetkinliğe ulaşması istenilen bir durum olsa da bunu başarmanın zorluğu daima dile getirilmiş bir husustur. Yolculuk kolay bir yolculuk olarak tasavvur edilmez, isteyenlerden çok azının işin hakkını verebileceği meşakkatli bir yoldur bu. Gazâlî'nin ifadeleriyle "Bil ki bu yolun müddeisi çoktur da gerçek talibi neredeyse hiç yoktur."[1297] Nîsâbûrî de aktardığı bir kıssa ile bu gerçeğe dikkat çeker. Anlatıldığına göre bazı dervişler şeyh efendiye çok vesveseli olduklarına dair dert açarlar. Şeyh cevaben şöyle der: "Ben on yıl demircilik, on yıl çamaşır yıkayıcılığı ve on yıl da kapıcılık yaptım." Dervişler, "Efendimiz, biz yıllardır yanınızdayız, böyle bir şeye şahit olmadık." dediklerinde şeyh efendi, "Kalp demire benzer, on yıl boyunca korku ateşiyle onu yumuşattım. Sonra on yıl boyunca ondaki kir ve pislikleri yıkamakla meşgul oldum. Akabinde kapısında durdum kalbin, lailâhe illallah kılıcını çektim, Allah sevgisi dışında içeride ne varsa çıkıp da bu şeylerin yerini Allah sevgisi alıncaya kadar mevziimi terk etmedim. Ne zaman kalp toprağı masivadan arındı ve O'nun muhabbeti kök saldı, pak âlemden nurdan bir damla düştü; işte o vakit kalp boğuldu, bu katrenin içinde kaldı (beka), bu damlada her şeyden fani oldu; ancak o zaman ki kalpte lailâheillallah sırrı dışında bir şey kalmadı."[1298]

Bu mücadelenin zor olma sebeplerinden birisi de sürekli bir dikkati gerektirmesidir. Bu açıdan sûfîler nefsin anlık boşlukları dahi fırsata çevirebileceği düşüncesiyle daima dikkat üzere olup nefsi gözlem gereğine işaret ederler. Muhâsibî'nin de belirttiği gibi nefs sürekli gözetim altında bulundurulmalıdır. Üstelik hâlihazırdaki davranışların dışında, geçmişteki amellerle gelecek planları da bu muhasebeye dahil edilmelidir.[1299] Nefs üzerinde otokontrolün zayıflaması ve insanın farkındalığının ortadan kalkması anlamında gafletin, son derece sakınılması gereken bir durum olarak düşünülmesi nefsin böylesi durumlarda arzu nesnelerine yönelmesi sebebiyledir. Nîsâbûrî'ye göre gaflet, kalın kafalılık, yanılgı ve eğlence iç âlem için içki gibidir, sarhoşluk verir.[1300] Sadece gaflet hâli değil belki gafletten zemin alan ama onun dışında olan bazı şeyler de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Müfessire göre tıpkı

1296 Gazâlî, *Mizanü'l-amel*, s. 399.

1297 Gazâlî, *Mizanü'l-amel*, s. 399. Aslında yolun zorluğu fikri belki de her çağda dile getirilmiş bir husustur. Gazâlî'den hayli zaman önce Pisagor da bu zorluğa dikkat çekiyordu. O, "İnsan için en zor olan nedir?" sorusuna verdiği cevapta "İnsanın kendisini bilmesini" öne çıkarıyordu. Bk. Şemsüddin eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*: *Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, çev. Eşref Altaş, İstanbul: TYEKB, 2015, s. 232.

1298 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 77.

1299 Ebû Muhammed İzeddin Abdülaziz b. Abdüsselam b. Ebi'l-Kasım b. el-Hasan, *Mekasıdü'r-Riâye li hukukillah ev Muhtasaru Riâyeti'l-Muhâsibî*, thk. İyad Halid et-Tabbâ, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1995, s. 18-19.

1300 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 145.

şarabın üzüm, buğday, bal ve arpa gibi farklı gıdalardan oluşup aklı gidermesi gibi heva, arzular, gaflet ve dünya sevgisi gibi türlü hasletler de nefsi ve aklı geçkinliğin (teskir) içine düşürür.[1301]

Nefsin insanı çabucak etkisine alabilen bu yapısı mücadeleyi sürekli tutma gereğine de işaret eder. Bu açıdan Nîsâbûrî, nefsin hile ve tuzaklarından korunabilmek için sabır ve kararlılıkla nefsanî hazlara karşı konulması gerektiğini söyler. Çünkü insanın iç dünyası ancak bu sayede saf ve temiz kalabilecektir. Yukarıda pek çok vesileyle zikredildiği gibi bu temiz kalbin armağanı da Hakk'a mazhariyettir.[1302] Bu ısrarlı temiz kalma mücadelesinin ilâhî vahye dönük çıktısı ise Kur'ân'ın gerçek dinleyicisi hâline gelmektir. Çünkü Kur'ân'ı hakikatte işitmek nefsanî yetkinliği elde edip "Ben onun kulağı ve gözü olurum artık Ben'imle işitir, Ben'imle görür." sırrının muhatabı olmakla ilgilidir. Anılan yetkinliğe ulaşan kimse artık kelâmı, kelâmın sahibinden dinliyor demektir.[1303]

Tasavvufun benimsediği ahlâk anlayışı, anılan yakınlığı ve mârifeti elde etmek için insanı nefsanî hazlardan uzak tutarak kalbini sıdk, ihlas, tevekkül ve teslimiyet gibi manevi erdemlerle süslemeye yönelen bir çaba olarak tanımlanabilir.[1304] Nîsâbûrî bu noktada iki aşamalı bir süreçten bahseder: (i) Kalbin Cenâb-ı Hak dışındaki her şeyden boşandırılması. (ii) Sıdk, ihlas, tevekkül, teslim ve benzeri hevasının aksine olan huylarla kalbin bezenmesi.[1305]

Nîsâbûrî'nin nefs teorisi yer yer felsefi mizaç teorisiyle de harmanlanarak işârî yoruma konu olur. Söz gelimi Hz. İbrahim'in dört kuşla kıssasının anlatıldığı pasajlar böyle bir yoruma örneklik teşkil eder. Müfessire göre "*Dört kuş al*!" (el-Bakara 2/260) ifadesi insanın hamuruna katılan dört unsurdan (anasır-ı erbaa) kaynaklanan dört sıfata işarettir. Bu unsurlardan her biri yakın olan unsur ile ilişkiye girdiğinde iki sıfat açığa çıkar. Toprak ve yakın unsuru sudan hırs ve cimrilik açığa çıkar ki bunlar daima beraber bulunurlar. Hava ve yakın unsuru sudan gazap ve şehvet. Bu sıfatların bir de kendilerine meylettiği çiftleri vardır mesela hırsın eşi hasettir, cimriliğin çifti kin, gazabın ki ise kibir. Ama şehvetin eşi yoktur o sıfatlar arasında maşuktur her bir sıfat onunla ilişki içerisinde olabilir. Bu yedi sıfat cehennemin yedi derekesinin kapısıdır. Çünkü "*Onun yedi kapısı vardır ve her kapıya onlardan bir gurup ayrılmıştır*." (el-Hicr 15/44) buyurulduğu gibi onun yedi kapısı vardır. Artık bu sıfatlardan birisi bile her kimin karakteri hâline geldiyse bu kapılardan birinden cehenneme girer. Bu sebeple Allah Teâlâ dostu Hz. İbrahim'e dört kuş alıp bunları parçalamasını emir buyurdu. Bu kuşlar cimrilik tavusu, hırs kargası, şehvet horozu ve gazap kartalıdır. Hz. İbrahim bunları sıdk bıçağı ile kestiğinde bunların uzantıları olan

1301 Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 611.
1302 Nîsâbûrî, *Garâib,* 5: 412.
1303 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 370.
1304 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 24.
1305 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 24.

diğer kötü sıfatları da kesmek suretiyle cehenneme giriş kapılarını kendisine kapatmış ve böylece atıldığında ateş onun için soğuk ve serin olmuştur.[1306]

Ruhen yetkinleşen insanın nefsi üzerinde tasarruf sahibi olması yanında harici âlemde maddeye nüfuz gücünü de elinde bulunduracağı da düşünülmüştür. Muhakkik âlimlerin dediğine göre, insana, yeterli manevi yetkinlik düzeyine ulaştığında bulunduğu mertebeye göre süflî ve ulvî âlemde Hz. Süleyman ve Hz. Dâvûd'a verilen türden tasarruf yetkisi verilir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Yeryüzü bana dürülmüştür." buyurması da böylesi bir tasarrufa dikkat çeker.[1307] Müfessir bu tür hadiselerin izahı sadedinde birtakım açıklamalar da yapar. Buna göre zikir tüm beden azalarına baskın gelecek hâli aldığında meydana gelen nur kalbe yansır. O kadar ki nurla aydınlanan bu kalbin paralelinde bulunan cisimler canlı ve cansız varlıklar bu kalbin zikrettiğini zikretmeye başlar. Efendimiz Aleyhisselâmın avcunda tesbih eden çakıl taşları hadisesi ile Hz. Dâvûd'la beraber zikreden dağlar ve kuşların durumunun izahı budur.[1308]

4.2. Ahlâki Eylemin Gayesi: Mârifetullah

Tasavvuf geleneğinde ahlâki yaşam doğrudan Allah-insan ilişkisine bağlı kabul edilir. İnsanın ahlâki bir varlık olarak yetkinleşmesinde belirleyici olan, Allah Teâlâ ile kurduğu ilişkinin niteliğidir. Nîsâbûrî'ye göre bu irtibat Cenâb-ı Hakk'ın ilgi ve kaygının tek odağı hâline getirilmesiyle mümkündür. Kişinin Allah ile beraberliğinin kıvamı ise O'nun dışındaki her şeyden tam anlamıyla bağımsızlaşmasıyla ilgilidir. Bu tavrın sûfî epistemolojinin merkezî vurgularından birisine karşılık geldiğinden bahsedilebilir. Çünkü sûfî yolculuğa çıkacak kimseden beklenen dünya-ahiret, madde-mana, gayb-şehadet, lahut-nasut, zahir-bâtın vb. ikilikler arsında bir tercihtir. İki tarafı beraber idare etme fikrine pek sıcak bakılmaz. Çünkü kişi, Allah Teâlânın dışındaki şeylere karşı kayıtsız ve umursamaz kalabildiği ölçüde onlara yönelik ilgi ve kaygısını azaltacak ve böylece tüm dikkatini O'na yönlendirme imkânı bulacaktır. Bu açıdan, tasavvufta önemli bir kavram olan hürriyet, Allah'a kulluğun nihaî noktasını ifade eder ve en yetkin hâline, tüm varlıkların önemini yitirip yalnızca Allah'a bağlılığın kaldığı noktada ulaşır. Kâşânî'nin belirttiği gibi hürriyet, Allah dışındaki şeylere kölelikten kurtuluştur.[1309] Tasavvuf literatürü hürriyetin önde gelen sûfîlerin diyaloglarına da konu olduğunu gösterir. Bu diyaloglardan birisine göre Bişr el-Hafî (ö. 227/841), Serî es-Sekatî'ye (ö. 251/865) şu tavsiyede bulunur:

1306 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 33-34.

1307 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 50.

1308 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 50.

1309 Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü'l-Ganâim Muhammed Kâşânî, *Istılahatü's-sûfîyye*, thk. Muhammed Kemal İbrâhim Ca'fer, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981, s. 36.

Allah seni hür yarattı, öyle kal! Yapacağını Allah için yap, insanlara aldırışsız ol![1310]

Allah dışındaki her şeyden azade olma fikri sûfî ahlâk teorisinin idealize ettiği bir şeydir ve aynı zamanda bu hürriyet tasavvufi saadet anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Anımsanırsa, en azından Platon'dan bu yana mutlu olmak ahlâka uygun yaşamanın hedefi olarak tayin edilmişti.[1311] Ahlâk felsefesi açısından "Neden ahlâklı olmalıyız" sorusu "Mutlu olmak için" şeklinde cevaplanabilirse de sûfî ahlâk anlayışı saadeti kendinde bir gaye olarak düşünmediği için insanın ahlâki pratiklerini salt mutluluk için düzenlemesi fikrine sıcak bakmaz. Dolayısıyla ahlâkiliğin nedenine dair soruşturmada sûfî ahlâk teorisi "Mârifetullaha ulaşmak için" cevabını vermekte fazla tereddüt etmez. Bu tasavvurda, ilâhî bilgiye ve vuslata erişmek ahlâkiliğin nihaî gayesidir. Zerrûk, tasavvufu açıklamak üzere tanım, resm ve açıklama şeklinde yaklaşık iki bin cümle kurulduğunu belirttikten sonra, bunların tamamının "Allah'a samimi yönelmenin bir veçhi" olarak değerlendirilmeye uygun olduğunu beyan eder.[1312] Bu tespit tasavvufa dair söylenebilecek olan her şeyin aslında Allah Teâlâya yönelme ekseninde şekillenen bir hâle karşılık geldiği anlamına gelir.

Nîsâbûrî bu yönelişin insan psikolojisi açısından izahını denediği satırlarda yetkinlik arayışında bir varlık olarak insanın, kemali, zatı gereği arzulayacağını söyler. Evet, müfessire göre kemal zatı gereği sevilir, yetkinlik bizatihi arzulanır bir şeydir. [1313] Dolayısıyla daha ötesi mümkün olmayan bir yetkinliğin sahibi olarak Allah Teâlâ bu yolculuğun nihaî amacı olarak düşünülmüştür. Müfessire göre bu açıdan kulluk insani durumların en yetkini olarak gösterilir. Bu kullukla mutlak yetkinlikten pay aldığını düşünen insan ibadetten keyif alır hâle gelir hatta artık başka şeylerle meşgul olmak ona ağır gelmeye başlar.[1314] Allah Teâlânın, kemalin zirvesi ve kaynağı olarak düşünüldüğü bu tasavvur, aynı zamanda O'nu ahlâki bir hedef olarak da vazeder. İnsanın O'na yaklaştığı ölçüde bu yetkinlikten pay alacağı düşünülür. Bu açıdan, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, mutlak kemali örnek alarak kemale ulaşmayı istemek anlamına gelir. Ancak, manevi yükselişte ahlâki yaşamın gerekli bir şart olarak görüldüğü, fakat tek başına yeterli kabul edilmediği de belirtilmelidir. Çünkü terakki de netice ilâhî

1310 *Mu'cemü mustalahati's-sûfiyye*, s. 74.

1311 Hakan Poyraz, "İnsanın Kendini Gerçekleştirmesi Olarak Ahlâk", ed. Ömer Türker, *Ahlâkın Temeli*, Ankara: Nobel, 2016, s. 60.

1312 Zerruk, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk, *Kavaidü't-tasavvuf*, thk. Abdülmecid Hayali, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005, s. 21.

1313 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 462.

1314 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 105

murada bağlı görülmüştür. Gazâlî'nin dediği gibi insana düşen, nuru almaya hazır hâle gelmektir.[1315] Fakat bunun imkânı bile insan için çok kıymetli kabul edilmiş ve bu taşıdığı imkân sayesinde insanın diğer canlılardan ayrıştığı düşünülmüştür. Nîsâbûrî'ye göre bu olanağı değerlendirmeyerek insanlık özelliğini zayi eden ve böylece kendi kadrini yine kendisi düşüren kimse Cenâb-ı Hakk'ın uzağına düşmekle cezalandırılır.[1316]

Müfessir fırsatını buldukça bu tasavvuru tefsirine taşımıştır. Söz gelimi, ona göre insanın "…*Sen bizim Mevlamızsın*…" (el-Bakara 2/286) şeklindeki itirafı, sahip olabileceği her bir nimetin Allah Teâlâ tarafından kendisine ulaştırıldığının bir itirafıdır zira elde edebileceği her türden saygınlığın kaynağı O'dur. Bu konuda insan tıpkı hususi işleri büyükleri tarafından görülmeye muhtaç bir çocuk yerinedir. Kulun işleri Efendisi (Mevlâ) tarafından düzene koyulmadıkça eksikliklerle malul kalacaktır. Bu acziyet, insan için öylesine büyük bir imkândır ki yücelişi tam da bu eksikliğini idrak etmesiyle mümkündür; zira insanın Hakk'a vuslatı, ancak bu itirafla gerçekleşir. İnsan, nefsinin imkân ve noksanlıklarını bildiğinde Rabb'ini vücûb ve tamlıkla bilebilir.[1317] Nîsâbûrî'nin tasavvurunda bu idrakin dönüştürücü etkisi çok güçlüdür. Zira, kendi eksikliğinin farkında olma idrakindeki derinlik, yalnızca epistemolojik boyutuyla sınırlı kalmayıp, insanın değerler sistemi (aksiyoloji) için temel bir imkâna dönüşür. Çünkü kendi eksikliğine dair bu farkındalık, insanın hürriyet imkânının tahakkukunu içkindir. Acziyet ve hürriyet ilk bakışta zıt terimler olarak değerlendirilmeye müsaitse de sûfîler bunun aksini savunurlar; çünkü onlara göre insanın eksik ve tamamlanmaya muhtaç olması bu eksiği tamamlayacak yegâne kudret olarak Cenâb-ı Hakk'a ama sadece ona iltica etmeyi gerektirir. Bu, aslında yalnızca Allah'a kulluk ederek tüm varlıktan azade olmayı ifade eder; çünkü insanın ancak bu sayede maddenin ayartıcılığına karşı koyabileceği ve dünyanın cazibelerinin boyunduruğundan kurtulabileceği savunulur. Nîsâbûrî'nin ifadeleriyle "Hakk'a vuslat gerçekleştiğinde insan diğer varlıklardan büsbütün kesilecek, onlara kayıtsız hâle gelecektir."[1318]

Müfessirin düşünce dünyasında gerçek kulluk, hürriyeti getiren bir hâl olarak tasavvur edilir ama bunun mukabilinde hırs, oburluk, kin, haset, gazap, şehvet ve kibir gibi duygu ve davranışların kulluğa yani gerçek hürriyete engel olduğu düşünülür. Nîsâbûrî'nin özellikle bu olumsuz vasıfları zikretmesi

---

1315 Gazâlî, *İhya*, 5: 151-153. Nîsâbûrî'nin bu noktada Gazâlî'nin tespitine katıldığı anlaşılmaktadır. Ona göre de insanın sonuca doğrudan etkisi yoksa da kendisini feyzi/nuru kabule yatkın hâle getirmeye çalışması gerekir. Nîsâbûrî bu konuda felsefi terminolojiden yardım alır. Hatırlanacağı üzere filozoflar bilgiyi, "iç ve dış duyuların temin ettiği hazırlık sayesinde faal akıldan gelen feyiz sonucunda insan nefsinde oluşan makullerdir (akledilirler)" şeklinde tanımlıyorlardı. Nîsâbûrî de önermedeki iki öncülü bilmek neticeyi bilmeyi zorunlu olarak gerektirmez fakat bu öncüller zihni mutlak cömertlikten kaynağından (el-cevadü'l-mutlak) feyzi almaya hazırlar şeklindeki yaklaşımıyla insanın bilme imkânının onu aşan mahiyetine dikkat çekiyordu. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 563; Ömer Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, Ankara: Bilay, 2020, s. 207-208.

1316 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 465.

1317 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 95.

1318 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 95.

tesadüfî değildir; zira gündeme getirdiği her bir kötü ahlâk, insandaki yedi idrakten birine karşılık gelir. Bunlar; beşi dış duyu, ikisi ise hayal ve vehim olmak üzere iki iç duyu olmak üzere toplam yedi duyudur. Müfessirin, diğer iç duyular arasından hayal ve vehmi ön plana çıkarması, onları asıl; müfekkire, hafıza ve zakireyi ise bir tür yardımcı pozisyonda değerlendirmesi sebebiyledir. Çünkü vehim manaları, hayal ise suretleri idrak eder.[1319] Bu duyular, sürekli dünyevi durumlarla meşgul edilirse insanın cehenneme açılan kapıları hâline gelirler. Ancak, fıtrî aklın (el-aklü'l-garîzî) yönlendirmesiyle ebedi saadeti elde etmek için kullanıldıklarında, bu akılla birlikte cennete ulaşmaya vesile olurlar.[1320]

Nîsâbûrî, nihaî hedef olan müşâhedeye giden yolculukta geçilecek durakları iman, takva, maddi varlığı yok etme ve en son tüm benliğin imhası olarak tespit eder. Buna göre, iman daha varlıktan pay alma esnasında nur serpintilerinin insana isabet etmesidir; kul, küfür karanlıklarından ancak bu nur sayesinde kurtulabilir. Takva, güzel ahlâkın kaynağı ve şer'î amellerin membaıdır; insan günah karanlığından onunla kurtulur. Bir sonraki aşamada kişi maddi tarafını (nâsûtiyyetini) manadaki varlığıyla (lahûtiyyetini) yok eder ve böylece vücut sıfatlarının karanlığından kurtulur. Son olarak, yalnızca O'nun varlığında (el-Hüviyyetü) kalıp tüm benliğinden (enâniyyet) sıyrılarak, maddeyle olan bağlılıktan kaynaklanan sıfatlardan arınır ve müşâhede nuruna erişmiş olur.[1321]

Varlıkları olanca fanilikleri ve acizlikleriyle görüp Bâki ve Kadir olanı hayatın merkezine alma ideali, bir yandan maddi olan karşısında aldırışsız olmayı gerektirirken öte yandan Allah Teâlâyı razı edecek kalp ve beden amellerini içerir. Bu açıdan ibadetle ahlâk arasında çok sıkı bir ilişki gözetilmiştir; örnek olarak namaz ahlâk ilişkisi üzerinde durulabilir. Müfessir ibadet-ahlâk ilişkisini öncelikle namazın farz kılındığı miraç hadisesi üzerinden kurmayı dener. Buna göre Hz. Peygamber Aleyhisselâmın iki miracı vardır. İlki Mescidi Haram'dan Mescid-i Aksa'ya ikincisi Mescid-i Aksa'dan Melekût Âlemi'ne. İlk miraç, duyulur âlemde ikincisi ise manevi âlemde (âlemü'l-Ervah) olmuştur. Manevi âlemdeki miraç duyulur âlemden (şehadet) metafizik âleme (gayb) sonrasında ise en yüce sırra (gaybü'l-guyub) ermek suretinde olmuştur.[1322] Müfessire göre miraçta farz kılınan namaz miracın bu iki yönünü de içkin bir ibadettir. Böyle bakıldığında namaz, kulun ilâhî huzura yükseldiği bir ibadet olarak anlaşılır. Huzura yükselme de maddi ve manevi arınmayı gerektirdiği için elbise ve bedeni temiz tutma gereğinin yanı sıra insan, iç dünyasını temiz tutmakla da yükümlüdür. Tasavvufta insan tasavvuruna değindiğimiz

---

1319 Hatırlanacak olursa İbn Sînâ da mantık ve metafizik alanında güvenilir olmayan vehim gücünün ahlâk alanında da güvenilir olmadığının altını çizerken ahlâki açıdan vehim gücüne tabi davrananların bu güç tarafından yıkıma götürüleceklerini söylüyordu. Bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 162-163.

1320 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 255. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ ve Gazâlî gibi düşünürler de vehm gücüne insanın düşünce dünyası dolaysıyla da onun ahlâki hayatı açısından hayli önem atfediyor, din ve akıl tarafından çok sıkı kontrol altına alınma gereğine işaret ediyorlardı. Bk. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 162-163; Gazâlî, *Mişkatü'l-envar -Nur Metafiziği-*, s. 31-33.

1321 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 590.

1322 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 119.

satırlarda gösterildiği üzere insan; hayır-şer, iyi-kötü, aydınlık-karanlık tarafları kendisinde beraberce bulunduran bir varlık olarak kabul edilmiştir. Müfessirin demesiyle, şeytan-melek, dünya-ahiret, akıl-heva, hayır-şer, doğruluk-yalan, hak-batıl, ağır başlılık (hilm)-uçarılık (tayş) ve kanaat-hırs türünden bütün zıtlıklar onda bir arada bulunurlar. Bu açıdan insan hangi tarafa eğilim gösterdiğine dikkat etmelidir.[1323] Nîsâbûrî, namazın temel reziletlere bir çare sunduğunu belirttiği satırlarda, rükû ile şehvet eşiğinin; ilk secde ile belaların en çetini gazap engelinin; ikinci secde ile ise tüm sapkınlıkların temelinde yatan heva barikatının aşılacağını söyler.[1324] Başka bir ifadesinde müfessir, ibadet ve Kur'ân tilavetini nefsi feyze hazırlayan süreçler olarak gösterir.[1325]

Nîsâbûrî'nin de pek çok açıdan katıldığı sûfî ahlâk teorisi ahlâki bir ideal olarak saadetin ancak Allah'a yakınlık ile mümkün olduğunu bu nedenle sûfînin, gerçek mutluluğu kulluk ve Allah ile beraberlik (maiyyet) içinde araması gerektiğini söyler; zira saadetin, insanın Rabbine olan kulluğu nispetinde kemale ereceğini savunur. Müfessirlere göre, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen *"Muktedir bir hükümdarın katında, doğruluk meclisinde"* (el-Kamer 54-55) ifadesi, bu hakikati vurgular; çünkü Allah'a yakınlık, ancak samimi ve ihlaslı bir kullukla gerçekleşir. Bu bağlamda saadet, dünyevi hazlar veya geçici menfaatlerle değil, kişinin kulluk bilinciyle Rabbine yönelmesiyle ortaya çıkar. Kişinin Allah dışındaki şeylere kayıtsızlığı ne kadar artarsa, Allah'a yakınlığı da o ölçüde derinleşecektir.[1326] İsyanın münker, taatin maruf olarak isimlendirilme nedeni de bu durumla ilgilidir. Çünkü kötülük (masiyet) Cenâb-ı Hakk'ın tanınmazlığını (en-nekiretü) sonuç verir, taatler ise tanınırlığını (mârifet).[1327]

Manevi bilginin saadetin teminatı kabul edilmesi aynı zamanda saadetin ancak ahlâklı bir yaşamla mümkün olduğuna da işaret eder. Bilgi tasavvuru konusunda detaylıca gösterildiği üzere sûfî gelenek bilgilenmenin salt entelektüel bir faaliyet olmadığı konusunda ısrarcıdır. Haris el-Muhâsibî'nin *el-Akl* adlı meşhur eserinin ana fikri "En ahlâklı kişinin en akıllı kişi" olmasına dayanır.[1328] Sûfîler entelektüel anlamda delilin bilgi seviyesine zaten hep kuşkuyla baktılar. İstidlâlin neticesi olarak açığa çıkan şeyi bilgi kabul etseler bile, epistemik anlamda bu bilgiyi her hâlükârda kendi ulaştıkları bilginin altında kabul ettiler. Ebû Talib el-Mekkî ilgilerini zahiri hükümlerle sınırlı tutan ve bunun ötesinde fikir beyan etmeyi konusu gayb olan bir alana girmek olarak değerlendirdikleri için bu konuda konuşmaya yanaşmayan fakihlere yönelik eleştirisini dillendirirken tam da bu noktaya işaret ediyordu:

1323 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 119.
1324 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 121.
1325 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 378.
1326 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 193
1327 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 5.
1328 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 159.

> Zavallılar şunu bilmezler. Asıl mükellef olduğumuz şeyler, imanın yakinini, tevhidin hakikatini ve ihlası bilmektir.[1329]

Nîsâbûrî de imanı nazar ve istidlalle değil, Allah Teâlânın bahşettiği nurla izah ederken sûfî tavrı sahiplenir. Bu nur imanın kemali olarak insanda yakin oluşturacağı için insan bu nurla ahirete yönelir. Müfessire göre bu durumu açığa çıkaracak olan da kulluk pratiklerinin düzenli tekrarıdır.[1330]

Aslında Nîsâbûrî'ye göre, insanın bütün bilgi ve becerisinin kaynağında Allah Teâlâ bulunur.[1331] Sonradan meydana gelen her şeyin varlığı hakikatte Allah'a (el-mebdeü'l-evvel) dayanır[1332] ve her şeyin akıbetini yine O'nun yargı ve infazı tayin eder. İyilik Cenâb-ı Hak'tan istenir, mutluluğun tahsili ancak O'na dayanmakla mümkündür. Çünkü insanlara nimetleri ulaştıran, istemediklerini onlardan uzaklaştıran O'dur. Bunu hakkıyla ancak kudreti, ilmi, hikmeti ve rahmeti son sınırına varmış Zat sağlayabilir.[1333] Zaten tıpkı iman gibi ahlâkın kendisini de bir nur olarak düşünür müfessir, kaynağı Cenâb-ı hak olan bir nur, şöyle der Nîsâbûrî: "Perdelerin kalkmasıyla artan nur, imanın güçlenip yayılmasına olanak sağlar. Bu nurun kuşatıcı etkisiyle gönül (sadr) genişleyip (inşirah) eşyanın hakikatine vâkıf olur. Gayb âlemi ve onun da ötesindeki gayb (gaybların gaybı/İlahi Zat) tecelli eder. Bu sayede insan her bir şeyi (hakikatteki) yeri ne ise ona göre görür." Müfessire göre bu lütufla her şeyi gerçek mahiyetine uygun olarak kavrama imkânına kavuşan birey, nübüvvet müessesesinin ve özellikle de Hz. Peygamber'in varlıktaki yeri konusunda genel ve ayrıntılı bir idrake kavuşur. Sadrının genişliği ölçüsünde kalbinde emrolunduğu şeyleri yapmaya vesile, mahzurlu olan şeylere karşı sakınca bulur. Böyle olunca da mârifet nuruna bir de faziletli ahlâkın ve takdire şayan huyların (melakât) nuru eklenir"[1334] Bu nur olmadan insanın kendi başına kaygılardan uzak bir yaşam sürmesi söz konusu değildir. Nîsâbûrî'ye göre iç dünyanın huzuru doğrudan Cenâb-ı Hakk'ın inâyetiyle olacak bir şeydir. Müfessir "…*Bir kısmınız da kendi canlarının kaygısına düşmüştü*…" (Âl-i İmrân 3/154) ifadesi bağlamında kaygının psikolojik nedenleri üzerinde durur. Söz konusu kişiler, dini, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları değil, yalnızca kendi çıkarlarını gözetmektedirler. Müfessirin yorumları bu olguya dayanmaktadır. Nîsâbûrî'ye göre kaygı insanı paniğe ve endişeye sevk eden bir duygudur. Bu başına gelen şeylerden olabileceği gibi psikolojik de olabilir. İnsanın bir şeyle meşguliyeti had safhaya

---

1329 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-Kulûb*, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz, 2004, 2: 57-63 vd.; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat,* s. 158.

1330 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 563-564.

1331 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 549.

1332 Bu terimin müfessir tarafından Tanrı'yı karşılamak üzere kullanıldığı açıktır. Allah Teâlâ için aynı ifadeleri kullanmakta bir beis görmeyen Muslihiddin Mustafa Hocazade, Kemalpaşazade tarafından eleştirilmiştir. Şeyhül-İslâm'a göre bu ifadede âlemde sanki birçok ilke varmış da Allah Teâlâ bu ilkelerin ilki olmakla diğerlerinden ayrışıyormuş gibi bir anlam vardır. Nitekim Tusi de *el-İşârât* şerhinde hem kelâmcıların hem de hak ehli filozofların bu kullanımdan kaçındıklarını söyler. Kemalpaşazade, Şemseddin Ahmed, *Tehafüt haşiyesi = Haşiye ala tehafut al-falasifa*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 28.

1333 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 245.

1334 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 143.

vardığında bu şey dışındakilerden habersiz kalır. İnsanın en çok sevdiği şey kendisi/nefsi olduğunda, ortada illa varlığını tehlikeye atan şeyler de bu tehlikeyi savuşturacak şeyler de vardır. İşte bu tehlikeyi bertaraf edecek şey Allah'ın yardımına güvenmektir. Fakat kişi (sadece kendiyle dolu olduğu için) Allah'la irtibatsız olduğunda bu yardım onun için yok hükmünde olacağından kendine dönük bu kaygıyı savuşturamaz.[1335] Müfessire göre insanın kendisiyle gereğinden fazla meşgul olması ona kaygı olarak geri döner. Kaygı yüklü bir insanın iç huzurunu bulabilmesi ise çok zordur. Onun bu yorumu, kalplerin ancak Allah'ı anmakla tatmin olacağını söyleyen âyetin muhtemel yorumlarından birisi olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda belirtildiği gibi, müfessire göre maddi kayıtlardan kurtulmak, Allah'a yaklaşmayı ve dolayısıyla gerçek hürriyeti getirir. Bu durum, aynı zamanda peşinden gidilen mutluluğun tek garantisidir. Nîsâbûrî'ye göre insan en yetkin mutluluğu, ruhu Âlem-i Kuds'e paralel hâle gelip de Allah'ın zat, sıfat ve fiillerini, yeryüzü ve göksel melekleri, ruhların tabakalarını ve göksel âlemi bilmekle elde edebilir. Fakat ruh bu dünyada ne kadar yetkinleşse de bedenle ilişkisi devam ettiğinden insan, en yetkin manevi doyuma ancak ölümle birlikte kavuşabilir. Ölüm tüm maddi engelleri ortadan kaldırdığı için insan ruhani âlemi ancak bu durumda müşâhede edebilir ve böylece de gerçek sürura erer.[1336] Bu bir nevi cennet olarak düşünülmüştür. Çünkü sûfîlere göre asıl cennet Cenâb-ı Hakk'ı bulmaktır (vüsul). Bu cennetin ağaçları övülesi melekeler ve faziletli ahlâk; meyvesi ise mükâşefeler, müşâhedeler, sırlar, işaretler, ilhamlar ve diğer ilâhî hediyelerdir.[1337] Anlaşıldığı kadarıyla müfessir, ahlâk ile *mârifetullah* arasında dönüşümlü bir ilişki kurmaktadır. Ahlâki arınma, bir yönüyle Cenâb-ı Hakk'a gitmenin ve O'nu bilmenin aracı olurken, diğer yönüyle vuslatın hediyesi olarak açığa çıkar; sırlar, işaretler ve ilhamlarla birlikte kişiye daha yetkin bir şekilde armağan edilir.

İtminan kalbin huzur ve sükûn bulması olarak her insan tarafından arzulanan bir hâldir. Ne var ki, Nîsâbûrî'ye göre bu huzurun elde edilmesi, insanın kendi imkânlarını aşan bir mahiyette kabul edilir. Çünkü ona göre insan mutluluğu elde etmek için beden yetilerini en yetkin şekilde kullanmalıdır ama o bunun imkânından mahrumdur. İbn Sînâ'dan ilhamla Nîsâbûrî, insan bedenini on dokuz bekçisi olan bir cehenneme benzetir. Bu güçlerin insana etkileri sınırsızdır; her biri, kalpte onu ruhani âlemin zirvelerinden cismaniliğin çukuruna çekip sürükleyen bir iz bırakır. Allah'ın nuru olmadan, kalbin bu karanlıklardan kurtulması mümkün değildir. Öte yandan insanın yücelebileceği yetkinliklere bir sınır tayin edilemeyeceği gibi hissi ve hayali arzulara düşkünlüğünün de bir sınırı yoktur. Şöyle der Nîsâbûrî:

1335 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 284-285.
1336 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 200.
1337 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 200.

İnsanın kemal mertebelerini elde etmesi de lezzetlere olan şiddetli düşkünlük hastalığından kurtulması da hakiki mutluluğu bahşedene (vâhibü's-seâdâti'l-hakika) sığınmakla mümkündür.[1338]

Bu düşüncede, insanın bilmeye dair tüm faaliyetlerinin bu maksada yönelik bir şekilde organize edilmesi savunulur. Nîsâbûrî'ye göre mârifetullah eğitilmiş aklın çıktısıdır. İnsanın bilmeye dair tüm faaliyetleri Tanrı bilgisini elde etmeye dönüktür. Müfessir şöyle der: "Aklın, fehmin, vehmin yetkinlik ve ululuğun manasını tasavvur konusunda varıp varabileceği en üst makam Allah'ı tazimdir."[1339] Müfessirin bu ifadeleri iç ve dış idrak vasıtalarının bu amaç için yönlendirilmiş olma gereğine işaret ettiği gibi daha alt seviyedeki bilgi formlarının nihaî bilgiye ulaştırabildiği kadar anlamlı kabul edildiğini ve dolayısıyla kendinde gaye olamayacaklarını savunur.

Bu noktada insanın tatmin duyduğu ve sevinç bulduğu şeyler önemsenmiş ve insanlar bu noktadaki tercihleri üzerinden sınıflara ayrılmıştır. Söz gelimi nimet bizatihi sevinç vesilesi olabilir ama nimeti verenin ilgisine mazhar olmak sevincin daha farklı bir seviyesine işaret eder. Müfessir bu farklılığı önemser hatta insanlara dair yetkinlik taksiminde kriter olarak kullanır. Mesela sultan, meclisinde hazır bulunanlardan birisine bir elma sunsa bu kimse ayrıcalıklı hissedecektir. Ama ona bunu hissettiren elma değil sultanın teveccühüdür. Bu açıdan müfessir insanın mutluluğu arayacağı nimetlerin hissi ve akli olmak üzere iki kısma ayrılabileceğini söyler. Maksadını ifade etmek için "*Rableri onlara, kendi katından bir rahmet, bir hoşnutluk ve kendilerine içinde tükenmez nimetler bulunan cennetler müjdelemektedir*." (et-Tevbe 9/21) ifadesini ele alır. Buna göre "Rableri onlara müjdelemektedir." ifadesi ariflerin mertebesi olarak en yüce makamdır. Bu zatların gözü kulağı bizatihi müjdededir, müjdelenen şeyin ne olduğuna aldırış bile etmezler. Âyetin "Kendi katından bir rahmet, bir hoşnutluk" ifadesi ruhani ve akli lezzetlere kendilerini vermiş olanlara hitap eder. Son kısım olan "İçinde tükenmez nimetler bulunan cennetler" ifadesi lezzetlerin en aşağısına talip olanlarla ilgilidir. Bu kimseler hissi lezzetleri gözleyen kimselerdir.[1340] Anlaşıldığı kadarıyla müfessir, akli-ruhi lezzetlerle hissi zevklere talip olanlar dışında bir de tüm arzularından sıyrılan, hedefleri yalnızca Zat-ı Bârî olan daha seçkin bir zümrenin varlığına dikkat çekmiştir. Sûfîler bu tür çıkarımlarıyla kendi öncelikli konumlarını vurguluyorlar gibi dursalar da aslında tasavvufun inşa etmeyi amaç edindiği ideal insan şahsiyetine dikkat çekmektedirler. Yukarıdaki tespit doğrultusunda, bu ideal, insanın akli, ruhi ve cismani lezzetleri

1338 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 16.
1339 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 117.
1340 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 445.

aşarak bizzat Cenâb-ı Hak ile tatmin olduğunda gerçekleşecek bir seviyeye işaret etmektedir.[1341] Nîsâbûrî'nin konuyla ilgili tasavvurunu şu cümlesi gayet açık şekilde gösterir: İnsanın tam anlamıyla mutlu olması; söylemlerinin, eylemlerinin, hareketlerinin ve sükûnunun Allah için olmasıyla mümkündür.[1342]

4.3. Tasavvufi Düşüncede İlahî İsimlerin İnsan Ahlâkıyla Bütünleşmesi

İlahî isimler konusu, özellikle tasavvufun bir metafizik disiplin olarak teşekkülünden sonra, onun bilgi ve varlık anlayışının temelinde yer alan önemli bir mesele olarak öne çıkar.[1343] Tasavvufun, nihayetinde ahlâki dönüşüm yoluyla ilâhî bilgiye ulaşmak şeklinde özetlenebilecek yaklaşımında, ilâhî isimler hem ahlâkın hem de bilginin kaynağı olarak görülür. İlahî isimler sûfî epistemolojide bilginin kaynağıdır ve mutlak bilgi yalnızca Allah Teâlâya aittir. Bu sınırsız ve mutlak bilgi O'nu insanın bilgi edinme sürecinin de kaynağı hâline getirir. İlahî isimler ahlâkın da kaynağıdır çünkü insanın kazanabileceği erdemler en yetkin hâlini Allah Teâlâda bulur. İnsan O'nun sıfatlarını örnek alarak yetkinleşme imkânını bulur. Bu açıdan ilâhî isimler insanın erdemleri kazanmasında ve ahlâki gelişiminde kılavuzluk yaparak onun yetkinleşmesinin biricik imkânı hâline gelirler. Meşhur sûfî Ebû Ali el-Farmedî'nin (ö. 477/1084) Şeyh Ebü'l-Kasım el-Cürcânî'den (ö. 469/1076)[1344] aktardığına göre "Allah'ın doksan dokuz ismi seyr ü sülûkteki sûfînin ahlâkı olur."[1345] Bu sözleri değerlendiren Sühreverdî'ye göre maksat, kulun her bir isimden bir sıfat devşireceğidir ama o, ilâhî sıfatlarla sıfatlanmanın da insanın beşeri durumunun zayıflığına uygun olarak gerçekleşeceğinin de altını çizer.[1346] Burada hulul inancının önünü almaya dönük bir kaygı sezilir; zira sûfîler, isim ve sıfatlarla

---

1341 Hatırlanacak olursa İbn Sînâcı nefs teorisinde nefsin mutluluğu kendi zatı ile gerçekleşen akli haz, mutsuzluğu da akli elem duymasıydı. Söz konusu haz ve elemi nefs bedenle beraberken deneyimler. Bu berberlikte nefsin hazzı kazanmış hâli yetkinliği (kemal), kazanmamış hâli ise eksikliğidir. Dolayısıyla nefs için yetkinlik bedenle beraberken, mutluluk ise bedenden ayrıldıktan sonra söz konusu olacaktır yani nefs bedenleyken yetkin (kâmil) bedenden sonra mutlu (said) olur. Nefsin biri nazarî öbürü ameli iki yetkinliği olduğu için yetkinlik ve mutluluk nefsin bu yetkinliklerini kuvveden fiile çıkarmasında görülür. Bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 244.

1342 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 512.

1343 Ekberî gelenekte metafizik bilginin kaynağı olarak ilâhî isimleri tartışan bir çalışma için bk. Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 152-177.

1344 Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ali b. Abdullah et-Tusi et-Taberani el-Cürcani, kaynaklarda Farmedî'nin şeyhi ve aynı zamanda kayınpederi olarak gösterilir. Bk. Zehebî, bû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lami'n-nübela*, thk. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Naim Araksusi, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017/1438, 18: 405-6; Sühreverdî, *Avârif*, 2: 22 (Muhakkik dipnotu).

1345 İnsanın ilâhî ve kevnî hakikatleri kendinde taşıması İbnü'l-Arabi düşüncesinde kevn-i cami terimiyle karşılanır ki bu aynı zamanda insan-ı kâmile karşılık gelen bir kullanımdır. Onun öğrencilerinden Afifüddin et-Tilimsani (ö. 690/1291) büyük ölçüde hocasının geliştirdiği teoriden hareketle Allah ve Rahman isimlerini merkeze alan bir ilâhî isimler teorisi geliştirerek ilâhî isimlerin seyr ü sülûkteki izlerini takip etmeyi denemiştir. Ayrıca etvar-ı seba usulünü benimseyen nefs merkezli tarikatlarda seyr ü sülûk mertebelerinin hususi bir isimle kat edilmesi; yolun letaif-i hamse üzerinden tamamlanacağını ön gören tarikatlarda ise kemal sürecinin fiilî, sıfatî ve zatî tevhit üzerinden tasavvur edilmesi ilâhî isimlerin farkı tavır ve tonlarda da olsa tasavvufî eğitim sürecinde bir şekilde karşılık bulduğunu akla getirir. Bk. Orkhan Musakhanov, "İlahi İsimler Teorisi", s. 1123.

1346 Bk. Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 2: 22-23.

ilişkide Allah-insan sınırının belirginliğini yitirme (hulul) tehlikesini daima göz önünde bulundurarak, sıfatlarda ortaklığın asla benzerliği gerektirmeyeceğini ve kulun taşıdığı ilâhî sıfatları kulluğu miktarınca yani eksikli taşıdığını daima vurgulama ihtiyacı hissetmişlerdir.[1347]

Sûfîler Cenâb-ı Hakk'ın üç aşamalı tecellisinden bahsederler. Sûfî varlık tasavvuru açısından bu tecellilerin insanın ahlâkiliği açısından da son derece önemli neticeleri olduğu düşünülür. Söz konusu tecelliler; (i) fiil, (ii) sıfat ve (iii) zat tecellileridir. Bu mertebelerin her birinde Cenâb-ı Hak kula tecelli ettiğinde, o mertebeye dair batıl şeyler o kuldan izale olur. Söz gelimi fiil tecellisine mazhar olan kulun batıl fiilleri tümden ortadan kalkar. Aynı durum diğer tecelliler için de söz konusudur. Zat tecellisinde artık kulun vücudu zail olacağı için bu mertebe onun "Ben hakkım ve kendimi noksanlıktan tenzih ederim" gibi cümleleri kurabileceği bir mertebedir. Müfessire göre hiç değilse bu mertebelerden birine olsun mazhar olamayıp da batılları ile yaşamlarına devam edenler kendilerine yazık etmektedirler.[1348]

Her insanın ilâhî isimlerden nasibinin bir olmadığı belirtilir zira nefsler farklı farklı yaratılmışlardır. Bu farklılıklar arasında tabii olarak bir arada bulunanların aynı esmanın çekim alanında bulundukları düşünülür. Nîsâbûrî'ye göre bir arada bulunma türdeş varlıkların özelliğidir (el-cinsiyyetü illetü'd-damm). Her bir ismin manası bazı nefslere baskın gelir. Eğer kişi bu isimin zikrine devam ederse bundan faydalanması çok hızlı olur. Müfessirin anlattığına göre şeyh Ebü'n-necib el-Bağdâdî (ö. 563/1168), yola yeni girenlere kırk günlük çile verir ve gerekirse de tekrarlarmış. Çileden çıktığında ilâhî isimleri şahsa okur ve hâlini gözlemlermiş. Eğer bu isimler bir bir okunurken çile çıkaranın yüzünde bir değişiklik göremezse "Sen git çarşıya pazara, dünya işlerini gör; bu yol için yaratılmış değilsin." dermiş. Ama herhangi bir ismi okurken karşısındakinde bir etkilenme görürse de bu ismi ona vird ederek, keşif kapılarının ona bu zikre devamla açılacağını, söylermiş. Nîsâbûrî'nin bu kıssaya dair yorumuna göre riyâzet nefsi fıtrî hâllerinden uzaklaştırmaz, ancak insana galebe çalamayacak kadar onun gücünü kırar. Efendimiz Aleyhisselâm da değişik ifadelerinde şöyle buyurur: "İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibidir." "Ruhlar, bölüklere ayrılmış ordu gibidir." "Çalışın! Ne için yaratıldıysanız o iş her birinize kolaylaştırılmıştır."[1349]

İlahi isimlerin, gerektiği şekilde düşünüldüğü taktirde, insanda yerleşik kötü vasıfların giderilmesini sağlayarak, insanın ahlâken olgunlaşmasına ve yetkinlik kazanmasına yardımcı olduğu savunulur. Müfessire göre insan beş yapının toplamından ibarettir: Beden, şeytani nefis, yırtıcı nefis, hayvanî nefis, akli-melekî cevher. Melekî-akli cevhere Cenâb-ı Hak "Allah" ismiyle tecelli eder ve bu cevher, "*Biliniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur*." (er-Ra'd 13/28) âyeti gereğince sükûna erer. Şeytani

---

1347 Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerh-i meânî esmaillahi'l-hüsna*, thk. Besam Abdülvehhab el-Câbi, Kıbrıs: el-Ceffân ve'l-Câbî, 1987-1407, s. 48.

1348 Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 10.

1349 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 75.

nefse Rabb ismi ile tecelli eder ve bu nefs "*Ey Rabbim! Şeytanların vesveselerinden sana sığınırım*." (el-Mü'minun 23/97) âyetinin de ifade ettiği gibi derhâl yumuşayıp en yüce Hakim'e (Deyyân) boyun eğer. Yırtıcı nefse kahır ve lütfu içkin Rahmân ismi ile tecelli ettiğinde o, "*İşte o gün gerçek egemenlik Rahmân'ındır*…" (el-Furkan 25/26)." buyruğunca rekabet ve saldırganlıktan vazgeçer. Hayvanî nefse Rahîm ismi ile tecelli ettiğinde o, "…*İyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır*…" (el-Maide 5/4) fehvasınca asiliği terk eder. Bedene gelince… Sıkı, sert bir yapısı vardır onun. Bu sebeple şiddetli bir zorlamaya ihtiyaç duyar. Cenâb-ı Hak da ona Kahır ve Malikiyyet isimleriyle tecelli eder; "*Bugün hükümranlık kimindir? Kahhâr olan tek Allah'ındır*." (el-Mü'min 40/16) buyruğunca tecelli ettiğinde beden yatışır ve itaat eder.[1350] Anlaşıldığı kadarıyla müfessir, harici ve dahili taraflarıyla insanı meydana getirdiğini düşündüğü unsurların ıslah ve terbiyesini ilâhî isimlerle ilişkili görür. Müfessir, ilâhî isimleri insanın iç dünyasında etkili gördüğü gibi harici duyu organlarının ıslahında da bu isimlerden faydalanılmasını teklif ederek beş duyu karşısında beş ilâhî isim zikreder: Allah, Rab, Rahmân, Rahîm ve Mâlik.[1351]

Nîsâbûrî'ye göre, ilâhî isimlerin anlamı insanın hayat safhalarında farklılık gösterir. Buna göre Nas sûresinde Rab, Melik ve İlah isimlerinin birbiri ardınca sıralanması bir tekrar değildi. Bu isimlerin ilki çocukların, ikincisi gençlerin, üçüncüsü de yaşlıların terbiye ve ıslahıyla ilgilidir. Şöyle ki terbiye edilmeye en çok çocuklar ihtiyaç duyduğu için ilk âyette eğitimle, terbiye etmekle ilgili olan rububiyyet sıfatı zikredilmiştir. İkinci âyette gençler maksattır. Yönetmeye matuf kullanılan el-Melik ismi gençlerin caydırılmaya daha fazla muhtaç olduğunu gösterir çünkü bu dönem aklın tam oturmadığı ama şehvet ve öfke dürtülerinin hayli baskın olduğu bir dönemdir. Üçüncü âyetin muhatabı yaşlılardır. Bu yaş gurubuna, ibadetin yalnızca Allah için olduğunu haber veren el-İlâh isminin kullanılması anılan dürtülerin bu yaş gurubunda zayıflaması sebebiyledir. Bu saatten sonra ona düşen kaçırdıklarını telafi etmek suretiyle kendisini Allah'a yaklaştıracak şeyleri elde etmeye bakmaktır.[1352]

4.4. Muhabbet ve Mârifet: Allah'a Sevginin Bilgiyle İlişkisi

Ahlâki eylemin gayesi mârifetullah olmakla birlikte, insanın hakikate yönelmesinde sevgi bu sürecin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Yukarıda belirtildiği üzere, mârifetullah entelektüel bir çabadan ziyade kalbin idraki olup, sûfîler bu idrake derin bir muhabbetin doğal olarak eşlik edeceğini ifade ederler. Zira tanımanın, sevgiyi doğuracağı düşünülür. Cüney-i Bağdadî'nin "Kalbin Allah'a ve Allah için olana kolayca yönelmesidir." şeklindeki tanımlamasına bakılacak olursa muhabbet, yolun zorluklarını, yolculuğun sıkıntılarını kolaylaştırıcı bir hâldir. Gerçek sevgi, tabiatı gereği uyum getirir; çünkü gerçek

1350 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 125.
1351 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 125.
1352 Nîsâbûrî, *Garâib*, 6: 604.

bir sevgide sevenin, varlığını, sevdiğinde yok etme gereği vardır. Bunun diğer ifadesi sevenin artık kendi menfaatlerini değil sevdiğinin menfaatlerini gözetmesidir. Nîsâbûrî'nin ifadeleriyle söylenecek olursa "Muhabbetin delili muvafakattır." Bu sevginin Allah'a yönelik bir sevgi olduğu hatırlandığında, muvafakatın O'nun emirlerine itaat etmek, yasaklarından sakınmak ve hüküm ile takdirine rıza göstermek şeklinde özetlenebilecek bir tavra karşılık geldiği görülür.[1353] Onun bazı ifadeleri muhabbeti manevi mertebelerin zirvesi olarak gördüğünü düşündürür. Müfessirin, tasavvuf geleneğinde sıkça kullanılan şeriat-tarikat-hakikat derecelendirmesinin yerine şeriat-tarikat-muhabbet terimlerini kullanmasına bakılacak olursa, onun tasavvurunda muhabbetin, hakikat mertebesiyle çok yakından ilişkili bir hâl olarak düşünüldüğü söylenebilir. Nîsâbûrî'ye göre sûfî yolculuğun ana uğrakları, ilkin şeriatta istikamet üzere olmak, sonra tarikata riâyet etmek ve en nihayetinde ise muhabbet makamına varmaktır.[1354]

Öte yandan sevginin Allah'a ilişkin olarak kullanılması gelenekte bir dizi tartışmaya yol açmıştır. İbn Sînâ, *Makamatü'l-arifin*'de şu açıklamalara yer verir:

> Arif, ilk gerçeği (Allah Teâlâ) yalnızca O'nun için ister. Hiçbir şeyi O'nun bilgisine yeğ tutmaz. Yalnız O'na ibadet eder. Çünkü ibadeti hak eden sadece O'dur. Zira ibadet O'na yüce bir nispettir. Yoksa korku ve arzu gibi sebeplerle ibadet etmez. Eğer arzu ve korku olursa o taktirde arzulanan yahut korkulan şey ibadetin saiki olurdu ve amaçlanan da bu saikte bulunurdu. Bu taktirde Hak gaye olmaz aksine başka bir şeye vasıta olmuş olurdu.[1355]

Nîsâbûrî bu çıkarıma dönük itirazı tefsire taşır. Söylediğine göre kelâm bilginleri İbn Sînâ'nın bu yaklaşımına itiraz ederler. Onlar, sevip arzulamayı (muhabbet) bir nevi irade kabul ettiklerinden ve iradenin de ancak mümkün varlıklara (câizat) taalluk edeceğini düşündüklerinden, arzunun (muhabbet) Allah'ın zat ve sıfatlarına taallukunu imkânsız (müstehil) görürler. Bu durumda bir insanın Allah'ı sevmesi; O'na ibadeti, hizmeti yahut sevabını ve lütfunu sevmesi anlamına gelir. Fakat Nîsâbûrî, tıpkı İbn Sînâ gibi, ariflerin bunun tersine düşündüklerini aktarır. Bu zatlar "Biz Allah'ı sadece onun için isteriz, başkaca bir amaç için değil." derler. Müfessire göre varlıktaki her bir şey başka bir şey için sevilip istenirse kısır döngü oluşur. Eğer bilgini bilgisi sebebiyle, cesur adamı kuvvet ve üstünlüğü ile, zahidi ayıp ve kusurlardan uzak bir hayat yaşaması ile seviyorsak en çok sevilmeye layık olanın Allah Teâlâ olduğu kabul edilmelidir. Çünkü onun yetkinliğine nispetle tüm yetkinlikler nakıstır.

Tefsirin bazı pasajları ilâhî sevgi ile bilgi arasında yakın irtibat kurar. Çünkü müfessir; ilâhî hikmetin, kudretin ve sanatın ayrıntılarına vukufun bu yetkinliklerin kaynağına muhabbet doğuracağını düşünür.

1353 *Mu'cemu mustalahti's-sûfiyye*, s. 157.

1354 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 133.

1355 İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Hay Kitap, 2021, s. 23.

Bu zaviyeden şu cümleleri kurar: "Mârifet derecelerinde yükselmek muhabbeti öylesine artırır ki sevgi otoriter bir sultan gibi kalbi egemenliği altına alır ve kişiyi kendi dışındaki şeylerle ilgilenmekten alıkoyar, tensel zevkleri büsbütün keser, artık seven adeta bu sevginin kaynağı olan Cenâb-ı Hak'la işitir ve görür hâle gelir, artık lisan-ı hâliyle 'Cübbemde Allah dışında bir şey yok.' diyecek hâldedir. Bu sevgi aynı zamanda sevgiye halel getirecek bir yanlışı yapmaktan da seveni uzak tutar. Burası insanın artık bir an olsun Allah'a karşı gelmeyeceği ve nefsanî hazlarla meşgul olmayacağı bir mertebedir."[1356] Oysa canının istediği gibi ve ilâhî emre muhalif olarak yaşayan kimse kendisini Allah Teâlânın önüne koymuş demektir. Ne var ki muhabbetin ortak kabul etmeyeceği özellikle vurgulanmıştır.[1357]

Bir şiire yer verir müfessir:

> Sen Allah'a karşı geliyor ve sevgi iddiasında bulunuyorsun / Ben ömrümde böyle garip iş görmedim / Eğer samimi olsaydı sevgin, itaat ederdin / Seven sevdiğine itaatkârdır bilirdin.[1358]

Nîsâbûrî'nin sahiplendiği bu tasavvurda, insanın kendisini yahut başkasını sevgisinin hedefi hâline getirmesinin, ilâhî sevgi kaynaklı tüm kazanımları ortadan kaldıracağı düşünülür. Şöyle der müfessir: "Yaratılmışların sevgisini yaratanın sevgine yeğ tutan, ilâhî feyzi almaya kabiliyetli fıtrî gücünü heder etmiştir."[1359]

İlahi sevgi tıpkı ateşin içindeki her şeyi yok ederek kendine kattığı gibi nesnesini tüketir.[1360] Bu makamda seven, sevilen ve sevgi birdir. "Bir kulu mu sevdi mi onun gözü, kulağı, lisanı ve eli olurum." ifadesi tam da bu durumu anlatır. Allah'ın Hz. Adem'i seçme sebebi de budur. Zira Cenâb-ı Hak âlemlerde yedi tür var etmiştir: Cansız varlıklar, madenler, bitkiler, hayvanlar, nefsler, akıllar ve ruhlar. Hz. Adem'i tüm bu yedi türü içkince yarattığı gibi bir de sekizinciyle şereflendirmiştir. Bu ziyade "…*Ona ruhumdan üfledim*…" (Sad 38/72.) buyruğunda beyan edilen ilâhî nefhadır. Tüm bu imtiyazıyla o Allah Teâlânın âyetlerine, sıfatlarına ve Zat'ına mazhardır ve bu mazhariyet onun halifeliği ile "Tanrı'nın suretinde yaratılmasının" anlamıdır.[1361] Bu sevgide sevginin kaynağıyla birleşme arayışı vardır. Gerçek muhabbette sevenin sevdiğinin sıfatlarına bürünmesi ve kendi iradesini onun iradesinde yok etmesi vardır. Bazı sûfîler "Ben arzu ettiğim şeyim ve arzu ettiğim şey benim." diyerek bu duruma dikkat çekerler. [1362]

1356 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 462.
1357 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 269.
1358 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 462.
1359 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 450.
1360 Tefsirin başka pasajlarında da ilâhî muhabbet "yok edici" olarak tavsif edilir. Burada yok etmekten maksat insanın nefsanî özelliklerinin ve beşeri tarafının yok edilmesi ve bu surette yeni bir hayatla dirilmesi ve ilâhî âlemle irtibatlı olarak gerçek hayatı bulmasıdır. Bk. Nîsâbûrî, *Garâib*, 5: 442.
1361 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 147.
1362 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 72.

Muhabbeti ruhun gıdası olarak düşünür müfessir,[1363] bu gıdanın korunması ve kıvamı için de bazı gereklilikleri gündem eder. Muhabbet bir tohuma benzetilebilir ona göre, gıdası sorumluluk duygusu ve itaat olan bir tohuma. Tohum bu gerekli gıdaları alırsa açığa çıkacak ürünün adı da mârifet olacaktır.[1364] Ama öte yandan muhabbeti açığa çıkaracak olanın mârifet olduğunu da söyler. Buna göre kişinin muhabbetten nasibi, ilâhî bilgiyi elde etmesi ölçüsünde olacaktır; çünkü yakin arttıkça şevk de artar.[1365] Bu durumda müfessirin, ilâhî sevgi ile mârifetullah arasında dönüşümlü bir ilişkiyi ön gördüğü varsayılabilir, mârifet arttığında muhabbet ve muhabbet arttığında mârifetin artacağı bir döngüsellik vardır ortada.

Bütün manevi hâller gibi muhabbet de aslında ilâhî bir ikram olarak kabul edilir. Yüce olanları sevmek önce onların sevgisine konu olmak anlamına gelir. Zira bu sevgi tek taraflı değildir; hatta insana bakan yönü tali konumdadır. Bu durumu Nîsâbûrî şöyle açıklar: Kıymetli olanın sevgisi aslında Cenâb-ı Hakk'ın birtakım insanlara gerçek iyiliğidir (el-birrü'l-hakiki); çünkü gerçek iyilik, kimi ruhların, aydınlığın yol göstericiliğinde inanmaları için Hz. Rububiyyet tarafına muhabbetle çekilmiş olmalarıdır. Haddi zatında insanların Allah'ı sevebilmeleri, öncesinde O'nun onları sevmesiyle ilgili olduğu gibi meleklerin onları sevmesi de Allah'ın buna takaddüm eden muhabbeti sayesindedir. Allah'ın insanları sevmeye dönük iyiliği bizim ona iyiliğimiz gibi sonradan açığa çıkmış da değildir, aksine ezeli kayıtta (Lehv-i Mahfuz) saklıdır. Bu sevgi insanlar arasındaki gönül bağlarına da kaynaklık eder. Çünkü kişinin Allah'ı seven kimseleri yani peygamberleri sevebilmesi de ancak bu muhabbet nurunun önceden onlara verilmiş olmasıyla ilgilidir. Aynı yolun yolcuları daima bir aradadırlar: Cins birlikteliği bir araya gelme nedenidir (fe'l cinssiyetü illetü'd-damm).[1366]

4.5. Rıza: İçsel Barışın Kaynağı

Cüneyd-i Bağdâdî, Haris el-Muhâsibî ve Zünnûn el-Mısrî gibi meşhur sûfîlerin rıza tanımlarında "Kulun kendi isteğini terk etmesi, ilâhî hüküm karşısında kalbin sakinliğini koruması, hatta bu hükümleri sevinçle karşılaması" gibi yaklaşımlar öne çıkar.[1367] Cürcânî'de ise rıza, hayatın acı hadiseleri karşısında insanın huzurunu kaybetmeme hâli olarak tanımlanır.[1368] Bu tanım girişimleri rızaya, kulun yaşadığı hayatın zorluklarına rahatlıkla göğüs gerecek bir tahammül eşiğine, gönül genişliğine sahip olması ve hatta bu dinginliğe bir de neşe durumunun eşlik etmesi olarak işaret ederler. Bu açıdan tasavvufi eğitim metodunun insanın kırılgan ve çabuk etkilenen tarafını tedricen azaltarak onu hayat

1363 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 268.
1364 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 269.
1365 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 33.
1366 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 479.
1367 *Mu'cemü'l-mustalahti's-sûfîyye*, s. 90.
1368 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 111.

hadiseleri karşısında daha sakin ve dingin hatta tatsız olaylarda bile neşesini kaybetmeyeceği bir ruh eşiğine çekmeyi hedeflediğinden bahsedilebilir. Bu mertebe kolay ulaşılabilir değilse de sûfî ahlâk teorisi tüm aşamaları geçene bu makamı vaat eder. Nefsin itminan bulması ve rıza, makamların sonuncusu olarak değerlendirilmiştir. Nîsâbûrî'ye göre bunun diğer bir ifadesi gönlün genişlemesidir, zaten İslâm'ın hakikati de bu mertebede yaşanacak bir şeydir.[1369] Bu yolculukta piştiği için sûfî Allah'ın kazasına razı gelen kul olarak hemcinsleri tarafından olumsuz algılanan şeyleri onlar gibi değerlendirmez, onun muradı sevdiğinin muradıdır. Müfessire göre, insanın kendisini gerçek kulluğa nispeti ancak iradesini terkle mümkündür, cennetin anahtarları rıza ile tahsil edildiği gibi dertler ve kederler de onunla gider.[1370]

Nîsâbûrî'nin aktardığına göre filozoflar, dünya hayatının zor ve sıkıntılı oluşunu onun fani, kısa ömürlü ve sıkıntılarla dolu olmasıyla ilişkili görürler. Bu açıdan rahat hayat bu dünyada (tam anlamıyla) mümkün değildir. İnanan kimse dünyada başına gelen sıkıntıları kanaat, tevekkül ve teslimiyeti yedeğinde taşıyan bir rıza hâli içerisinde karşılayacağı için rahat ve huzurlu bir hayat yaşar. Aksine dinden yüz çevireni aç gözlülük ve hırs istila eder, gam ve kasavetten yakasını alamaz ve elde etmenin imkânsız olduğu tam bir konfor ve refahın peşinden koştuğu için artık bütün tasası dünya olur.[1371] Saadetin zıddı olarak düşülebilecek şekavetin bir türü görülebilecek hayat zorluğunun (zank) psikolojik çerçevede izahını deneyen bu satırların ardından müfessir meselenin sûfîler açısından nasıl ele alındığını göstermek üzere Şiblî'ye atıf yapar. Bu meşhur sûfîye göre bela gaflet sahipleri içindir ve cezaları da Allah'ın bunları kendi kendileriyle baş başa bırakmasıdır. İnsanın kendi başına kaldığı hayattan daha sıkıntılı ve dar bir hayat tasavvur edilemez.[1372] Belanın gaflet sahipleri için olması gafletten uzak olanlara belanın gelmeyeceği anlamına gelmez. İnsan dünyada pek çok açıdan sınanır. Ama bu kimseler hadiselerin arkasında yatan hikmeti gördüklerinden ve olan biteni ilâhî fiile nispetle izah ettiklerinden ilâhî iradenin kendileri için hayr olacağına, şimdi zarar gibi görünen şeyin ardından nice güzelliklerin gelebileceğine kesin (yakinî) inançları onları teskin eder. Yoksa saadetin zıddı olan şekavetin inanan kimseye uğramayacağı ileri sürülemez. Ama bedbahtlık onun ebedi yazgısı olamaz; çünkü önemli olan, kişinin sonsuz hayattaki durumudur. Yoksa inançlı bir kimsenin dünya hayatında başına gelecek bedbahtlık kısa süreliğine meydana geldiği için önemsenecek bir şey değildir, kaldı ki yazgıya teslimiyet (rıza) de dünyanın dert ve kederlerinin kolayca yüklenilmesini temin eder.[1373]

Tasavvufun öngördüğü rıza ve teslimiyet, bu makama ulaşan kişinin hadiselere artık diğer insanlardan farklı baktığını, farklı gördüğünü ve farklı hissettiğini söyler. Bu makama ermeyi başaran

---

1369 Mehmed Emin Er, *el-Muhtarat min Mektubati'l-İmami'r-Rabbani*, İstanbul: İSAR, 2016, s. 222-223.
1370 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 267.
1371 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 579.
1372 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 579.
1373 Nîsâbûrî, *Garâib*, 4: 579.

kimse başkalarının kötü ve şer olarak gördüklerine onlar gibi bakmayacak bir konumdadır. Çünkü onun tüm ilişkileri sırf Allah ile Allah'ta ve Allah içindir. Fakat kişi bunun için elini çabuk tutmalıdır; zira imkân insanın elinde ilelebet bulunmaz. Kişi hayatının erken dönemlerinde bu zorlu yolculuğun çoğunu kat etmiş olmalıdır. Nîsâbûrî bu noktada kırk yaşın önemini vurgulayarak "Sûfî kırkından sonra soğuk demir gibidir" der. Artık bu saatten sonra yolun gerektirdiği zorluklara katlanması pek mümkün olmaz. Ama bu noktada ümitsizliğe de yer yoktur; kırkından evvel samimi bir niyetle çalışma varsa kırktan sonra da maksada erilir ama kırka kadar gençlik zayi edildiyse ne kadar ah edilse yeridir; zira artık iş işten geçmiştir. Fakat bu nokta bile büsbütün karanlık değildir, bu gecikme olsa olsa daha büyük hayır kazançlarının ıskalandığı anlamına gelir. Böylesi biri cennetin sahibini bulamasa bile amelleriyle cennete gidebilir.[1374]

Bu makamdakilere nasip edilen bu dinginlik ve huzur aslında daha bu dünyadayken cenneti yaşadıklarını gösterir. Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu üzere, insanların dünyadaki yetkinlik durumlarındaki farklılığına göre cennet de farklı mertebelerden oluşur. Müfessir "*Biz, onların kalplerindeki kini söküp attık*..." (el-Hicr 15/47) ifadesiyle cennetliklerin sınıf sınıf olması arasındaki bağlantıyı değerlendirir. Buna göre, cennet ehlinin makamları birbirinden farklı olacaktır; ancak alt mertebede bulunanlar, kin duygusunun kendilerinden alınması sebebiyle üst mertebelerde bulunanlara öykünmeyeceklerdir. Bu, cennetliklere verilmiş bir imkândır, cehennemlikler için söz konusu değildir; aksine onlar birbirlerine lanet okuyacaklardır. Cennete dair bu güzelliğin daha dünyada bazı insanlara nasip olduğunu söyler müfessir; Allah'ın dostları O'nun yardımı ve hidâyetiyle daha dünyadayken bu hâli yaşarlar. Kendisi için takdir edilen dünya nimetine ve bunun güzellik seviyesine kanidirler. Söz gelimi daha çekici olsa bile başkasının hanımına meyletmez tabiatları yahut kendilerine verilenden daha lezzetli buldukları bir şeye nazar etmezler. Nîsâbûrî'ye göre bu kimseler bu olgunluğa, olana (kaza) rıza ve Allah'ın takdirine teslimiyetleri sayesinde ulaşmışlardır. Böyle yaşadıkları gibi böyle ölür ve böyle de dirilirler.[1375] Mukayesenin insan psikolojisi üzerindeki olumsuz tesirleri bilinir. İnsanların güzellik, maddiyat, zekâ, sağlık ve benzerleri açısından farklı imkânlara sahip olduğu göz önünde bulundurulursa insan dışarıda her açıdan kendinden üstün imkânlara sahip kimseleri görecektir. Bu noktada rıza ve teslimiyet, insanın sahip olduklarını yeterli görerek kendisine bahşedilen kadarına bile minnet duymasını temin eder. Bu kanaat ve minnet de iç huzuruna vesile olur. Kıyaslamanın getirdiği huzursuzluktan sıyrılan kişiler, Nîsâbûrî'nin ifadesiyle, daha dünyadayken cenneti yaşarlar.

1374 Nîsâbûrî, *Garâib*, 1: 573.
1375 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 235.

4.6. Hz. Peygamber'in Ahlâki Mirası

Nîsâbûrî'ye göre ilâhiyata dair bilgi nübüvvet konuları bilinmeden bilinemez.[1376] Müfessirin bu ifadesi sübûtî olarak bilinemez anlamına geliyor olmalıdır; zira akıl Allah'ın varlığına dair bir çıkarımda bulunsa bile onu olumlu niteliklerle sınırlamaksızın salt iyi ve bir olarak niteler. Fakat aklın bu noktada diğer bir görevi daha vardır: Nübüvvetin gerekliliği. Bu önemlidir, zira nübüvvet Tanrı hakkında aklın sükût ettiği yerde konuşma fonksiyonunu yüklenir; peygamber aklın selbî olarak nitelediği Tanrı'yı olumlu nitelikleriyle tanıtır.[1377] Varlık tasavvurunda gösterildiği üzere tasavvufta Hz. Peygamber, varlık piramidinin zirvesinde yer alan tartışılmaz konumuyla metafizik hakikatlere ulaştıran en temel ilke olarak görülmüş ve böylece ahlâkın da merkezine konumlandırılmıştır.[1378] Hakikat-i Muhammediyye fikrinin, bir yönüyle ahlâkın metafizik temelini oluşturmaya dönük bir teori olduğundan bile bahsedilebilir.[1379] Hz. Peygamber'in manevi hayatın esası, tüm peygamberlerin ve velilerin ilim ve ahlâk kaynağı olarak tayin edilmesi onu sûfîler için Allah'a giden yolda ilginin merkezi hâline getirmiştir. Bu merkezî konumu dolayısıyla Hz. Peygamber'in örnekliği azami önemde görülür. Sevgi ve ittiba üzerine kurulan bu ilişki sûfî yolculuğun olmazsa olmaz bir tarafına işaret eder. Fenafi'r-resul (resulde fanilik) kavramı, sûfî yolculuğunda önemli bir hedeftir; çünkü bu yolculukta Allah'a ulaşmadan önce, Resul'de fâni olmak bir gereklilik kabul edilmiştir. İmam-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) de vurguladığı üzere seyr ü sülûkteki tüm yetkinliklerin kaynağında doğrudan Hz. Peygamber bulunur. Ebedi kurtuluş Hz. Peygamber'e tabi olmaktadır; zira bu ittiba sûfîyi Cenâb-ı Hakk'ın sevgisine mazhar olma makamına (mahbubiyyet) götürecek ve böylece salikin zat tecellisine mazhar olması ve tüm yetkinlik merhalelerinin sonuncusu olan kulluk makamına ulaşılabilmesi de ancak bu sevginin neticesinde meydana gelecektir.[1380] Bu açıdan Hz. Peygamber, Allah Teâlâ ile irtibatın en önemli vesilesi kabul edilir ve adeta vazgeçilemez bir köprü konumundadır.

Sûfîler onun rehberliği olmadan hakikate ulaşmayı mümkün görmezler. Bu noktada Hz. Peygamber'in ümmiliği kavramının sûfî teolojideki önemini ve bu kavramın sûfî bilgi tasavvuruyla ilişkisini de hatırlamakta fayda var. Ümmilik, Hz. Peygamber'in ilâhî bilgiye doğrudan sahip olmasının ve beşeri sınırlamaların ötesine geçmesinin bir işareti olarak görülür. Hz. Peygamber'in ayrıcalıklı bir

---

1376 Nîsâbûrî, *Garâib,* 6: 336.

1377 Ekrem Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 154-155.

1378 Sûfîlerin varlık tasavvurunda Hz. Peygamber'in rolüyle ilgili bk. Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velayet Merkezli Kelâm-Tasavvuf Tartışmaları: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011; Mahmut Ay, Sûfî Teolojinin Peygamberlik Algısı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, cilt: XLIX, sayı: 1, s. 17-47; Muhammed Mustafa Çakmaklıoğlu, "Tasavvufta Nübüvvet Teorisi", ed. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik,* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 3: 1427-1453.

1379 Nîsâbûrî, Hz. Peygamber'in varlık ve bilgideki öncülüğüne gönderimi olan ve bu yönüyle hakikat-i Muhammediyye teorisinin de sıklıkla kullandığı rivayetleri metin boyunca dolaşımda tutar. Örnek olarak bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 1: 407; 2: 6; 2: 175; 3: 333.

1380 Mehmet Emin Er, *Muhtarat*, s. 211.

vasfı olarak ümmilik onun tabilerinden ancak seçkin olanların payına düşecek bir ayrıcalıktır.[1381] Öte yandan sûfî epistemolojinin Nîsâbûrî üzerinden açığa çıkan bu tavrında bilgi edinme sürecinde kulun edilgenliği fikrini ön plana çıkararak nazarın yerine müşâhedeyi koyma kaygısı da sezilir.

Nîsâbûrî'ye göre Hz. Peygamber Aleyhisselâm hiçbir mukarreb meleğin dahi kendisine ulaşamayacağı bir seviyede rabbânî ahlâka nail olmuş ve insana mahsus yetkinliğin son sınırına varmıştır. Onun şahsındaki bu yetkinlik başkaları için bir imkândır; çünkü Allah Teâlâ, sûfî yolculuğun son menzili kabul edilen, varlıktan büsbütün kesilme (fena) ve varlığın sahibiyle beraberlik (beka) makamlarını Hz. Peygamber'e ittibaya bağlamıştır.[1382] Onun ahlâkıyla ahlâklanabilenler Cenâb-ı Hakk'a yakın olabilecek ve onu tanıyabileceklerdir.[1383] Nîsâbûrî'de bu ittibaın diğer önemli yönü, hakikat arayışında insanı yolunu kaybetme tehlikesinden koruması olarak gösterilir. Çünkü bu arayışta sûfî vehim ve hayal duyularının ürettiği şeyleri hakikat yerine ikame edebilir. Bunun sebebi nefsanî sıfatların karanlığı ve rahmani feyzin aydınlığının insanda beraberce bulunmasıdır. Nefsin batıl inanışlara sapma nedeni vehim ve hayal gücünün ürettiği düşünceleri hakikat sanmasından ileri gelir. Bazı filozofların düştüğü varta tam da böyle bir şeydir. Oysa Allah'ın daveti "selamet yurduna" yani *fena*yadır. Bu makamın sahibi (hakikati görmeye mâni) perdelerden kurtulmuştur. Diğer bir ihtimale göre bu çağrı, ilim ve mârifet makamınadır; bu makamın sahipleri de ikilik ve cehalet afetinden sıyrılmışlardır.[1384] Bu makamlara ulaşabilmek de doğrudan Hz. Peygamber'in siret ve suretine ittiba ile mümkün görüldüğünden onu yok sayarak yürütülecek bir hakikat araştırması müfessire göre baştan akamete yazgılıdır.

Tasavvufi ahlâk teorisinde Hz. Peygamber'in rolü öylesine belirleyicidir ki onunla kurulan irtibat ahlâki yetkinliğin doğrudan belirleyicisi kabul edilir. Buna göre ilk aşamada Hz. Peygamber'in sözlerine uymak, bir ileriki aşamada fiillerine tabi olmak şeklinde bir ilişki tasavvur edilmiştir. Bu iki bağlılık gerçekleştiğinde ise onun ahlâkıyla ahlâklanmanın tamamlanacağı söylenir.[1385] Nîsâbûrî'ye göre bu tespit doğru olsa bile eksiktir; çünkü o, söz ve fiil düzeyindeki bağlılığı gerekli ama yetersiz görür. Müfessire göre "*Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resule, o ümmî peygambere uyan kimselerdir…*" (el-A'raf 7/157) âyetinde resul ve nebi kelimelerinin ayrı ayrı zikredilmesinde hikmetler vardır. Bu hâliyle ifade risalet ve nübüvvetin takipçilerinin birbirinden farklı olacağına işaret eder. Risalete tabi olanlar Hz. Peygamber'in emir ve nehiylerini gözetmekle yükümlüdürler, bu hâliyle risalet zahiridir. Fakat nübüvvet bâtınîdir. Avam sadece risaletten pay sahibiyken seçkin kullar hem risaletten hem de nübüvvetten nasiplenirler. Nîsâbûrî, dış pratikler ve manevi durumlarda Hz.

1381 Bk. Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 334.
1382 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 407.
1383 Nîsâbûrî, *Garâib,* 2: 147.
1384 Nîsâbûrî, *Garâib,* 3: 578.
1385 Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif,* 2: 6.

Peygamber'in rehberliği sıkıca takip edildiğinde asaleten değilse de vekaleten Hz. Peygamber'e mahsus hâllerin sûfîde de açığa çıkacağını savunur. Müfessire göre zahirde risaletin ahkamının gereklerini yerine getirenin derununda bu hassasiyetin bereketiyle nebevî hâller açığa çıkar. Böylece o da tıpkı peygamber gibi gizli manaların (el-işarat), ilhamların, sadık rüyaların sahibi olur ve meleklerin gizlice fısıldamalarını (el-hevatifü'l-melekiyye) duyar hâle gelir. Hatta mükâleme, müşâhede ve mükâşefeye nail olabileceği gibi insanları hakka davetle vazifelendirilebilir, ama bu vazifeyi müstakil değil Hz. Peygamber'e bağlılıkla yapar. Zaten "Ümmetimin âlimleri Benî İsrail'in peygamberleri gibidir." ifadesi de bu anlama gelir.[1386] Sûfîlerin risalete tabi olmayı avama, buna karşın nübüvvete tabi olmayı kendilerine mahsus bir ayrıcalık görmeleri muhtemelen Hz. Peygamber'in siretinden en çok kendilerinin istifade ettiklerini düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Şehabeddin es-Sühreverdî'nin de vurguladığı üzere insanlar arasında Hz. Peygamber'e en fazla uyan, onun sünnetini ihyaya, ahlâkıyla ahlâklanmaya en çok hak sahibi olan kimseler sûfîlerdir.[1387] Nîsâbûrî başka bir ifadesinde bu fikrini hayli açık izhar eder: Sıradan insanlar (avam) Hz. Peygamber'in fiillerine, seçkin kimseler ahlâkına, en seçkinler ise ahvaline tabi olurlar.[1388]

Tasavvufi gelenekte, nübüvvet sona erse de onun manevi rehberlik imkânının velâyet yoluyla devam ettiği düşünülür. Sûfîler, Hz. Peygamber'in manevi mirasının, Allah Teâlânın seçkin kulları aracılığıyla üstlenildiğini ve bunlar aracılığıyla diğer insanlara dağıtıldığını düşünürler.[1389] Bu açıdan tasavvuf terbiyesine giren kimsenin önce Hz. Peygamber'in temsilcisi olan manevi rehberle (şeyh) bütünleşme gereğine dikkat çekilmiştir zira sûfî ancak bundan sonra resulde ve daha sonra da Allah Teâlâda fena bulabilir.[1390] Yukarıdaki satırlarda ahlâki rehberliğin kişinin kendini yetkinleştirmesine katkısına Hz. Peygamber'in sunduğu imkân bağlamında bir nebze temas edilmişti. Sûfî anlayışta bu örnekliğin asıl kaynağı, Hz. Peygamber olsa da şeyhin vekaleten bu yetkiyi üstlendiği düşünülmüştür.[1391] Nîsâbûrî'ye

---

1386 Nîsâbûrî, *Garâib*, 3: 333-334.

1387 Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 2: 5.

1388 Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 145.

1389 Nübüvvetin velayetle ilişkisi ve velayetin tasavvuftaki yer ve önemi için bk. Salih Çift, "Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnancı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Tespitler ve Teklifler," *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, 2017, s. 191-223; İsmail Hakkı Ünal, "Kur'ân ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet," ed. Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, İstanbul: KURAMER, 2017, s. 19-48; Bernd Radtke, "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü", çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: IX, sayı: 21, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı, s. 501-507; Muhammed Nedim Tan, "Velayet Teorisi", haz. Ömer Türker, *Metafizik*, İstanbul: Ketebe, 2021, 3: 1455-1477.

1390 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 291-296.

1391 Sûfîler gerek Müslüman guruplar içerisinde görüşlerini tasvip etmedikleri fırkalardan gerekse de diğer mistik geleneklerden kendilerini farklı kılan tarafları her zaman belirgin kılmak istemişlerdir. Söz gelimi Hakîm et-Tirmizî, sûfîlerin benimsediği riyâzetin İslâm dininin emir ve yasaklarla çerçevesini çizdiği esaslarla ve bunların kalben yerine getirilmesine dayanmakla diğer mistik geleneklerden ayrıldığını söylemektedir. Tasavvufun bir taraftan Hz. Peygamber'e bağlı bir yönteme sahip olmakla diğer mistik geleneklerden ayrıldığı diğer taraftan hiçbir zaman peygamberle kıyaslanacak kadar masum bir veli olmadığının kabulü ile de Bâtınîlik ve türevi zümrelerden ayrıştığı düşünülmüştür. Bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 170.

göre şeyhe koşulsuz itaat seyr ü sülûkteki neticeyi doğrudan etkiler. Şöyle der müfessir: Hak erlerinden biriyle, ona kendini teslim eden sadık bir mürit buluştuğunda yeniden doğum gerçekleşir.[1392] Yani kâmil bir mürşit ile samimi bir mürit bir araya geldiğinde bu sadece bir rehberlik ilişkisi değil yeniden bir doğuş olarak düşünülür. Bu ikinci doğum, insanın hakikate ermesi ve ruhen arınması anlamına gelir; onun eski benliğinin büsbütün değiştiğinin bir ifadesidir. Halvet ve uzlet bu doğumun sağlıklı gerçekleşmesi için önemli ve çokluk gerekli görülmüştür; tasavvufi terbiye yönteminde bu tür uygulamalarda amaç dikkat dağıtıcı unsurları ortadan kaldırmaktır. Böylece sûfî, Cenâb-ı Hakk'ın desteklediği gerçek bir rehberin eşliğinde her bir kırk günde makamını ve hâlini değiştirir. Bu değişim haziretü'l-kuds'e, riyazü'l-üns'e kadar sürer ve buradan insanlık âlemine (âlemü'l-ins) ve böylece Allah'ın arzında Allah'ın halifesinin çocuğu olmak üzere kalp rahmine bir cenin olarak düşer. Ancak bu noktaya vardığında. "…*Kullarından dilediğine iradesiyle ruhu indirir*." (el-Mü'min 40/15) ifadesinde zikredilen peygamberlere ve velilere mahsus ruh kendisine üflenir. Bu ruh kendisine üflendiğinde vaktin Adem'i olur.[1393]

SONUÇ

Çok yönlü bir âlim olan Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, literatürden iki metni tefsirine temel izlek tayin etmiştir: Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhü'l-gayb'*ı. Bunların ilki *Garâibü'l-Kur'ân*'a dilbilim ve belâgat ama özellikle de meânî alanında; ikincisi ise felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi nazarî disiplinlerin teorileri bağlamında ona kaynaklık etmiştir. Müteahhirûn Dönemi'nde metafizik disiplinlerin yakınlaşması, felsefede tartışılan meselelerin doğrudan kelâm ve tasavvuf gibi İslam ilimlerinde de tartışılmasını sonuç vermiştir. Tümel disiplinlerin arasındaki bu yakınlaşmanın tefsir disiplinine dönük bazı sonuçları olmuştur. Tefsirde muhteva dönüşümü bu sonuçlardan birisidir. Bu olgu, metafizik düşünceyle ilgilenen müfessirlerin metinlerinde açıkça gözlemlenebilir. Bu ilgiye fazlasıyla sahip görünen Nîsâbûrî'nin *Garâibü'l-Kur'ân'*ı ikinci klasikler döneminin ilmi ve entelektüel ilgilerini yansıtan zengin bir içeriğe sahiptir. Dönemin hâkim düşünce tavrı tahkiktir ve Nîsâbûrî bu tavrı tefsir yazıcılığına taşımıştır. Dilbilim ve belâgat alanında da ahlâk bahisleri özelinde tümel disiplinlerle ilişkisinde de daima bu tavrını sürdürmüştür. Dolayısıyla çağdaşı pek çok âlim gibi Nîsâbûrî'nin de şu veya bu ekole mensubiyetinden bahsetmek bir yere kadar doğruysa da daha gerçekçi tavır her bir meselede kendi yaklaşımını tespit etmektir. Araştırmanın bulguları bu zaviyeden şöyle tespit edilebilir:

Nîsâbûrî tefsirin meşruiyet sorununu bilgiye atıfla çözme taraftarıdır. Ona göre tefsir mesuliyetli bir iştir, keyfilikten uzaktır. Bunun için de dirayet ve rivayet açısından bir geleneğe yaslanmak

[1392] Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 115.
[1393] Nîsâbûrî, *Garâib*, 2: 116.

durumundadır. Bu noktada tefsir; rivayet disiplinleri başta olmak üzere sarf, nahiv, iştikak, belâgat, mantık, fıkıh usulü ve fıkıh gibi disiplinlerle doğrudan irtibatlıdır. Fakat o, bu ilişkide tefsirin kendi sınırlarını korumasından yanadır. Farklı disiplinlere ait verinin tefsire kontrolsüz taşınması, ona göre alan ihlalidir, ilmi usulden sapmadır. Nîsâbûrî, bu konuda mütesahil davrandığını düşündüğü Râzî'den farklı düşünür. Nîsâbûrî'nin tefsirin mukabilinde kullandığında te'vil işârî yorum anlamına gelir. Zahiri yok saymamak şartıyla güzel kabul edilir.

Nîsâbûrî'ye göre bir şeyin Kur'ân'dan olması ancak tevatürle mümkün olduğu için, o, Kur'ân'ın sübutuna gölge düşüren rivayetleri doğrudan reddeder. Mushaf'ın özgün yazımına (resm-i Osmânî) bağlılık bir gelenek değil aynı zamanda dini bir yükümlülüktür. İlâhî kelâmla beşer sözü arasındaki fark, Allah ile insan arasındaki fark kadardır. *Tehaddî*nin karşılıksız kalması Efendimiz Aleyhisselâmın nübüvvetiyle Kur'ân'ın *i'câz*ının en büyük delilidir. İ'câzın nerede aranacağı konusunda meşhur *nazım teorisi*ne atıf yapan görüşlerinin yanında gaybi haberler, tikel fesahat unsurları ve metnin çelişkiden uzak olması gibi i'câz vecihlerini de gündem etmesi, bu konudaki görüşlerini net bir çerçevede toplamayı güçleştirir.

Kıraatler ona göre önemli bir tefsir kaynağıdır, anlama dönük çıktıları takip edilmelidir. *Garâib*'de on bir kıraati (on birincileri Sehl b. Muhammed b. Osman es-Sicistanî) düzenli olarak takip eder. Bu kıraatlerin dilbilimsel gerekçelerle eleştirilmesine karşı çıkan Nîsâbûrî bu konuda rahat davranan Zemahşerî'yi eleştirdiği gibi Râzî'nin bazı tavırlarından da rahatsızdır. Vakıf ve ibtida konusu da müfessirin önemsediği, sistematik takibini yaptığı bir konudur. Bu konudaki temel kaynağı, Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî'nin *'İlelü'l-vukûf'*udur. O, bu kaynağı bazen aynıyla bazen kısmi tasarruflarla ama yeri geldiğinde de eleştirmek suretiyle kullanmıştır.

Müfessire göre ilkesel olarak müteşâbihlerin anlamına ulaşmak mümkündür. Bu ifadelerin anlaşılmasında muhkemler temel alınır. Fakat her ekol kendi muhkemlerini kendi düşünce yöntemi doğrultusunda tayin ettiği için te'vilin olabildiğince sınırlandırılmasından yanadır. Zaten akli ve dilsel çıkarımlar bu naslar karşısında kesin yargı bildiremez. Belki de bunu aşmak için müfessir haberi sıfatlar konusunda te'vil ve tefvize alternatif olarak müşâhedeyi de zikretmekle irfanî epistemolojiye yer açmak niyetindedir. Nesih konusunda gelenekte kabul gören teoriyi benimser; fakat sınırlı sayıda âyet için imkânını savunur. Kur'ân ve sünnet arasındaki nesh ilişkisindeki yaklaşımı Gazâlî ve Râzî gibi usulcülerle ortak, Şafiî'nin ise hilafınadır.

Dilbilim meselelerinin tefsire taşınmasında müfessir kendisini ana kaynaklarıyla sınırlamaz. Geriye dönük olarak onların kullanmadığı eserlere başvurduğu gibi onların telifinden sonra kaleme alınmış eserleri de kullanmır. Kadim dilcilerin ve dil okullarının dahil olduğu tartışmalarda, temel kaynağı olan tefsirler başta olmak üzere literatürün gösterdiği refleksleri yakından izler. Fakat doğrudan taraf olmak

yerine daha seçmeci bir pozisyonu üstlenir. Belâgat verileri *Garâib*'de yoğun yer tutmaktadır. Müfessir meânî disiplinin sunduğu verileri, eşsiz olduğu kabul edilen lafız dizgisinin imkânlarını ifşada seferber eder. Belâgat bütün şubeleriyle hem anlamın daha derin katmanlarına ulaşma hem de olası yanlış anlamaların önünü alma noktasındaki imkânlarıyla *Garâib*'de önemli yer tutar. Nîsâbûrî'nin dilbilim, belâgat ve rivayet verisini tefsire taşırken döneminin yaygın yöntemi olan *tahkik*i yansıttığı görülür. Bu yöntemin anılan sahalardaki tatbiki, ana hatlarıyla şöyle tespit edilebilir: (i) Görüşlerin daha özlü ve güçlü ifadelerle aktarılarak gereksiz ayrıntılardan kurtarılması, (ii) maksadı ifada yetersiz görülen ifadelerin açımlanması, (iii) Zeccâc, Vâhidî, Zemahşerî ve Râzî gibi tefsir otoritelerine bile ait olsa zaaf taşıdığı düşünülen görüşlerin eleştirilmesi, (iv) sıhhat problemi taşıyan yahut kelâmi açıdan sakıncalı bulunan görüşlerin ya doğrudan hedef alınması yahut yeni metne hiç dahil edilmeyerek tedavülden düşürülmesi, (v) telifi mümkün görülen ihtilaflı görüşlerin/rivayetlerin uzlaştırılması, (vi) dilbilim ve rivayet verilerini olumlayıcı, yorumlayıcı ve eleştirel tavırlar eşliğinde kullanılması, (vii) doktriner duruştan kaçınılarak ekoller üstü bir tavır alınması.

Kur'ân-ı Kerîm'de ahlâk meselelerine teması olan yüzlerce âyet bulmak olasıdır. Nitekim önceleri vaizler, zahitler, ehl-i hadis çevreleri, fukaha ve müfessirlerin dini naslar çerçevesinde yeri geldikçe ahlâk meselelerine temasları vardı. Fakat sonraları ahlâk meselesine daha kuramsal yaklaşan İslam filozofları, İslam ahlâk nazariyatçıları ve sûfîler tarafından konunun tartışılma seviyesi başka bir düzleme taşınmıştır. Çünkü felsefi-tasavvufi terim ve mesailin dini metinlere yayıldığı bu süreçte bir ahlâk konusunun tefsirde ele alınma ve izah biçimi önceki dönemlerden hayli farklılaşmıştır.

Nîsâbûrî, ahlâkın tanımı ve erdemler teorisinde ana çerçevesiyle Meşşâî yaklaşımı tefsirine taşımıştır. Buna göre elde edilmek istenen temel erdemler hikmet, iffet, şecaat ve bunların bileşkesi denebilecek adaletten meydana gelir. Reziletler ise ilk üç erdemin ifrat ve tefritinden müteşekkildir. Bu erdemler nefste yerleşik arzu, öfke ve bilgi güçlerinin doğru kullanımından açığa çıkar. Yani itidalci ahlâk teorisini savunur. Müfessirin nefs teorisi bağlamındaki görüşleri de Meşşâî felsefenin İslâm filozofları tarafından yorumlanmış formuna dayanır. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların aklı epistemolojik bir kategorizasyon üzerinden değerlendiren teorileri Nîsâbûrî tarafından da benimsenmiştir. Çeşitli âyet guruplarının izahında bu teoriyi kullanır. Bu düşünce geleneğine ilgisi Râzî'nin ötesindedir. Râzî'nin ana hatlarıyla değindiği konularda detaya girmesinde ve onun hiç gündem etmediği meseleleri uzun uzadıya tartışmasında bu tavrı açığa çıkar. Nîsâbûrî insan ruhunun bedenle ilişkisini incelerken İbn Sînâ'dan mülhem bazı izahlara başvursa da ruh meselesine yaklaşımı Gazâlî ve Ragıb el-İsfehânî gibi düşünürlerle paraleldir. Müfessire göre insan ruhu ne cismani âleme dahil ne ondan tamamen ayrı ne ona bitişik ne de onun dışında kalan bir varlıktır; bilakis, soyut bir cevherdir (töz). Ruhun mahiyeti konusunda Fahreddin er-Râzî ile aynı görüşü paylaşmadığı gibi, ruhun bedenle ölüm sonrası ilişkisi hususunda da Râzî'den farklı bir yaklaşım sergiler.

Bunlar dışında Nîsâbûrî'nin ahlâk düşüncesinde felsefi ahlâkın izleri şu konu başlıkları üzerinden takip edilebilir: (i) İnsanın iyiliğini akledilirle ilişkisinde, bedbahtlığını natık nefsin kendi yetkinliğini gerçekleştirme yani akletme mülahazasını yitirmiş olmasında araması; (ii) ahlâkın bedenle ilişkisini kuran mizaç teorisini tefsire taşınması; (iii) İslâm filozoflarının ahlâk tanımına da uygun olarak erdemlerin kazanılmasında itiyat meselesini vurgulayarak zıtlarla tedaviyi savunması. Felsefi ahlâk teorilerinin tefsire taşınmasıyla ilgili son olarak şu hususun altı çizilmelidir: *Garâibü'l-Kur'ân* metni, ahlâkın tanımından kuruluş imkânına kadar felsefi teorilerden, filozofların kavramlarından yararlanmış ama bu veriler zaman zaman kelâmi ve özellikle de tasavvufi paradigmanın kalıplarına dökülmüş ve sıklıkla dini terminolojiyle yoğrulmuştur. Deyim yerindeyse felsefi ahlâk İslamileştirilmiş, ona dini bir şablon giydirilmiştir. Söz gelimi Nîsâbûrî Meşşâî erdemler teorisini olduğu gibi kabul etmez; felsefi ahlâk literatüründen farklı olarak erdemler skalasında tevekkül, teslimiyet, Cenâb-ı Hakk'ı tazime de yer verir. Hatta bir adım daha atarak takvayı, insanın yetkinliğe ulaşmak için kazanması gereken tüm erdemleri tamamlayıcı bir erdem kabul eder.

Nîsâbûrî'nin de savunduğu metafizik telakkide ahlâki yaşamla Allah-insan ilişkisi arasında kesintisiz bir bağ vardır. Tasavvufun ele aldığı her meselenin ontolojik ve epistemolojik içerikleriyle bu ikili ilişkinin bir uzantısı olarak açığa çıktığı görülür. Bu açıdan söz konusu ilişkinin mahiyeti ahlâkiliğin de doğasını tayin eder. Tümel disiplinlerin en netameli tartışma alanlarından birisi olan birden çokluğun çıkması probleminde kelâm ve felsefe geleneklerinin kullandığı ezelilik-sonradan olma (kıdem-hudûs) ve zorunluluk-olasılık (vücûb-imkân) teorileri Nîsâbûrî tarafından da sıklıkla kullanılır. Ama o farklı bir tavır olarak *ganî-fakir*/*zengin-yoksul* kavram çiftini tedavüle sokar. Bu tercihin tasavvuf ontolojisi açısından birkaç önemli gerekçesi vardır: (i) Sûfîlere göre yaratma olmuş bitmiş bir hadise değildir. Onlara göre "Sürekli yaratma" ve "Yaratmanın yenilenmesi" söz konusudur. *Yoksulluk/fakriyet* kavramı bu tasavvuru dile getirmek üzere tercih edilmiştir. (ii) Sûfî çıktığı yolculukta nihai hedefine ancak idrakinde derinleşeceği bu *yoksulluk* sayesinde ulaşacaktır. Bu seviyede kavradığı yoksulluk ve acziyet, insan için öylesine büyük bir imkândır ki yücelişi tam da bu eksikliğin idrakiyle irtibatlıdır. Zira o, eksikliğini idraki ölçüsünde tamlığa (kemâl) yönelecek ve yolu kaçınılmaz şekilde kemâlin gerçek sahibiyle kesişecektir.

İşrâkî ontolojinin varlığı açıklarken kullandığı nur (ışık) kavramı da müfessirin sık kullandığı kavramlar arasındadır. İslâm filozoflarının zorunlu varlığının yerine nurların nurunu koysa da İşrâkî kozmoloji de büyük ölçüde sudurun iç mantığıyla şekillendirilmiş bir teoridir. Prensipte yoktan yaratmayı kabul etse de müfessirin bazı ifadeleri örtük bir sudur fikrine sahip olduğunu düşünmeye imkân verir. Hz. Cebrâil ile özdeşleştirilen Rûh'u metafizik bir ilke olarak takdim ettiği satırlarda bu tavrı sezilir. Buna göre Rûh, Cenâb-ı Hak'tan nurun indiği ve diğer meleklere ve insanlara kendisinden dağıldığı bir mertebedir. Benzeri şekilde Hz. Peygamber'e de hem ontolojik hem de epistemolojik

merkeziyet atfedilir. O, varlığın özü, kainattaki hareketin gayesi, hakikatin kaynağı, varlığın aslıdır. Bu zaviyeden bakıldığında Ekberî düşüncenin *hakikat-i muhammediyye* teorisine hayli yakın durur. Efendimiz Aleyhisselâm, metafizik hakikatlere ulaştıran en temel ilke olarak insanın yetkinleşme imkânının biricik vasıtasıdır. Varlık, bilgi ve ahlâkın asıl kaynağından (Allah Teâlâ) âleme ulaşmasında Hz. Peygamber'in aracı rolü vardır. Öte yandan insanın terbiye sürecinde Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ahlâklanmak esastır. Dış pratikler ve manevi durumlarda Hz. Peygamber'in rehberliği sıkıca takip edildiğinde asaleten değilse de vekaleten Hz. Peygamber'e mahsus hâller sûfîde de açığa çıkar. Nîsâbûrî'ye göre örnekliğin asıl kaynağı, Hz. Peygamberse de rehber (şeyh) vekaleten bu yetkiyi üstlenir. Bu açıdan rehbere koşulsuz itaat seyr ü sülûkteki neticeyi doğrudan etkiler.

Nîsâbûrî'nin kelâm geleneğiyle irtibatı da dikkat çekicidir. Ona göre kelâmi bilgi büsbütün kıymetsiz değildir; çok kere de tefsirine taşır bunları ama hakikat erbabının durdukları yeri de farklı görür. Söz gelimi maddede içkin doğa fikrinde Râzî ile yani aslında kelâmcılarla aynı düşünmez. Müfessire göre de değişimin zorunlu illeti olarak doğa fikrini kabul etmek küfür ve cehalettir ama maddede içkin güç ve tabiat fikrini inkâr da insafa sığmaz. Maddedeki doğa daha yukarıdaki ilke ve illetlerin altında kabul edilmek şartıyla etkin olabilir. Bu son yaklaşımıyla da Nîsâbûrî tabiatçı filozoflardan ayrılır. Ona göre hikmetli bakış, bütün sebepleri aşarak ilk sebebi yani Cenâb-ı Hakk'ı görmeyi gerektirir. Hikmet teorisinde Mâtürîdîlere yakın dursa da tam olarak onlarla da aynı düşünmez. Aslah fikrini kabul ile Mu'tizeleye daha yakın durur. Ama onlar Allah Teâlâdan kötülüğü uzak tutmak için insan fiillerini kullara nispet etmekteyken Nîsâbûrî bu noktada ve aklın iyi ve kötüyü tayin yetkisinde (hüsün-kubuh) onlardan ayrılarak klasik Eş'arî anlayışa geri döner. Ahlâkın evrenselliğine akıl değil vahiy üzerinden ulaşırken de bu tavrını sürdürür. Müfessire göre âlemde meydana gelen şeylerden kötülük gibi algılananlar da zamanla mukayyet aklın kısıtlı görüşündendir. Şer görünen, bütünde büyük bir hayra dönüşüyor olabilir. Ezeli ilim ve kudret karşısında kulların sorumluğunu tartışırken Nîsâbûrî, Mu'tezile ile Cebriye arasında bir mevkie konumlanmıştır. Fakat bazı ifadeleri kula sorumluluk yükleyebilmek adına bir tercih yetkisini öne çıkarsa bile yer yer Cebriye'ye hayli yakın durur.

Âlem, Cenâb-ı Hakk'ın varlığına dair bilgi edinmenin imkânıdır. O'nun sanat eseri üzerinde bilgi arttıkça ilim, kudret ve diğer sıfatlarındaki yetkinliği daha iyi kavranır. Fakat bu araştırmada maksat salt fizikî gözlem değildir. Çünkü Nîsâbûrî'nin bilgi ve varlık anlayışına göre tecrübeye dayanan gözlem tek başına Hakk'ı bulmada yeterli değildir. Gerekli içsel arınma gerçekleşmeden yukarıdan gelecek nurla buluşmak ve böylece hakikate dair bilgiye sahip olmak söz konusu değildir. Tecerrüt eden sûfîden bu noktadaki yetkinliği ölçüsünde istidlâlin külfeti kalkar. Zira kanıtın gösterdiği (medlûl) elde edildiğinde kanıt (delil) ile uğraşmak anlamını yitirir. Bu bağlamda insanın varlıktaki mevkii biriciktir; çünkü insan, âlem içre bir varlık olsa da âlemdeki en belirgin alamet kabul edilir. O, ilâhî isim ve sıfatların en yetkin mazharıdır. Âlemin özüdür, onun var edilme nedeninin kendisinde tahakkuk ettiği bir varlıktır. Canlılar

içerisindeki bu potansiyeliyle insan Allah Teâlânın halifesidir. Zira o; madde-mana, emir-halk, mülk-melekût gibi ikili âlem tasavvurları arasında her iki tarafa bakışım imkânıyla taraflar arasında köprü vazifesi gören bir varlıktır. İç ve dış duyuları buna müsaittir.

Nîsâbûrî'ye göre insanın mevcudat arasındaki ayrıcalığı, bilme ve eyleme imkânında saklıdır. Ama bunlar onda birbirinden ayrılmaya müsait değildir. Söz gelimi insanın en önemli ayrıcalığı olan ilâhî isim ve sıfatların bilgisini elde etmesi salt epistemolojik bir süreç değildir. İnsanın bu isimlerle bütünleşmesi diğer ifadeyle esmaya mazhar olması ilkinin çok ötesinde bir aşamadır. Bu açıdan müfessir bilgi ile eylem yahut mârifetle ahlâk arasında telazümî bir ilişki kurar. Yöntem olarak nazarın karşısına mücâhedeyi koyan bu tavır, ahlâkı salt bir kurallar bütünü olmaktan çıkararak onu metafizik bir temele oturtur: Bilgi ile eylem, teori ile pratik arasındaki bütünlüğün kendisi üzerinde kurulacağı bir temele. Bu noktada kalbe epistemolojik olarak çok merkezi bir rol atfedilir. Nîsâbûrî'nin savunduğu çok mertebeli bilgi ve varlık anlayışına göre kalp; sadr, fuâd, lüb, sır, hafî ve ahfâ gibi farklı dereceleriyle insanın hakikate ev sahipliği yapacak yetisidir.

İnsanda hayrın tahakkuku kalple ilişkili görüldüğü kadar aşağı seviyesiyle nefs de kötülüklerin kaynağı olarak görülür. Bunların ikisi -bazı pasajlarda nefsin emmâre ve râziye gibi yetkinlik seviyeleri- insanda çatışma hâlindedir. Hevaya tabi olma, dünyayı tercih etme ve reziletler nefsin; ruh, sır ve faziletler kalbin destekçileridir. Kalp ve nefs, iç ve dış idrak güçleri başta olmak üzere insandaki yetilerin kullanımında tasarruf sahibi olmak isterler. Bu yetiler nefs tarafından kullanılırsa alçak vasıflar olarak, kalp tarafından yönetilirlerse övgüye değer vasıflar olarak açığa çıkar. İnsanın nefs ve hevanın kontrolüne girmesi onun Hakk'ın yönetiminden çıkması anlamına gelir. İnsandan nurun yani ilâhî destek ve inayetin çekilmesiyle neticelenir ve insan karanlıkta kalır yani yönsüz. Bunun için ısrarlı bir dikkatle kişi, eylemleri hatta duygu ve düşünceleri üzerinde gözlem yapmalıdır. Bir anlık gaflet nefs tarafından insana nüfuz için değerlendirilir.

Her ahlâk tasavvurunun bir mutluluk anlayışı olduğundan bahsedilebilir. Bu aynı zamanda o sistem içerisinde insan için iyinin ne olduğu sorusuna verilecek cevaptır. Nîsâbûrî'nin tefsirine taşıdığı tasavvur, ahlâkiliğin gayesini ilâhî bilgiye mazhar olmak (mârifetullah) şeklinde tespit eder. Bunun diğer ifadesi saadetin ancak Allah'a yakınlık ile mümkün olduğudur. Bu bakımdan müfessirin benimsediği ahlâk teorisinin mutluluk anlayışında insanın duyulur âleme bağlılığını asgariye indirmek hedeflenir. İç âlemin safası arzu nesnelerinden uzak kalmaya bağlı kabul edilir. Bunun için ön gördüğü terbiye metodu, tasavvuf geleneğiyle paralel olarak, temelde nefsin arzularına karşı koyma ve maddi kayıtlardan kurtulma fikrine dayanır. Rıza, muhabbet, teslimiyet, mârifet ve hakikat gibi kavramları bu yolculukta insanın yüceleceği menziller olarak tayin eder ve insanın ancak bu menzillere vardığında gerçek hürriyete yani kulluğa ulaşabileceğini söyler.

Bulgulara göre Nîsâbûrî nefs teorisi ve insanın yetkinliği meselesinde tümel disiplinlerinden birlikte istifade etmiştir. Nîsâbûrî'nin idealize ettiği mutluluk anlayışında, bir taraftan akledilirlerin doğru idrakiyle yetkinleşen aklın müstefâd akıl seviyesine yükselerek faal akılla ittisali fikri ama öbür taraftan da sûfîlerin benimsediği keşf ve müşâhedeye ulaşma fikri savunulur. Bunların ilki, felsefecilerin yürüttüğü hakikat araştırması neticesinde meydana gelecek bir yetkinliktir, burhana dayanır; diğeri ise sûfîlerin teklif ettiği hakikat araştırması neticesinde açığa çıkacaktır, bunun da yolu ahlâki-ameli bir hayatla (riyâzet ve mücâhede) ortaya çıkacak müşâhededir. Bunun anlamı müfessirin filozofların ve sûfîlerin yöntemlerini beraberce kullandığıdır. Bu tavrıyla da hakikat araştırmasında burhan ve müşâhedeyi (bahs ve teellüh) birleştirmeyi teklif eden İşrâkîliğe yaklaşmıştır. Müfessirin mesele bazlı farklı görüş ve yaklaşımları tahlil edildiğinde onun Allah-âlem-insan ve ahlâk tasavvurlarının şekillenmesinde metafizik tasavvuf, İşrâkîlik, Meşşâîlik ve Eş'arî kelâmcılığının farklı seviyelerde pay sahibi olduğu görülür.

Nîsâbûrî özelinde yapılan bu araştırmanın gösterdiği üzere Müteahhirûn Dönemi, metafizik disiplinlerin büyük ölçüde birbirine yaklaştığı; mesele, kavram hatta teorilerinin iç içe geçtiği bir dönemdir. Tefsir yazıcılığı da bundan etkilenmiştir. Her biri müstakil hakikat araştırması yürüttüğü iddiasıyla hareket eden tümel disiplinlerin kavramlarına aşina olmadan, tartıştıkları meselelerin bağlamı bilinmeden, en azından bu tartışmaları taşıyan tefsir metinleri hakkıyla anlaşıl(a)maz. Öte yandan dönem ilmiyesinin şu veya bu ekole aidiyetinden bahsetmek bir yere kadar anlamlı olsa da onlar hakkında yeteri kadar fikir ver(e)mez. Mesele bazlı araştırma yapmak dönem düşünürlerinin bilimsel kimliğini ortaya koymak için daha sağlıklı bir yoldur.

Tezde konu sınırlandırılmasına gidilmesi bazı konuların dışarıda kalmasına neden oldu. Araştırmada *Garâib*'in fıkıh usulü ve fıkıhla ilgisine temas edilmediği için tefsir bu konular üzerinden yeni araştırmalara açıktır. Araştırmanın dilbilim bahislerine dair bulguları, bu alandaki araştırmaların ileri seviyeye taşınması gerektiğini göstermektedir. Özellikle de *Mefâtîh* ve *el-Keşşâf* başta olmak üzere tefsirin ana kaynaklarıyla ilişkisi bağlamında ileri araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu tarz araştırmalar son dönemlerde akademide ilgi odağı hâline gelen tahkik tavrının tefsire tatbikini görmek açısından literatüre katkı sağlayabilir. Öte yandan bu çalışma Nîsâbûrî'nin tümel disiplinlerle ilişkisini ahlâk teorisiyle irtibatı özelinde inceledi. Oysa onun bu disiplinlerle ilişkisi ahlâk meselesiyle sınırlı değildir. Doğa teorisi, epistemoloji ve teoloji bahisleri özelinde spesifik araştırmalar yapılabilir. Nîsâbûrî'nin matematik ve astronomi gibi alanlardaki yetkinliği ve bu alanlarda verdiği eserler göz önüne alındığında, tefsirin bilimsel yönünün müstakil biçimde incelenmesi, bilimsel tefsir literatürüne kayda değer katkılar sunabilir.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmud, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990/1411, 1-2.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî,* thk. Ali Abdülbârî Atıyye, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415, 1-16.

Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekir b. Tayyib*, İ'câzü'l-Kur'ân*, Dârü'l-Meârif, thk. Seyyid Ahmed Sakr, 2009.

Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekir b. Tayyib*, el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. M. İsâm el-Kudât, Ummân: Dârü'l-Feth li'n-Neşr ve't-Tevzî'/ Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2001.

Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Said, *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-te'vîl,* thk Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1418, 1-5.

Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-i'câz: Söz Dizimi ve Anlam Bilim*, Çev. Osman Güman, İstanbul: Litera, 2016.

Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdirrahmân, *Delâilü'l-İ'câz*, thk. Mahmud M. Şâkir, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, t.y.

Daye, Necmeddin*, Te'vilat,* thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, 1-6.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsir*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420, 1-8.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân*, el-İnsâf fî mesâili'l-hilaf beyne'n-nahviyyin*: *el-Basriyyin el-Kûfiyyin,* el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003/1424, 1-2.

Ferra, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kur'ân,* thk., Ahmed Yusuf en-Necati-Muhammed Ali en-Neccar-Abdulfettah İsmail eş-şelebi, Mısır: Darü'l-Mısriyye, t.y., 1-3.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Aklın Anlamları (Risale fi me'âni'l-Akl)*, çev. Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul: Klasik, 2003.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed*, İdeal Devlet*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2018.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, Umman: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmî ve's-Sekâfî, 1998.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed, *Fusul al-medeni = Fusulü'l-medeni*, translation by D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University, 1961.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1962.

Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mizanü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dârü'l-Maarif, 1964.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kubbânî, Beyrut: Dârü İhyâi'l-Ulûm, 1407-1987.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerh-i meânî esmaillahi'l-hüsna,* thk. Besam Abdülvehhab el-Câbi, Kıbrıs: el-Ceffân ve'l-Câbî, 1987-1407.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usul*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafii, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Ali M. Mustafa-Said el-Muhâsînî, Dımaşk: Dârü'l-Fayhâ-Dârü'l-Menhel Nâşirûn, 2010, 1-6.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2017,

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mişkatü'l-envar -nur metafiziği-*, trc. Asım Cüneyt Köksal, İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.

Hafâcî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, *Haşiyetü'ş-Şihâb ala tefsiri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâzî ve kifâyetü'r-râvî*, Beyrut: Dârü Sadır, 1-8.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî-İbrahim es-Sâmerrâî, y.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y., 1-8.

İbn Atiyye, Abdulhak b. Gâlib, *el-Muharrarü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001, I-VI.

İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Sad b. Nâsır b. Abdülaziz, Riyad: Dârü Künûzi İşbilya, 2010/1436, 1-25.

İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Fikr, 1979/1399, 1-6.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillâh, *eş-Şifa, en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati-Said Zâyid, Kahire, 1975.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillâh, *en-Necat*, thk. Macid Fahri, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillâh, *Kitabü'ş-Şifa İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2006.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillâh, *Danışnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: TYEKB, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillâh, *el-İşârât ve't-tenbihat: İşaretler ve Tembihler,* trc. Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul: TYEKB, 2014.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillâh, *el-Kanun fi't-tıbb*, trc. Esin Kahya, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2017, 1-5.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillâh, *Risale fi ma'rifeti'n-nefsi'nnatıka ve ahvaliha*, (Ahvalü'n-nefs içinde), Beyrut: Kitab-Nâşirun (Books-Publisher), 2020/1441.

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillâh, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Hay Kitap, 2021.

İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *ez-Zâhir fî meânî kelimâti'n-nâs*, Hatim Salih ed-Dâmin, Beyrut: Müessestü'r-Risale, 1992/1412, t.y., 1-2.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn, *el-Bedî' fî illmi'l-arabiyye*, thk. Fethi Ahmed Alaeddin Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1420, 1-2.

Konevî, Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-Beyzâvî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 1422/2001, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1-20.

Kindî, Ya'kûb b. İshâk, *Üzüntüden kurtulma yolları = el-Hîle li-def'i'l-ahzân*, trc. Mustafa Çağrıcı, İstanbul: İFAV, 1998.

Kindî, Ya'kûb b. İshâk, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2002.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid. b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1-6.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, Beyrut: Dârü'l-Fikr li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2012/1434.

Muhâsibî, Ebû Abdillah Hâris b. Esed, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, yy., Dârü'l-Fikr, 1971.

Muhâsibî, Ebû Abdillah Hâris b. Esed, *Risaletü'l-müsterşidin*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Kahire: 1971.

Nîsâbûrî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyn el-A'rec, *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/1015, 1-6.

Nîsâbûrî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyn el-A'rec, *Tavzîhü't-Tezkireti'n-Nâsıriyye*, Süleymaniye, Pertevniyal, nr. 752.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhü'l-ğayb*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981/1401, 1-32.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992, 1-6.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, Tahran: Müessesetü's-Sadık li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1415.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Nihayetü'l-îcaz fî dirayeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: Dârü Sadır, 2004/1424.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Allah'ın Aşkınlığı: Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-kelâm*, trc. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*, trc. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Ḳur'ân*, thk. Heyet, Cidde: Dârü't-tefsîr, 1436/2015, 1-33.

Secâvendî, Muhammed b. Tayfur, *İlelü'l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Îdî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd-Nâşirûn, 1427/2006, 1-3.

Sekkâkî, Sirâcüddin Ebû Ya'kûb Yûsuf, *Miftâhü'l-ulûm*, thk. Naîm Zarzûr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman, Kitâbü Sîbeveyhi, thk. Abdusselam M. Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988, 1-4.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân, *Şerhu Kitabü Sîbeveyhî*, thk. Ahmed Hasan Mahdelî-Ali Seyyid Ali, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, 1-5.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh, *Avarifü'l-mearif*, thk. Bilal Muhammed Hatem es-Seka, Dımaşk: Dârü't-Takvâ, 2022/1443, 1-2.

Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş el-Maktûl, *Hikmetü'l-işrâk: İşrak Felsefesi*, çev. Eyüp Bekir Yazıcı-Ubeydullah Sami, İstanbul: TYEKB, 2014.

Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş el-Maktûl, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, şrh. Şemseddîn Şehrezûrî, trc. Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe, 2021.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1-2.

Ukberi, Ebü'l-Beka Muhibbüddin Abdullah b. el-Hüseyn, *el-Lübâb fi ileli'l-bina ve'l-i'rab*, thk. Abdulilâh en-Nebhân, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1417/1995, 1-2.

Vâhidî, Ebü'l- Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fi tefsiri'l-Kitabi'l-aziz*, thk. Safvan Adnan Davudi, Dımaşk/Beyrut: ed-Dârü'ş-Şâmiye/Dârü'l-Kalem, 1415.

Vâhidî, Ebü'l- Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415, 1-4.

Vâhidî, Ebü'l- Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîrü'l-basît*, thk. Heyet, Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430, 1-25.

Taberî, Muhammed b. Cafer, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Mekke: Darü't-Terbiye ve't-Türas, 1-24.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013/1434, 1-17.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988, 1-5.

Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâikı ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1407, 1-4.

Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-belâga*, thk, M. Bâsil 'Uyûn es-Suud, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, 1-2.

Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Mufassal fî sanaati'l-i'râb*, thk. Ali Bu Mülhim, Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1993.

İkincil Kaynaklar

Abacı, Harun, "Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi-Âlûsî Tefsiri Örneği", *Sakarya Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı*, Dr. Tezi, 2015.

Abdülkadir İsa, *Hakaik ani't-Tasavvuf*, Haleb: Dârü'l-İrfan, 6. Basım, 2007.

Abdürresul Musevî, *eş-Şîa fî't-tarih*: 10-1421 h. / 632-2000 m, Kahire: Mektebetü Medbuli, 2002.

Açıkgenç, Alparslan, "el-Esfârü'l-erbaa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/el-esfarul-erbaa (17.07.2025).

Afgânî, Said, *Fî usûli'n-nahv*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987.

Afifi, Ebü'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâmda Manevî Hayat*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Aga Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin, *ez-Zeria ila tasanifi'ş-Şîa*, Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983-1403, 1-25.

Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaût-Adil Mürşid vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421, 1-50.

Ak, Hâlid Abdurrahman, *Teshîlü'l-vusûl ilâ ma'rifeti esbâbi'n-nüzûl*, Beyrut: Dârü'l-Mâ'rife, 2003.

Aksu, İbrahim, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi", ed. M. Zahit Tiryaki – Kübra Bilgin, *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

Albayrak, Halis, "Mübhematü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *AÜİFD*, XXXII (1992), s. 155-182.

Alexis, Bertrand, *Ahlak felsefesi*, çev. Hayrani Altıntaş, Ankara: Seba Yayınları, 1999.

Alper, Hülya, "Mâtürîdîlik Ekolü", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 1-3.

Alper, Ömer Mahir, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", ed. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM, 2017.

Alper, Ömer Mahir, "İrfaniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/irfaniyye (21.01.2025).

Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve insan: Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul: Klasik, 2013,

Altaş, Eşref, "Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 31, 7-56.

Altaş, Eşref, "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücud Polemiklerinin Arka Planına Dair: Mutlak Varlık Haktır Cümlesi Öncesi Nazari Tartışmalar", ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, İstanbul: İSAR, 2018.

Altaş, Eşref, "Önsöz", ed. Eşref Altaş, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, Ankara: TDV, 2017.

Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazzak Afîfî, Riyad: Dârü's-Samî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2003, 1-3.

Arıcı, Mustakim, "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk", ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki, *İslâm Ahlâk Literatürü*, Ankara: Nobel, 2016.

Arıcı, Mustakim, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", ed. Müstakim Arıcı, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, Ankara: TDVY, 2017.

Arıcı, Mustakim, "Taşköprülüzâde'de Erdemler Ahlakı", ed. İhsan Fazlıoğlu-Halil İbrahim Üçer, *Taşköprülüzâde'de Dil, Ahlak ve Siyaset*, İstanbul: İLEM, 2020.

Arslan, Hulusi, "Salah-Aslah Teorisi", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 1-3.

Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbü's-sınâateyn*, thk. Ali M. el-Bicâvî-M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, yy.: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.

Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.

Ateş, Süleymân, *Sülemî ve Tasavvufi Tefsiri*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul: İFAV, 2023.

Attas, S. Muhammed Nakib, *İslâm Metafiziğine Prolegomena,* trc. İlker Kömbe, İstanbul: Küre, 2018.

Ay, Mahmut, *Kur'ân Ne Söyler Sûfî Ne Anlar*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.

Ay, Mahmut, "Sûfî Teolojinin Peygamberlik Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XLIX, sayı: 1, s. 17-47.

Ay, Mahmut, "Envârü't-Tenzîl'in Kaynakları ve Tefsir Yöntemi", ed. Mustakim Arıcı, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, Ankara: TDVY, 2017.

Ayazi, Muhammed Ali, *el-Müfessirûn: Hayatuhum ve menhecuhum*, Tahran: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşadi'l-İlâmî, 1386, 1-3.

Aydın, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 1999, sayı: 1, s. 133-158.

Aydınlı, Abdullah, "Muhtelifü'l-Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/muhteliful-hadis (Erişim: 25.02.2025).

Ayverdi, İhsan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2020, 1-3.

Babanzade, Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Ankara: TDV, 2014.

Baga, Elif, *eş-Şemsiyye fi'l-hisab = Hesap biliminde kılavuz (inceleme-çeviri-eleştirmeli metin)*, İstanbul: TYEKB, 2020.

Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik, 2017.

Batalyevsî, Abdullah İbnü's-Sîd, *el-İnsâf fi't-tenbîh ale'l-esbâb elletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fî ârâihim*, thk. Ahmed Ömer, Mısır: y.y., 1319/1901.

Bedir, Murtaza, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mutekaddimin-ve-muteahhirin#1 (Erişim: 19.07.2025).

Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. Riyad: Darü Taybe, 1997/1412, I- VIII.

Bekiroğlu, Harun, "Kur'an'da Bir Anlatım Sanatı Olarak Muhakkaku'l-Vukû Ke'l-Vukû Prensibi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, cilt: X, sayı: 1, s. 115-131.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşâretü'l-merâm min ibârâti'l-imâm Ebî Hanîfeti'n-Numân fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Said, *Minhâcü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, İstanbul: Hâşimî, 2015.

Bîkâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, *Mesaidü'n-nazar li'l-işraf ala makasıdi's-süver,* Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1408/ 1987.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008, 1-2.

Bintü'ş-Şâtı', Aişe Abdurrahman, *et-Tefsirü'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, Dârü'l-Meârif, 1-2.

Bircendî, Nizâmeddin Fâzıl Abdulali b. Muhammed, *Şerhü'r-Risâleti'ş-Şemsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Nuri Efendi, nr. 00116.

Birışık, Abdülhamit, "Kıraat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kiraat--ilim (Erişim: 29.02.2025).

Birışık, Abdülhamit-Abdülhâdî, Muhammed, Hüseyin, "Mübhematü'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mubhematul-kuran (Erişim: 23.04.2025).

Bosnevî, Abdullah, *Hal'un-na'leyn*, trc. ve nşr. Ercan Alkan, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, İstanbul: İSAR, 2018.

Boyalık, M. Taha, *Dil, Söz ve Fesahat*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Boyalık, M. Taha, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşeri'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi,* Ankara: TDVY, 2019.

Bulğen, Mehmet, "İslâm Düşüncesinde Evren", ed. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân'ı Anlamanın Arka Planı: Varlık Bilgi İnsan,* İstanbul: KURAMER, 2017.

Bulut, Ali, *Belâgat (Meânî-Beyân-Bedî'),* İstanbul: İFAV, 2015.

Bulut, Halil İbrahim, "Tehaddî Teorisi", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik,* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 1-3.

Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Câbirî, Muhammed Abid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2001.

Câmî, Abdurrahmân b. Nizâmiddîn, *ed-Dürretü'l-fahira*, trc. Şamil Öçal, İstanbul: Litera, 2016.

Cârim, Ali- Emin, Mustafa, *el-Belâgatü'l-vâzıha*, Hircisa: Mektebetü'n-Nûr'il-İslâmiyye, t.y.

Cengiz, Mehdi, *Dilde Kesinlik Sorunu*, İstanbul: Ketebe, 2021.

Cengiz, Yunus, "Fahreddin er-Râzî'nin Nazarıyla Hazlar Evreninde Mutluluğu Aramak", ed. Ömer Türker-Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî,* İstanbul: İSAM, 2018.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü,* Ankara: TDVY, 2014.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihah: Tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgaffat Attar, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987/1407, 1-6.

Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma, 2002.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Kitâbü't-ta'rîfât*, thk. M. Abdurrahmân Mar'aşlî, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2012.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Şerhü'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, trc. Ömer Türker, İstanbul: TYEKB, 2015.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrar fî şerh-i Metâli'i'l-envâr*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim-Ali M. el-Bicâvî, Kahire 1370/1951.

Coşar, Hakan, "İslâm Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği", *Dinî Araştırmalar*, 2013, cilt: XVI, sayı: 43, s. 47-66.

Coşkun, Muhammed, "Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsî Tartışmasının Hermenötik Uzantıları," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2018, cilt: LIX, sayı: 1, s. 67-85.

Coşkun, Muhammed, "Müteahhirun Dönemi Ulûm-i İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İzsürümü: XVIII. yy. Envarü't-tenzil Haşiyelerinde Tahkik Tavrı", ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı, *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, İstanbul: İSAR, 2019.

Çağrıcı, Mustafa, *Ana hatlarıyla İslâm Ahlakı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

Çağrıcı, Mustafa, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlakı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Çağrıcı, Mustafa, "İtiyat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/itiyat (10.10.2024).

Çakan, İsmail Lütfü, "Câmiü'l-usul li ehâdîsi'r-resûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/camiul-usul-li-ehadisir-resul (Erişim: 09.07.2025).

Çakmaklıoğlu, Muhammed Mustafa, "Tasavvufta Nübüvvet Teorisi", ed. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 1-3.

Çetin, Abdurrahman, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.

Çiçek, Mehmet, *Geçmiş ve günümüz algısında Kur'an (Molla Fenari ve Fazlur Rahman örneği)*, İstanbul: Yedirenk, 2012.

Çift, Salih, "Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnancı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Tespitler ve Teklifler," *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, 2017, s. 191-223.

Dânî, Osman b. Said b. Osman b. Amr Ebü'd-Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kıraati's-seb'*, thk. Otto Pretzl, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1404/1984.

Demir, Osman, "Kelâm Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar", ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki, *İslâm Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, İstanbul: İFAV, 2010.

Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*, İstanbul: İFAV, 2022.

Demirci, Muhsin, "Esbâbü'n-Nüzûlün Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993-1994, sayı: 11-12, s. 7-25.

Demirli, Ekrem, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak 'İlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: 6, sayı: 14 [Mevlânâ Özel Sayısı], s. 347-364.

Demirli, Ekrem, "Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı: İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde İnsan İle İlgili Kavramlar", *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, 26-28 Nisan 2007, İstanbul, 2008, s. 393-400.

Demirli, Ekrem, "Sûfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı'ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu, 15 Mayıs 2008,* 2008, cilt: 2, s. 67-72.

Demirli, Ekrem, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 40, s. 121-142.

Demirli, Ekrem, *Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Alfa, 2017.

Demirli, Ekrem, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 2021, cilt: XI, sayı: 2, s. 419-437.

Deniz, Gürbüz, "İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)", *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, cilt: L, sayı: 1, s. 229-243.

Durmuş, İsmail, "Arap Dili Lehçeleri Açısından Kırâatlar", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, 2002, s. 437-450.

Durmuş, İsmail-Pala, İskender, "İstiare", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/istiare (15.05.2024).

Durusoy, Ali, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, İstanbul: İFAV, 2020.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV, 2021.

Draz, M. Abdullah, *Kur'ân Ahlakı*, trc. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Ebû Muhammed İzeddin Abdülaziz b. Abdüsselam b. Ebi'l-Kasım b. El-Hasan, *Mekasıdü'r-Riâye li hukukillah: Muhtasaru Riayeti'l-Muhâsibî*, thk. İyad Halid et-Tabbâ, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1995.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İşkaliyyatü'l-kırâa ve âliyyetü't-te'vil*, Mağrib: ed-Darü'l-Beyza, 2005.

Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ila mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm*, Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y., 1-8.

Edirnevî, Ahmed b. Mahmûd, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî, Suudî Arabistan: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997/1417.

Emin Ahmed, İsa Rabih, *el-Kelamü'l-ilâhî beyne'l-kıdemi ve'l-hudûsi*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Er, Mehmed Emin, *el-Muhtarat min Mektubati'l-İmami'r-Rabbani*, İstanbul: İSAR, 2016.

Erdem, Sabri, "Haberî Sıfatlar ve Anlambilim", *Dinî Araştırmalar*, 2003, cilt: V, sayı: 15, s. 109-120.

Erdemir, Ayşegül Demirhan, "Ahlât-ı Erbaa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, ttps://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahlat-i-erbaa (28.10.2024).

Ergün, Ü. Betül Kanburoğlu, *Gazzali düşüncesinde insanın kemali*, İstanbul: İLEM, 2020.

Erkan, Atilla, "Psikoloji: Nefs", ed. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM, 2017.

Ess, Josef Van, "İslâm Kelâmı'nın Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, 2000, cilt: XLI, s. 399-423.

Esterabadi, Radıyyüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan Radi, *Şerhü'r-Radi ale'l-Kafiye*, thk. Yahya Beşir Mısrî, Riyad: el-İdare el-Amme li's-Sekâfe ve'n-Neşr li'l Câmia, 1417/1996.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed İvad Mur'ib, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001, 1-8.

Macid Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedreddin Kahveci-Beşir Cüveycâtî, Dımaşk/Beyrut: Darü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413-1993, 1-5.

Fazlıoğlu, İhsan, "Bütün ve Parça: Kutbüddin Şîrâzî'yi Anlamak", ed. Müstakim Arıcı-Asiye Arkıt, *Âfâkta ve Enfüste: Kutbüddin Şîrâzî'de Dil, İslâmî İlimler ve Felsefe-Bilim*, İstanbul: Ketebe, 2022.

From, Erich, *Sahip Olmak ya da Olmak: İki Varoluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Gemuhluoğlu, Zeynep, "İslâm Düşüncesine Özgü Bir Poetika'dan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili- Mecaz/ Şiir- Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 36/1, s. 109-134.

Gördük, Yunus Emre, *İslâm Geleneğinde İşârî Tefsir*, İstanbul: Kitabi Yayınları, 2023.

Görgün, Tahsin, "Îcî, Adudüddin Kadı Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Rükneddin b. Abdurrahman", ed. Eşref Altaş, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, Ankara: TDVY, 2017.

Görgün, Tahsin, "İnsan Olmak ve Ahlak", ed. Ömer Türker, *Ahlakın Temeli*, İstanbul: Nobel, 2016.

Görgün, Tahsin, *İlahi Sözün Gücü: Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân*, İstanbul: Külliyat, 2017.

Görgün, Tahsin, *Geçmişten Günümüze Toplum Metafiziği*, İstanbul: Tire Kitap, 2023.

Görmez, Hatice, *Kur'ân-ı Kerîm'in ikili anlatım üslubu bağlamında tergib ve terhib*, İstanbul: KURAMER, 2017.

Gutas, Dimitri, *İbni Sina'nın Mirası*, trc. ve der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Gündüz, Ahmet, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet ve Menfi Etkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: XVIII, sayı: 1, s. 93-113.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzı*, Ankara: DİBY, 2022.

Haklı, Şaban, *Müteahhirin döneminde felsefe - kelam ilişkisi: Fahreddin er-Râzî örneği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, DR. Tezi, 2002.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mucemü'l-büldân ve'r-rihalât*, Beyrut: Dârü Sadır, 1995, 1-7.

Hânsârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevî, *Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyan, Kum: Mektebetü'l-İsmailiyyan, 1390, 1-8.

Haşimî, Ahmed b. İbrahim el, *Cevahirü'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyan ve'l-bedî*', thk. Yusuf es-Samîlî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

Hûrî el-Hûrî, Abdülilah, *Esbabü ihtilafi'l-müfessirin fi tefsiri âyâti'l-ahkâm*, Sûriye: Dârü'n-Nevâdir, 1432/2011.

Hücvîrî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 1996.

Hüseyin Nassar, *el-Mu'cemü'l-Arabî: Neş'etühü ve tatavvuruhu*, Kahire: Dârü Mısır, t.y.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *İkâzü'l-himem fi şerhi'l-Hikem*, Dârü'l-Hayr, 2022/1443.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984, 1-30.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed, *et-Tefsir ve ricalühu*, y.y.: t.y., 1997/1417.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman, *el-Hasâis,* y.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kütüb, t.y., 1-3.

İbnü'l-Ekfânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *İrşadü'l-kasıd ila esne'l-mekasıd*, thk. Abdülmünim Muhammed Ömer, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, t.y.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995, 1-2.

İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekî, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1987, 1-3.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Cüveydî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996/1416.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Kahire: Mektebetü'n-Nâcî, 1-5.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf, *Şerhü Katri'n-nedâ ve belli's-sedâ*, thk. Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî, Dımaşk: Mektebetü Darü'l-Fecr, 1422/2001.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Şihâbiddin, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr., Kahire: Müessesetü Kurtuba-Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000, 1-15.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Necdet Ömer, Dımaşk: Muessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2014.

İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah et-Tâî, *Şerhü't-Teshîli'l-fevâid*, thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedvî el-Mahtun, Hecr li't-tıbâa ve'n-Neşr, 1990/1410, 1-4.

İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed b. Mukrim, *Lisanü'l-Arab*, thk. Emîn M. Abdülvehhâb, M. Sâdık Ubeydî, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1419/1999, I-XVIII.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir el-İşbîlî, *Kânûnü't-te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî, Cidde: Dârü'l-Kıble li's-sekâfeti'l-İslâmiyye ve Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1987/1406.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabi, 1422, 1-4.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Nevâsihü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Eşref Ali, Medine: el-Meclisü'l-İlmî, 1404/1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevazir fi ilmi'l-vücuhi ve'n-nezair*, nşr. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Münteka'n-nefîs min telbîsi İblîs*, haz. Ali Hasen Ali Abdülhümeyd, Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 2008.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ali M. Dabba', Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, t.y., I-II.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, y.y., t.y.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî, Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1985.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987/1407.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Feth Abdülhay, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, thk. Mahmut el-Arnaut, Dımaşk/Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1407/1987, 1-10.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî, *el-Usul fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyin el-Fetli, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, 1-3.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed el-Harrânî, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Adnân Zerzûr, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1994.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed el-Harrânî, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Mansûra: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005, 1-35.

İbn Yaiş, Ebü'l-Beka Muvaffakuddin Yaiş b. Ali b.Yaiş el-Esedi, *Şerhü'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1422, 1-5.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, İstanbul: İSAM, 2011.

İsa, Abdülkadir, *Hakaik ani't-tasavvuf*, Haleb: Dârü'l-İrfan, 2007.

İsâmüddin, Muhammed b. Arabşah, *el-Atvel: Şerhu Telhîs-i Miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1-2.

İsfehânî, er-Râgıb Huseyn b. Muhammed, *Mukaddimetu câmi'i't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhât, Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1984.

İsfehânî, er-Râgıb Huseyn b. Muhammed, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2014.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *et-Temhîd fî tahrîci'l-usûl ale'l-furû*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul: Küre, 2019.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri hizmetli, Ankara: Ümran, 1981.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsir*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, t.y.

Kahveci, İhsan, *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhü'l-Ğayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân,* Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE., DR. Tezi, 2001.

Kala, Muhammet Enes, "İbn Sînâ ve Felix Ravaisson'da Alışkanlık ve Ahlak İlişkisi Üzerine," *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2014, sayı: 29, s. 121-145.

Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Karagöz, Mustafa, *Sözlükbilim ve Tefsir*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân, *Mirkatü'l-mefatih şerhü Mişkati'l-mesabih*, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1422/2002, 1-9.

Kaş, Murat, *İrade ve Özgürlük Eylem ve Değer*, Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.

Kaş, Murat, "Eş'arîlik Ekolü," haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 1-3.

Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü'l-Ganâim Muhammed, *Istılahatü's-sufiyye*, thk. Muhammed Kemal İbrâhim Cafer, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Kaya, Mahmut, *İslâmî Edebiyatta Şaheserler*, İstanbul: TYEKB, 2018.

Kaya, Mesut, *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi*, Ankara: TDVY, 2018.

Kazvînî, Hatîb Muhammed b. Abdurrahman, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, thk. M. Abdülkâdir el-Fâzılî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015.

Kemalpaşazade, Şemseddin Ahmed, *Risâle fi't-tevfîki beyne'l-hadîseyn fi'l-Fakr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 3682.

Kemalpaşazade, Şemseddin Ahmed, *Tehafüt haşiyesi = Haşiye ala tehafüt al-falasifa*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Kılıç, Hulusi, "Belagat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/belagat#1 (29.07.2025).

Kılıç, Hulusi, "İştikak", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/istikak (30.05.2023).

Kılıç, Hulusi, "Sarf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sarf--arap-dili (30.12.2022).

Kılıç, Mustafa, *Kırâat-Tefsir İlişkisi Zemahşerî Örneği*, İstanbul: İFAV, 2015.

Kılıç, Recep, "Kur'ân'da Uluhiyet Anlayışı Üzerine", ed. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân'ı Anlamanın Fikrî Arka Planı: Varlık, Bilgi, İnsan*, İstanbul: KURAMER, 2017.

Kınalızâde, Ali Efendi, *Ahlak-ı Alâî,* haz. Mustafa Koç, İstanbul: TYEKB, 2014.

Koç, Mehmet Akif, "Tefsirde Keyfiliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", ed. M. Akif Koç-İsmail Albayrak, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1-*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Koç, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayınları, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener, *Kelam Tarihine Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Köksal, A. Cüneyd, "Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi] [MÜİFD], 2011/1, sayı: 40, s. 5-44.

Kurt, Erkan Kurt, Kelam Usulü Açısından Kur'an'ı Anlamanın Temel Prensipleri, *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2003, cilt: I, sayı: 1, s. 89-96.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdunî, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964/1384, 1-20.

Kuşeyrî, ZeynülİslâmAbdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risale*, thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. eş-Şerif, Kahire: Metâbiu Müesseseti Dârü'ş-Şa'b, 1989/1409.

Kuşlu, Harun-Aydın, Metin, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Tesiri", ed. M. Zahit Tiryaki – Kübra Bilgin, *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Kutluer, İlhan, "Cevher", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cevher (29.05.2023).

Maden, Şükrü, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", ed. Müstakim Arıcı, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, Ankara: TDVY, 2017.

Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mushaf#1 (01.03.2025).

Maşalı, Mehmet Emin, "Kırâat-Tefsir İlişkisi", ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1-*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Maşalı, Mehmet Emin, "Kur'ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler", ed. Murat Sülün, *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'ân Vahyi*, İstanbul: Kur'ân Çalışmaları Vakfı, 2017.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu; müracaa: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010, 1-10.

Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdî Kelamında Te'vil*, İstanbul: TDVY, 2017.

Mekkî, Ebû Tâlib, *Kalplerin Azığı: Kûtü'l-Kulûb*, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz, 2004.

Mennâü'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

Morrison, Robert Gordon *The lntellectual Development of Nizâm al-Din al-Nîsâbûrî*, New York: Columbia University, 1998.

Muhsin el-Emin, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerim el-Âmilî, *A'yanü'ş-Şia*, thk. Hasan el-Emin, Beyrut: Dârü't-Tearuf li'l-Matbuat, 1983/1403, 1-12.

Musakhanov, Orkhan, "İlahi İsimler Teorisi", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 1-3.

Musevî, Abdürresul, *eş-Şia fi't-tarih: 10-1421 h. / 632-2000 m*, Kahire: Mektebetü Medbuli, 2002,

Mustafa Sabri Efendi, *Gaybın Önünde: el-Kavlü'l-Fasl*, trc. Muhammet Uysal, İstanbul: Ketebe, 2021.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhalik Azime, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y., 1-4.

Münavî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf, *Şerhu allame el-Münavi ala Kasideti'n-nefs li'bnîsîna*, Mısır, y.y., 1900.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, trc. Nabi Avcı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, trc. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.

Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire, Dârü'l-Meârif, 1960.

Nîsâbûrî, Ebü'l-Fadl Ahmed b Muhammed el-Meydani, *Mecmaü'l-emsal*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhümeyd, Beyrut: Darü'l-Marife, 1-2.

Nüveyhiz, Adil, *Mucemü'l-müfessirin*, Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1988/1409, 1-2.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdulvahhab, *Nihâyetü'l-ereb fî fünuni'l-edeb*, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423, 1-33.

Okuyan, Mehmet, "Necmeddîn-i Dâye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/necmeddin-i-daye (20.07.2025).

Onat, Hasan, "İslâm Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", ed. Mahfuz Söylemez, *Kur'ân ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ankara: Ankara Okulu, 2013.

Öz, Mustafa, "Muhakkime-i Ûlâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/muhakkime-i-ula (Erişim: 24.07.2025).

Özdemir, İbrahim, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Özgüdenli, Osman Gazi, "Olcaytu Han", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Https://İslâmansiklopedisi.org.tr/olcaytu-han (17.06.2025).

Özlem, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*-, İstanbul: İnkılap, 2004.

Özpilavcı, Ferruh, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l- Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2010, cilt: V, sayı: 2, s. 75-106.

Özturan, Hümeyra, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri-Seçme Metinler*-, İstanbul: İLEM, 2019.

Özturan, Hümeyra, *Êthostan Ahlaka -Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı-*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Peterson, Michael vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar, İstanbul: Küre, 2015.

Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezili Zemahşeri'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Poyraz, Hakan, "İnsanın Kendini Gerçekleştirmesi Olarak Ahlak", ed. Ömer Türker, *Ahlakın Temeli*, Ankara: Nobel, 2016.

Radtke, Bernd, "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü", çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: IX, sayı: 21, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı, s. 501-507.

Râfi'î, Mustafa Sâdık, *İ'câzü'l-Kur'ân ve belâgatü'n-nebeviyye*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.

Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ, *eş-Şükuk ala Calinus*, thk. Mehdi Muhakkık, Tahran: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993/1372.

Reçber, Mehmet Sait, "Kur'an ve Ahlâk Metafiziği", *Konya'da Kur'an Günleri, IX. Kur'an Sempozyumu Kur'an'da Ahlâkî Değerler*, 14-16 Nisan 2006/Konya, 2007, s. 53-68.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakim = Tefsirü'l-menar*, Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, 1990, 1-12.

Rufeyde, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-tefsîr*, Mısrâta: ed-Dârü'l-Cemâhîriyye, 1990, 1-2.

Rummâni, Ebü'l-Hasen Ali b. Îsa, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân (Selâsetu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân içinde)*, thk. M. Halefullâh Ahmed-M. Zağlûl Sellâm, Kahire: Dârü'l-Meârif, t.y.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn, *el-Vâfî bi'l-vefayât*, thk. Ahmed Arnaut-Türkî Mustafa, Beyrut: Dârü İhyai't-Türas, 200071420, 1-29.

Sakkâr, Sâmî-Bozkurt, Nebi, "Müstansırıyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mustansiriyye-medresesi (17.06.2025).

Sâlih, Subhi, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977.

Sancar, Faruk, *Nübüvvet ve Velayet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020.

Schumacher, E.F, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, trc. Mustafa Özel, İstanbul: Küre Yayıncılık, 2018.

Seâlibî, Ebû Mansur Abdulmelik b. Muhammed, *Fıkhü'l-lüga ve sırrü'l-Arabiyye*, thk. M. Sâlih Mûsâ Hüseyn, Dımaşk: Müessetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik, *et-Temsil ve'l-muhadara*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, ed-Darü'l-Aarabiyye li'l-Kitab, 1401/1981.

Sehavî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr, *ed-Dav'ü'l-lami' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1-6.

Semerkandî, Ebû Bekir Alaeddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netaici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Katar: Metabiü'd-Devha el-Hadîsiyye, 1404/1984.

Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahrü'l-ulum*, y.y.: y.y., t.y., 1-3.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf Ebü'l-Abbas Şihabüddün, *ed-Dürrü'l-masun fi ulûmi'l-Kitabi'l-meknun*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1991/1411, 1-11.

Serinsu, Ahmet Nedim, "Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'e Yeni Bir Yaklaşım," *1. Kur'ân Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler: 1-3 Nisan 1994*, 1994, s. 189-202.

Serkis, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dımaşkî, *Mu'cemü matbûâti'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*, yy.: 1928, 1-2.

Sezgin, Fuat, *Tanınmayan Büyük Çağ: İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihinden*, İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2016.

Sherif, Mohamed Ahmed, *Ghazali's theory of virtue*, Albany: State University of New York, 1975.

Sönmez, Mahmut, "Âyetler Arası Münâsebetin Kur'ân İlimlerindeki Önemi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 13, s. 69-102.

Sübkî, Ebû Hâmid Bahâeddin, *Urûsü'l-efrâh fî şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Byerut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-tıbâa ve'n-Neşr, 2003/1423, 1-2.

Sübkî, Ebû Nasr Tâceddîn Abdülvehhab, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübra*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanahi-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, y.y.: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, t.y., 1-10.

Sülün, Murat, "Tefsir İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerîm'e İşârî Yaklaşımlar", ed. M. Akif Koç-İsmail Albayrak, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Sümer, Faruk, "Argun", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/argun--ilhanlilar (16.06.2025).

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin, *Hem'ü'l-hevami fî şerhi Cem'i'l-cevami*, thk. Abdülhumeyd Hindavî, Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, t.y., 1-3.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin, *Şerhu ukûdi'l-cemân fî ilmi'l meânî ve'l- beyân*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakati'l-lügaviyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y., 1-2.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Müfhimâtü'l-Kur'ân*, thk. İyaz Halid el-Tabbâ', Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986/1406.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâhidü'l-efkâr*, Suudî Arabistan:Câmiatü Ümmü'l-Kura Külliyetü Da've ve uslü'd-dîn, 2005/1423, 1-3.

Süyûtî Ebü'l-Fazl Celaleddin, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirun, 2011/1432.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüga ve envâihâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Asriyye, 1435/2014, 1-2.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, nşr., Ahmed Muhammed Şakir, Mısır: Mustafa el-Babi el- Halebi, 1357/1938.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-İ'tisâm*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, yy.: Mektebetü't-Tevhîd, t.y.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerî'a*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, Riyâd: Dârü İbn Affân, 1997, 1-6.

Şehrezûrî, Şemsüddin, *Nüzhetü'l-ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, çev. Eşref Altaş, İstanbul: TYEKB, 2015.

Şehristanî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz, İstanbul: TYEKB, 2015.

Şerbetçi, Azmi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kutbuddin-i-sirazi (15.07.2025).

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, Dımaşk/Beyrut, Dârü İbn Kesir/Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1414, 1-6.

Şimşek, M. Sait, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Konya: Kitap Dünyası, 2016.

Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *Felsefetü'l-ahlak fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dârü's-Safve, 1995.

Tan, Muhammed Nedim, "Velayet Teorisi", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe, 2021, 1-3.

Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: İFAV, 1994.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, *el-Mutavvel*: Belagat İlimleri, trc. Zekeriya Çelik, İstanbul: Litera, 2019-2020, 1-2.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, *Hâşiyetü't-Teftâzânî alâ tefsîri'l-Keşşâf*, thk. Muhammed Fâzıl Geylânî el-Hasenî el-Hüseynî et-Teylânî el-Cemezrakî, İstanbul: Merkezü Geylânî li'l-Buhûsi'l-İlmiyye [Geylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi], 2021/1443, 1-7.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi-Keşşâfü ıstılahati'l-fünun-*, haz. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe, 2024.

Tek, Abdürrezzak, "Hakikat-i Muhammediye Teorisi", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 1-3.

Tirmizî, Hakîm Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî, *Kalbin Anlamı*, trc. Ekrem Demirli, Hay Kitap, İstanbul, 2017.

Tiryaki, Kübra Bilgin, "Ebû Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi", ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: Nobel Kitap, 2016.

Tiryaki, M. Zahit, "Fahreddin er-Râzî'nin Mizaç Teorisi", ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri,* Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

Tiryaki, M. Zahit, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: IV, sayı: 2, s. 73-115.

Tiryaki, M. Zahit, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2020, cilt: VI, sayı: 1, s. 1-38.

Toktaş, Fatih, "İbn Sînâ'nın 'Risâle fî İlmi'l-Ahlâk' Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sayı: 43, 7-52.

Turgut, Ali, "Nizâmeddin en-Nîsâbûrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/nizameddin-en-nisaburi.

Türker, Ömer, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 18, s. 1-26.

Türker, "Ömer, Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 19, s. 1-24.

Türker, Ömer, "Birleşen ve Ayrışan Yönleri ile İslâm Felsefesinin Usûl-i Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf ile olan ilişkisi," ed. İlyas Çelebi, *Mehmet Bulgen, İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

Türker, Ömer, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", ed. Ömer Türker-Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî,* Ankara: TDVY, 2018.

Türker, Ömer, *Varlık Nedir*, İstanbul: Ketebe, 2019.

Türker, Ömer, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", ed. Müstakim Arıcı, *İlimleri Sınıflandırmak -İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi-*, İstanbul: Klasik, 2019.

Türker, Ömer, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş,* Ankara: Bilay, 2020.

Türker, Ömer, *Ahlâk-Yeni bir yaklaşım-*, İstanbul: Ketebe, 2021.

Türker, Ömer, "İşrâkîlik Ekolü", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler 1 -Metafizik-,* İstanbul: Ketebe, 2021, 1-3.

Türker, Ömer, "Meşşâîlik Ekolü", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler 1 -Metafizik-,* İstanbul: Ketebe, 2021, 1-3.

Türker, Ömer, *Allah'ın Hikmetinden Sual Olur mu: İlahi Fiillerin Sebepliliği Sorunu*, İstanbul: Ketebe, 2024.

Uludağ, Süleyman, "işârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/isari-tefsir (31.07.2025).

Uzun, Ayşe, *Hicri İlk Dört Asırda Tefsir-Sözlük İlişkisi*, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2019.

Üçer, İbrahim Halil, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri,* Ankara: Nobel, 2016.

Üçer, İbrahim Halil, "Sudur Teorisi", haz. Ömer Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler 1 -Metafizik-*, İstanbul: Ketebe, 2021, 1-3.

Ünal, İsmail Hakkı, "Kur'ân ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet," ed. Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*, İstanbul: KURAMER, 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ruh#1 (13.11.2024).

Yavuz, Yusuf Şevki, "Delâilü'n-nübüvve", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/delailun-nubuvve (05.03.2025).

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, 1-10.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, İstanbul: Klasik, 2019.

Yuvalı, Abdülkadir, "İlhanlılar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ilhanlilar#1 (24.06.2025).

Yıldırım, "Abdullah, Vaz' İlmi", ed. İsmail Güler, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İSAM, 2015.

Yılmaz, Ali, *Fahruddin er-Râzî`nin et-Tefsirü'l-Kebir (Mefâtîhü'l-Gayb) adlı Eserinde Tenasüb ve İnsicam*, Erzurum: Atatürk Üniv., SBE, Doktora Tezi, 1996.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lami'n-nübela*, thk. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Naim Araksusi, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017/1438.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y., 1-3.

Zerkan, Muhammed Salih, *Fahreddin er-Râzî ve arauhü'l-kelâmîye ve'l-felsefiyye*, Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Kâhire: Dârü't-Türâs, ty, 1-4.

Zerruk, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk, *Kavaidü't-tasavvuf*, thk. Abdülmecid Hayali, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Zerzur, Adnan, *el-Ahlak ve'n-nizamü'l-ictimai fi'l-Kur'ân*, Dımaşk: Câmiatü Dımaşk, 1992.

Zirikli, Hayreddin b. Mahmud, *el- A'lâm*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002, 1-8.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Îsa el-Masarravî, Kahire: Dârü's-Selâm, 2010, 1-2.

Nîsâbûrî Üzerine Tezler

Abadî, Halil Abdül Humeyd, *el-Cânibü'l-ilâhî inde'l-imam Nizamüddîn en-Nîsâbûrî min hilali tefsirihî Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân,* Camiatü'l-Ulumi'l-İslâmiyyeti'l-Alemî, DR Tezi, 2000.

Ahmed, Muhammed Salih, *el-Mesailü'n-nahviyye fi tefsiri'n-Nîsâbûriyyi Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân: Dirase vasfiyye tahliliyye min sûrati'l-Enbiya ila sûrati'n-Nâs,* Camiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, DR. Tezi, 2019.

Azzam, İbrahim Muhammed, *Menhecü'n-Nîsâbûrî fî tefsîrihî Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân,*

Asmarya Üniv., 2006.

Beşir, Hannân Muhtâr Abdulkâdir, *Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî ve menhecuhû fi't-tefsîr,* Hartum Üniv., DR Tezi, 2002.

Cellad, M. Zeki, *en-Nîsâbûriyyu ve menhecühu fi't-tefsir,* Amman: Darü'l-Fikr, 2000/1421.

Divan, Muhammed Minâcüddin, *Ârâü'n-Nîsâbûrî el-İ'tikâdiyye: Min hilâli tefsîrîhi Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân,* Ümmülkura Üniv., YL. Tezi, 2014.

Elif Baga, Nizâmuddin Nîsâbûrî ve Eş-Şemsiyye Fi'l-Hisâb adlı matematik risâlesinin tahkik tercüme ve tarihi bir değerlendirmesi, Üniv., SBE, YL. Tezi, 2007.

Elsherbını, Zeinab Ahmed Mohamed, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyyetü'l-mütevâtira fî tefsiri Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî,* Malezya Medine Uluslararası Üniv., YL. Tezi, 2013.

Hâzimî, Muhammed Hüseyn, *Tefsîru Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân dirâse ve takvim,* İmam Muhammed b. Suûd Üniv., 1398.

Hûrî, Abdulkahir Abdullah, *el-Münâsebât fi tefsiri Garâibi'l-Kur'ân ve regâibi'l-Furkân,* Sudan: Ümmü Dermân el-İslâmiyye, YL. Tezi, 2015.

Hüseyn, Medine Muhammed Ahmed Muhammed, *Menhecü'l-imam en-Nîsâbûrî fi'l-akîde min hilali tefsirihî Garâibi'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân,* Sudan: Ümmü Dermân Üniv., DR Tezi, 2011.

Hüseyn, Muhammed b. Hüseyn, *Nizâmüddin en-Nîsâbûrî ve menhecühu fi tefsiri'l-Kur'âni'l-kerim,* Ezher Üniv., 1994.

Kada, Ahmed Mustafa Musa, *es-Semiyyat inde'l-imam Nizamüddîn en-Nîsâbûrî min hilali tefsirihî Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, Camiatü'l-Ulumi'l-İslâmiyyeti'l-Alemî, DR Tezi, 2011.

Kalkan, Gökçen, Garaibu`l Kur`an ve Reğaibu`l-Furkan`da işârî tefsir, Atatürk Üniversitesi, SBE, YL. Tezi, 1998.

Morrison, Robert Gordon *The lntellectual Development of Nizâm al-Din al-Nîsâbûrî,* New York: Columbia University, 1998.

İşeri, Yunus, *Nizâmüddin en-Nîsâbûrî'nin Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, DR Tezi, 2021.

Özel, Mustafa, Nîsâbûrî ve tefsirdeki metodu, Dokuz Eylül Üniv., SBE, YL Tezi, 1994.

Rajab, İmad Abdulsalam, İbn Acîbe ve en-Nîsâbûrî'nin işârî te'villerinin mukayesesi (Kasas sûresi örneği), Gaziantep Üniv., SBE, YL. Tezi, 2017.

Rıza, Said Abdürrahim Hama, *el-Münasebat fi tefsiri Garâibi'l-Kur'ân li-Nizamüddin en-Nîsâbûrî ceman ve diraseten min sûrati'l-ahkâf ila sûreti's-sâf,* Camiatü Ümmü Dermân Üniv., 2013.

Serhan, Muvaffık Muhammed, *en-Nübüvvât inde'l-imam Nizamüddîn en-Nîsâbûrî min hilali tefsirihî Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân,* Camiatü'l-Ulumi'l-İslâmiyyeti'l-Alemî, DR. Tezi, 2010.

Tallâkâ, Ömer Abd-i Hüseyn, *en-Nisâbûrî ve menhecühû fi't-tefsir,* Saddam Üniv., DR. Tezi, 1997.

İnternet Kaynakları

https://İslâmdusunceatlasi.org/İslâm-dusunce-tarihi-icin-bir-donemlendirme-onerisi (Erişim: 19.07.2025).

https://İslâmdusunceatlasi.org/İslâm-dusunce-tarihi-icin-bir-donemlendirme-onerisi (Erişim: 17.06.2025).

https://www.youtube.com/watch?v=oz5NCPql3ds (Erişim: 18.07.2025).

https://İslâmdusunceatlasi.org/yenilenme-donemi (Erişim: 20.07.2025).