

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

NİŞABUR TEFSİR ÇEVRESİNDE MUHAKKİK BİR MÜFESSİR:

EBÜ'L-HASEN EL-VÂHİDÎ

(DOKTORA TEZİ)

Ahmet AYTEP

Danışman:

Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2023

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

NİŞABUR TEFSİR ÇEVRESİNDE MUHAKKİK BİR MÜFESSİR:
EBÜ'L-HASEN EL-VÂHİDÎ

(DOKTORA TEZİ)

Ahmet AYTEP

Danışman:
Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL
2023

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 020119DR05 numaralı Ahmet AYTEP'in hazırladığı “*Nişabur Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir: Ebü'l-Hasen el-Vâhidî*” konulu doktora tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 22/05/2023 günü 14:30–17:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Üye)

Prof. Dr. Mesut KAYA
Medeniyet Üniversitesi
(Üye)

Prof. Dr. Suat MERTOĞLU
Marmara Üniversitesi
(Üye)

Dr. Öğr. Üyesi Müncid EBUBEKİR
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Üye)

BEYAN

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

Ahmet AYTEP

11.05.2023

ÖZ

Bu tez, Nişaburlu dilci ve müfessir Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'yi (ö. 468/1076) Nişabur Tefsir Çevresi (NTÇ) ve daha genelde ilk beş asır tefsir literatürü çerçevesinde konu edinmektedir. Tezde birincil olarak Vâhidî'nin tefsirciliğinin ve tefsir literatüründeki yerinin farklı boyutlarıyla açığa çıkarılması, ikincil olarak Vâhidî üzerinden ilk beş asır tefsir faaliyetlerindeki tarihî seyrin izlenmesi amaçlanmaktadır. Bunu gerçekleştirmek için, seçilen örneklemeler Vâhidî'nin üç tefsir eseri dikkate alınarak ve ilk beş asırda öne çıkan yirmi kadar müfessirle mukayeseli şekilde incelenmektedir. Vâhidî'nin tefsir anlayışını kendi iç bütünlüğü ve tarihî ilişki ağlarıyla ortaya koyma yönüyle bu tez, tarihsel derinlik, analitik yaklaşım ve bütüncül bakıştan yoksun müfessir-eser merkezli çalışmalardan farklılaşmaktadır. İki bölümden oluşan tezin ilk bölümünde NTÇ ve onun bir temsilcisi olarak Vâhidî'nin entelektüel biyografisi ve tefsir kariyerine yoğunlaşılırken, ikinci bölümde Vâhidî'nin tefsirciliği ve tefsir literatüründeki yeri açığa çıkarılmaktadır. Tezde, Nişabur Tefsir Çevresinin klasik tefsirin gelişimindeki kurucu rolü vurgulanmış, bu çevrenin önde gelen temsilcisi Vâhidî'nin dil ilimleri ile tefsir arasındaki ilişkiyi nazarî ve tatbikî düzeyde kurup kendisine kadarki tefsir geleneğini eleştirel bir okumaya tabi tuttuğu, böylece “tefsirde tahkik tavrı” denebilecek bir yaklaşımla literatürde özgün bir yer edindiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca tezdeki örneklem incelemeleri, ilk beş asır tefsir literatürünün durağan, çizgisel ve tek boyutlu değil dinamik, dairesel ve çok boyutlu olarak geliştiğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nişabur Tefsir Çevresi, Tefsirde Tahkik Tavrı, Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Basîf*, *el-Vasîf*, *el-Vecîz*, *Esbâbü nüzûli 'l-Kur'ân*.

ABSTRACT

This thesis focuses on the Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī (d. 468/1076) within the framework of the Nishapur Circle of Tafsīr and, more generally, the tafsīr literature in the first five centuries after Hijra. The thesis aims, firstly, to reveal the different dimensions of al-Wāḥidī's hermeneutical approach to the tafsīr and his place in the tafsīr literature, and secondly, to trace the historical course of the tafsīr activities in the first five centuries after hijra through al-Wāḥidī. In order to achieve this, the selected samples are analyzed by taking all three of al-Wāḥidī's tafsīr works into consideration and comparing them with some twenty prominent exegetes in the first five centuries. This thesis differs from other tafsīr studies in that it adopts a historical, analytical, and holistic approach to reveal al-Wāḥidī's understanding of tafsīr with its internal integrity, historical and conceptual context. The first part of the thesis focuses on the Nishapur Circle of Tafsīr and its outstanding representative al-Wāḥidī's intellectual biography and exegetical career, while the second part reveals al-Wāḥidī's exegetical approach and his place in the tafsīr genre. The thesis emphasizes the crucial role of the Nishapur Circle of Tafsīr in the development of the classical tafsīr genre. It concludes that the outstanding representative of this circle, al-Wāḥidī, established the relationship between linguistic sciences and tafsīr at the theoretical and practical level and subjected the previous tafsīr tradition to critical reading, thus gaining a distinctive role in the history of tafsīr with an approach that can be called "*taḥqīq* in tafsīr." In addition, the sample analyses in the thesis have shown that the tafsīr literature of the first five centuries developed dynamically, circularly, and multidimensionally rather than stagnant, linearly, and unidimensionally.

Keywords: Tafsīr, Nishapur Circle of Tafsīr, *Taḥqīq* in Tafsīr, Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī, *al-Basīṭ*, *al-Wasīṭ*, *al-Wajīz*, *Asbāb nuzūl al-Qur'ān*.

ÖNSÖZ

Düşüncenin şekillenmesinde coğrafya mutlak bir belirleyiciliğe sahip olmasa da bazı yerleşimlerin dinamik ilmî yapısı mekân merkezli adlandırmaları makul hale getirmektedir. Horasan havzasının öne çıkan şehri Nişabur da bu yerleşimlerden biridir. Bilhassa 4. ve 5. (10.-11.) asırlarda Nişabur'daki tefsir faaliyetleri, “Nişabur Tefsir Çevresi” (NTÇ) şeklinde adlandırılmayı hak eden bir geleneğin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çevrenin en önemli simalarından biri de dilci ve müfessir Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'dir (ö. 468/1076).

Tefsir tarihine yönelik çalışmalarda, Nişabur Tefsir Çevresi ve Vâhidî'nin tefsir tarihindeki yeri henüz yeterince açığa çıkarılabilmemiş değildir. Vâhidî'nin oldukça etkili olan üç tefsirinin tefsir tarihi ders kitaplarında çoğunlukla ismen bile zikredilmemesi bu konudaki ihmalin göstergesidir. Bu tez, tefsir tarihinin ihmal edilmiş siması Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'yi Nişabur Tefsir Çevresinin ve daha genelde ilk beş asır tefsir literatürünün kurucu isimlerinden biri olarak konu edinmektedir. Tezde Vâhidî'nin tefsir anlayışı temsil kabiliyeti yüksek örnekler üzerinden, onun entelektüel biyografisi, eserlerinin iç bütünlüğü ve önceki tefsir geleneğiyle ilişkisi dikkate alınarak tarihî, kronolojik ve mukayeseli metin analizi yöntemleriyle incelenecektir. Vâhidî'nin eserlerinin etki tarihi ise genel bazı tespitler dışında ele alınmayacaktır.

Son ana kadar bıkkınlığa kapılmadan severek hazırladığım bu tezin yazım sürecinde bazı zorluklarla karşılaştığımı belirtmeliyim. Özelde Vâhidî genelde tefsir literatürü üzerine ikincil literatürün olgunlaşmamış olması doğrudan konuyu ilgilendirmeyen bazı meseleler için ilave araştırmalar gerektirdi. Vâhidî'nin farklı hacimlere sahip üç tefsir eserinin konulara bütüncül bir bakış sağlamak adına aynı anda nasıl dikkate alınabileceği hususu, bu eserler arasındaki dönüşüm ve süreklilik ilişkilerine dair bir kanaate varana kadar zihnimi meşgul etti. Müfessir-eser merkezli çalışmalarda karşılaşılan tarihsel derinlik, analitik yaklaşım ve bütüncül bakış noktalarındaki yönetsel zaafıların nasıl aşılabileceği sorusu da yazım sürecinde birçok kere tezin planını ve muhtevasını revize etmeyi gerektirdi. Elbette tüm bu zorluklar içime sinen bir tez çalışmasının açığa çıkmasını engellemek yerine destekledi.

Tezin bu hale gelmesinde birçok ismin doğrudan ya da dolaylı katkıları oldu. Benim için bir tez danışmanından fazlası olan Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK tezi titiz bir şekilde okuyarak hem muhteva hem üslup açısından olgunlaşmasında en büyük katkıyı sağlayan isimdir. Zaman fark etmeksizin kendisine ulaşabilmek ve tez dışında da kendisiyle teşrik-i mesaide bulunmak benim için bir ayrıcalıktı. Tez İzleme Komitesi'ne katılma davetimizi kabul eden Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL, ilk etapta kendisinin ilgili olduğu tez konusunun süreç içerisinde teknik bir tefsir konusuna evrilmesine rağmen her zaman büyük bir heyecanla vakit ayırdı, farklı bakış açıları sundu. Tez İzleme Komitesi'nin bir diğer üyesi Dr. Öğr. Üyesi Müncid EBUBEKİR yaptığımız görüşmelerde eleştirel bakış açılarıyla önemli katkılarda bulundu. Prof. Dr. Mehmet Suat MERTOĞLU ve Prof. Dr. Mesut KAYA tüm yoğunluklarına rağmen tez savunma jürisine katılma davetimizi kabul edip metni okuyarak çok değerli katkılar sundular. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı ve İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) kaynak taleplerime hızlıca olumlu cevap verdiler. Tüm bu isimlere ve kurumlara gönülden müteşekkirim. Doktora eğitimimin ikinci yılında sevgili annem ağır bir hastalığa yakalandı. Sabrı, tevekkülü ve güleryüzüyle güzel bir örneklik bırakarak Mart 2022'de vefat etti. Sürekli yanında bulunmam gereken zamanlarda bile işimi ve derslerimi aksatmamamı tembihledi. Hatırası hala gözlerimin önündeyken üzerimdeki hakkını burada ikrar etmeye çalışmak beyhude bir çaba. Bilhassa babam Mehmet ve kardeşlerim Yusuf, İmran, Yasin ve İbrahim'in fedakarlıklarıyla bu ağır süreç atlatılabildi. Değerli aileme her şey için müteşekkirim. Bu zor zamanlarda maddi-manevi her türlü desteğiyle sürekli yanımda olarak teselli bulmama vesile olan sevgili eşim Rumeysa Hanım'a ayrıca teşekkür etmeliyim.

Ahmet AYTEP

22.05.2023

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	İİ
BEYAN	İİİ
ÖZ	İV
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ	VI
İÇİNDEKİLER	Vİİİ
KISALTMALAR	Xİ
TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ	Xİİ
TABLOLAR	Xİİİ
GRAFİKLER VE ŞEKİLLER	XİV
GİRİŞ	1
1. Konu, Amaç ve Yöntem	1
2. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi	5
I. BÖLÜM	
NIŞABURLU BİR MÜFESSİR: EBÜ'L-HASEN EL-VÂHİDÎ	17
1. Bir Tefsir Merkezi Olarak Nişabur	18
1.1. Nişabur: Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Bağlam	18
1.2. Nişabur'da Tefsir	23
2. Nişaburlu Bir Müfessir: Ebü'l-Hasen el-Vâhidî	46
2.1. Entelektüel Biyografi: Dilbilimden Tefsire Uzanan Bir Hayat	46
2.1.1. Yaşadığı Dönem ve Kimliği	47
2.1.2. Tahsil Yılları ve Hocaları	52
2.1.3. Çok Yönlü Bir Âlim ve Müfessir	65
2.1.4. Eserleri	71
2.1.4.1. Nispeti kesin olanlar	71
2.1.4.2. Nispeti belirsiz olanlar	81
2.1.4.3. Nispeti yanlış olanlar	83
2.1.5. Öğrencileri	89
2.2. Tefsir Kariyeri: Bütüncül Bir Okuma	94
2.2.1. Kronoloji	95
2.2.2. Sebeb-i Telif	100
2.2.3. Dönüşüm ya da Süreklilik	106
2.2.4. Kaynaklar ve Zümreler	110

II. BÖLÜM

VÂHİDÎ’NİN TEFSİR LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ.....	116
1. Vâhidî’de Tefsirin Parametreleri ve Müfessir Tipolojisi.....	117
1.1. <i>Tefsir, Te’vîl, Mânâ</i>	117
1.2. Tefsirin Sınırları.....	123
1.3. Tefsirin Tahkiki.....	129
2. Vâhidî’nin Tefsirciliğinde Rivayet	150
2.1. Rivayetlerin Kapsamı ve Tasnifi.....	151
2.2. Rivayetlere Dair Sıhhat Araştırması	155
2.3. Rivayetlerin Tefsirdeki Konumu ve İşlevi.....	158
2.3.1. Esbâb-ı Nüzûl.....	160
2.3.2. İsrâiliyat	168
2.3.3. Kıraatler	176
2.4. Değerlendirme.....	179
3. Vâhidî’de Nassın Dilsel Tahlili.....	181
3.1. Semantik Düzlem: Kelimenin Anlamı	182
Örneklem 1: Fâtiha Sûresi.....	183
Örneklem 2: Furûk	232
Örneklem 3: Ezdâd.....	239
Örneklem 4: Garîb	245
Genel Değerlendirme	254
3.2. Sentaktik Düzlem: Cümlelerin Yapısı.....	259
Örneklem 1-3: Fâtiha Sûresi	260
Örneklem 4: Kadr Sûresi.....	267
Örneklem 5-9: Âdiyât Sûresi	269
Örneklem 10: Tekâsür Sûresi.....	274
Örneklem 11: Kureyş Sûresi	276
Örneklem 12: Tebbet Sûresi	279
Örneklem 13: İhlâs Sûresi.....	281
Örneklem 14: Nâs Sûresi	283
Genel Değerlendirme	286
3.3. Pragmatik Düzlem: Cümlelerin Kullanımı	295
Örneklem 1: Fâtiha Sûresi.....	297
Örneklem 2: İnşirâh Sûresi	311
Örneklem 3: Alak Sûresi.....	320
Örneklem 4: Tekâsür Sûresi.....	330
Genel Değerlendirme	337

4. Vâhidî’de Nassın Te’vîli	342
4.1. Kelâmî Düzlem	343
4.1.1. Haberî Sıfatlar	345
4.1.2. Rü’yetullah.....	355
4.1.3. Kader ve Kulların Fiilleri.....	361
4.1.4. İman	375
4.1.5. İmamet ve Ehl-i Beyt	383
4.2. Fıkîhî Düzlem.....	394
4.3. Tasavvufî Düzlem	403
4.3.1. Ulemaya Dil Uzatmak: Vâhidî ve Tasavvuf	404
4.3.2. Vâhidî’nin Tefsir Pratiğinde İşârî Yorumlar.....	407
4.4. Genel Değerlendirme	412
SONUÇ	417
BİBLİYOGRAFYA.....	429
ÖZGEÇMİŞ	447

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
BAİD	Balıkesir İlahiyat Dergisi
bk.	bakınız
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London
BÜİFD	Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
b.y.	basım yeri yok
çev.	çeviren
ÇÜİFD	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ed.	editör
FÜİFD	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GAL	Geschichte der arabischen Litteratur
GAS	Geschichte des arabischen Schrifttums
GÜİFD	Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	hicrî
HÜİFD	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
IJMES	International Journal of Middle East Studies
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İÜİFD	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
JOS	Journal of Qur'anic Studies
KADER	Kelâm Araştırmaları Dergisi
krş.	karşılaştırmız
m.	miladî
nr.	numara
ö.	ölümü
s.	sayfa
t.y.	basım tarihi yok
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
TİDSAD	Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
vr.	varak
y.y.	yayıncı yok

TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ

ض d	غ ğ	ح h	خ ħ	ق k	ث s
ص ş	ط t	ذ z	ظ z	ع ‘	ء ’



TABLÖLAR

Tablo 1: Vâhidî'nin tefsirciliğini konu edinen çalışmaların türe ve yıllara göre dağılımı	8
Tablo 2: Vâhidî'ye nispet edilen eserler listesi	86
Tablo 3: Fâtiha Sûresi'ndeki semantik meseleler bağlamında ilk beş asır tefsir literatürü ve Vâhidî	228
Tablo 4: Fâtiha Sûresi'ndeki semantik meseleler bağlamında ilk beş asır müfessirlerinin genel durumu	231
Tablo 5: Kur'ân'da yakın anlamlı kelimelerin geçtiği üç bağlamda ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî'nin durumu	238
Tablo 6: Kur'ân'da geçen üç ezdâd kelime özelinde ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî'nin durumu	245
Tablo 7: Kur'ân'da geçen üç garîb kelime özelinde ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî'nin durumu	253
Tablo 8: Kur'ân'da söz konusu olan 14 sentaktik mesele özelinde ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî'nin durumu	291
Tablo 9: Kur'ân'da söz konusu olan 14 sentaktik mesele özelinde ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî'nin durumuna dair özet tablo	293
Tablo 10: İlk beş asır müfessirlerinin meânî inceliklerini tespit etme durumu	338

GRAFİKLER VE ŞEKİLLER

Grafik 1: İlk Beş Asır Nişabur’unda Tefsir Kaleme Alan İsimlerin Sayısındaki Değişim.....	44
Grafik 2: Kur’ân’da söz konusu olan 14 sentaktik mesele özelinde ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî’nin durumu.....	294
Grafik 3: İlk beş asır müfessirlerinin meânî inceliklerini tespit sayılarındaki değişim.....	339
Şekil 1: <i>el-Basîf</i> , <i>el-Vasîf</i> ve <i>el-Vecîz</i> ’in telif kronolojisi	99

GİRİŞ

1. Konu, Amaç ve Yöntem

Klasik dönem tefsir literatürü, çağdaş tefsir yazınına yansıdığından çok daha zengindir. Âdil Nüveyhid müfessir tabakâtına dair eserinde yaklaşık 2 bin âlimin biyografisine yer vermektedir. 5. (11.) asrın ilk yarısını takip eden bir asırlık süreçte sadece Endülüs'te tefsir ve Kur'ân ilimlerine dair 285 çalışma yapılmıştır.¹ Fakat bu zenginlik çağdaş çalışmalarda henüz açığa çıkarılabilmemiş değildir. Türkiye üniversitelerinde 2017 yılına kadar 3 bine yakın tefsir tezi tamamlanmıştır. Bunların üçte biri eser-müfessir merkezli çalışmalardır.² Bu veri, en azından önemli simaların tefsir anlayışlarının açığa çıkarılmış olması yönünde bir beklenti doğursa da vakıa bu beklentiye karşılamaktan uzaktır.

Tefsir tarihinde birer dönüm noktası olan Taberî (ö. 310/923) ile Zemahşerî (ö. 538/1144) arasındaki iki asırlık süreç hala karanlıktır. Klasik kaynaklar tarandığında bu iki asır boyunca bilhassa Nişabur'da güçlü bir tefsir geleneği olduğu gözlenmektedir. Bu minvalde Eş'arî-Şâfiî gelenekten İbn Habîb en-Nisâbü'rî (ö. 406/1016), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Sa'lebî (ö. 427/1035), Ebû Abdirrahmân el-Hîrî (ö. 430/1039'dan sonra), Rüknu'lislâm el-Cüveynî (ö. 438/1047) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'yi (ö. 478/1085), Mu'tezilî gelenekten Cüşemî'yi (ö. 494/1101), Kerrâmî gelenekten Abdülvehhâb el-Herevî (ö. 415/1025), Heysam b. Muhammed (ö. 467/1074) ve Sûrâbâdî'yi (ö. 494/1100), sûfî gelenekten Sülemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî'yi (ö. 465/1072) zikretmek yeterli olacaktır. Nişabur tefsirinin en önemli simalarından biri de dilci ve müfessir Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'dir.

İlk beş asır tefsir literatürünün iki kurucu ismi Taberî ve Sa'lebî'nin kesiştiği bir noktada duran Vâhidî geniş, orta ve küçük hacimli üç tefsir kaleme almıştır. Klasik tefsirlerde aldıkları atıflar ve yazma nüshalarının çokluğu bu eserlerin tefsir tarihinde oldukça etkili olduğunu göstermektedir. Ancak ilmî neşirleri de yapılan bu eserler tefsir

¹ Adday Hernández López, "Qur'anic Studies in al-Andalus: An Overview of the State of Research on qirâ'ât and tafsîr", *Journal of Qur'anic Studies* 19/3 (2017), 77.

² Yusuf Memük, "Tefsir-Müfessir Merkezli Hazırlanan Lisansüstü Tefsir Tezlerine Panoramik Bir Bakış", *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler: Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi -I-* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2018), 192.

araştırmacılarından hak ettiği ilgiyi görmezken tefsir tarihi ders kitaplarında neredeyse hiç zikredilmemektedirler. Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'yi Nişabur tefsiri ve daha genelde ilk beş asır tefsir literatürü çerçevesinde konu edinen bu tezde, Vâhidî'nin tefsirciliğinin ve tefsir literatüründeki yerinin farklı boyutlarıyla açığa çıkarılarak sözü edilen boşluğun doldurulması amaçlanmaktadır. Bu yapılırken, alışlagelen müfessir-eser merkezli çalışmalardan farklı olarak bir ekol ve dönem okuması da sunulmaktadır. Bu doğrultuda Vâhidî'nin tefsirciliği ilk beş asır tefsir faaliyetleri ve daha özelde Nişabur tefsirindeki gelişmelerle irtibat kurularak incelenecektir. Müfessirler üzerine yapılacak bu tür panoramik çalışmalar tefsir tarihine yönelik daha gerçekçi ve kuşatıcı bir tasavvur oluşmasına imkân sağlayacaktır.

İki bölümden oluşan tezin I. Bölüm'ünde Nişabur Tefsir Çevresi (NTÇ)³ ve onun bir temsilcisi olarak Vâhidî'nin entelektüel biyografisi ve tefsir kariyerine yoğunlaşılırken, II. Bölüm'de Vâhidî'nin tefsirciliği ve tefsir literatüründeki yeri ilk beş asır müfessirleriyle mukayeseli olarak açığa çıkarılacaktır.

I. Bölüm iki ana başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta Nişabur şehrinin tarihsel ve sosyo-kültürel durumu ortaya konduktan sonra diğer bölgelerle mukayeseli şekilde ilk beş asırda Nişabur'daki tefsir faaliyetlerine dair genel bir tablo sunulacaktır. Bölümün ikinci başlığı Vâhidî'nin entelektüel biyografisi ve tefsir kariyerine odaklanmaktadır. Burada Vâhidî'nin yaşadığı dönem, kimliği, tahsili, hocaları, uzmanlıkları, eserleri ve öğrencileri birincil kaynaklardan hareketle ortaya konacak, tefsire dair eserlerinin kronolojisi, telif gerekçeleri, kaynakları ve aralarındaki ilişkiler bütüncül bir okumaya tabi tutulacaktır.

Tezin omurgasını oluşturan II. Bölüm, Vâhidî'nin tefsirciliğinin ve tefsir literatüründeki yerinin açığa çıkarılmasını hedeflemektedir. Dört ana başlıktan oluşan bölümün ilk başlığı teoriye, diğer başlıklarıysa daha çok uygulamaya dönüktür. Vâhidî'nin tefsir tasavvurunun ana hatlarıyla ortaya konduğu birinci ana başlıkta Vâhidî'nin *tefsir-te'vîl* ve *muhkem-müteşâbih* ayrımlarına yaklaşımı, ideal bir tefsir için vaz ettiği temel ilkeler ve bu ilkeler doğrultusunda nasıl bir müfessir kimliği ön gördüğü

³ “Okul” yerine “çevre” tabirinin kullanım gerekçesi için “Nişabur'da Tefsir” başlığının girişine bakınız.

irdelenecektir. Bölümün bundan sonraki üç ana başlığında, Vâhidî'nin ideal bir tefsir için vaz ettiği ilkeleri tefsir pratiğine ne ölçüde ve hangi surette yansıttığı sorgulanarak onun ilk beş asır tefsir literatüründe nerede durduğu açığa çıkarılacaktır. Bu minvalde Vâhidî'nin tefsirciliği geleneksel tefsirin üç sacayağı olan rivayet, dil ve te'vîl sistemleri açısından ayrı ayrı incelenecektir.

“Vâhidî'nin Tefsirciliğinde Rivayet” başlığında, onun tefsir eserlerindeki rivayet malzemesi ve bunlara dönük sıhhat araştırması genel hatlarıyla ortaya konacak, ardından rivayetleri tefsir ameliyesinde nasıl konumlandığı sebep-i nüzûl, isrâiliyat ve kıraat konuları özelinde araştırılacaktır. “Vâhidî'de Nassın Dilsel Tahlili” başlığında, Vâhidî'nin lügat, sarf ve iştikâk disiplinlerinin ilgi alanına giren semantik müphemlikler, nahiv disiplininin alanına giren sentaktik müphemlikler ve meânî disiplininin alanına giren anlam incelikleri özelinde tefsir literatüründe nerede durduğu ayrı başlıklar altında incelenecektir. Bu başlıklarda Vâhidî'nin semantik, sentaktik ve pragmatik meselelere değinme sıklığı, bu bağlamlarda zikrettiği vecihlerin zenginliği, tercih, yorum ya da tenkit yönünde gerçekleştirdiği görüş beyanları ve analizlerinin derinliği araştırılacaktır. Son olarak, “Vâhidî'de Nassın Te'vîli” başlığında, onun tefsirciliğinin kelâm, fıkıh ve tasavvuf ilimleriyle etkileşim keyfiyeti ortaya konacaktır. Bu minvalde şu sorulara cevaplar aranacaktır: Vâhidî'nin yaşadığı dönemdeki kelâm, fıkıh ve tasavvufla ilgili ilmî ve toplumsal gelişmeler onun tefsirlerine yansımış mıdır? Vâhidî'nin kelâmî, fikhî ve tasavvufî meselelere değinme sıklığı ve bu konulardaki farkındalığı ne düzeydedir? Onun bu meselelerle ilgili sunduğu vecih zenginliği ve görüş beyanlarının oranı nedir? Vâhidî'nin mezhebî ön kabulleri onun tefsirciliğini ne ölçüde etkilemektedir?

Bir sonraki başlıkta belirtileceği üzere, Vâhidî'nin tefsirciliği üzerine çağdaş yazın büyük oranda tarihsel derinlik, analitik yaklaşım ve bütüncül bakıştan yoksundur. Bu tezde “nitel” ve “nicel” araştırma yöntemleri birlikte kullanılarak bu noktalardaki yöntemsel zaafıların aşılması hedeflenmektedir. Tez konusu temelde tefsir tarihiyle ilgili olduğu için temel araştırma nesnesi yazılı materyallerdir. Bundan ötürü ağırlıklı olarak veri toplama tekniklerinden “içerik analizi” tekniği kullanılacaktır. Vâhidî'nin entelektüel biyografisi, tefsir kariyeri ve tefsir anlayışı ortaya konulurken yazılı kaynaklardaki kavramlar ve veriler derinlemesine ve çok yönlü olarak incelenecek,

tezin bütünlüğünü sağlamak için başlıklar arasında çapraz atıflar yapılacaktır. Öte yandan, Vâhidî'nin tefsir literatüründeki yeri örneklem kümeleri üzerinden incelenirken, müfessirlerin zikrettikleri vecihler ve yaptıkları tercihlerin sayısı, Vâhidî'nin eserlerinde belirli terimlerin ve isimlerin zikredilme sayısı gibi hususlarda nicel veri toplama tekniklerine de başvurulacak, ayrıca açığa çıkan veriler çoğu yerde tablo ve grafiklerle görselleştirilecektir. İstatiksel verilerin arasındaki ilişkilerin neden-sonuç ilişkisi içerisinde açıklanmasında nitel araştırma yönteminden yardım alınacaktır. Nihayetinde elde edilen verilerden hareketle bazı tümellemelere varılacaktır.

Tezde nitel ve nicel içerik analizi sürekli olarak “karşılaştırmalı yöntem”le birlikte yürütülecektir. Her bir örneklemde Vâhidî'nin açıklamaları mutlaka ilk beş asırda öne çıkan müfessirlerle mukayeseli şekilde incelenecektir. Böylece bir yandan Vâhidî'nin tefsir literatüründeki yeri tarihî ilişki ağlarıyla birlikte açığa çıkarılırken öte yandan ilk beş asır tefsir literatürünün gelişim seyri eş zamanlı ve art zamanlı olarak ortaya konacaktır. Bu yapılırken her bir müfessirin ilgili örneklem özelindeki açıklaması tek tek tasvirî bir anlatımla aktarılacak yerine, Vâhidî'nin açıklamalarının merkeze alındığı, diğer müfessirlerin açıklamalarına ise Vâhidî'ninkiyle benzeşme ve ayrışma yönleri itibarıyla yer verildiği bir usul takip edilecektir. Karşılaştırmalı yönleme ikinci olarak Vâhidî'nin tefsirciliğini kendi bütünlüğü içerisinde ortaya koymak için başvurulacak ve her örneklemde onun üç tefsir eseri kronolojik sırayla mukayeseli olarak incelenecektir. Bu yapılırken Vâhidî'nin geniş hacimli tefsiri *el-Basîf* esas alınacak, *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*'de önemli bir farklılık söz konusu olduğunda buna işaret edilecektir. Böylece Vâhidî'nin eserleri arasındaki dönüşüm ve süreklilik ilişkileri de açığa çıkarılmış olacaktır.

Son olarak, tezle ilgili birkaç teknik hususa işaret edilebilir. Kaynak gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyon esas alınacaktır. Çalışma boyunca sık tekrar eden eser isimlerine çoğunlukla kısaltılarak atıfta bulunulacaktır. *Esbâbü nüzüli'l-Ḳur'ân'a Esbâb*, *et-Tehzîb fî't-tefsîr'e et-Tehzîb*, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân'a Câmi'u'l-beyân* gibi. Vâhidî'nin başlıkları konusunda kısmî belirsizlik bulunan üç tefsiriye *et-Basîf*, *el-Vasîf* ve *el-Vecîz* şeklinde anılacaktır. Sık tekrar eden şahıs isimlerinde tam künyelerinde öne çıkan kısımlar ya da meşhur oldukları adlar verilecek ve varsa lââm-ı tarîfler düşürülecektir. Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'ye Vâhidî, Ebü'l-

Fazl Ahmed b. Muhammed el-‘Arûdî’ye ‘Arûdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî’ye İbnü’l-Enbârî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî’ye İbn Ebî Hâtım gibi.

Tezde yabancı kökenli özel isimler, eser isimleri ve kavramların yazımında büyük oranda TDV İslâm Ansiklopedisi’nin imla kuralları esas alınacaktır. Transkripsiyon işaretleri sadece Arapça eser isimleri ve Türkçede yaygınlaşmamış kelimelerde kullanılacaktır. Yabancı dillerdeki kaynaklardan yapılan tercümelerde, kaynak metnin aslı önemli olduğunda hem aslı hem tercümesi verilecek, böyle olmadığı durumlarda sadece tercümesiyle iktifa edilecektir. Âyet mealleri konusunda da aynı usul takip edilecektir. Ayrıca mealler verilirken çoğunlukla inşai bir yöntem takip edilecektir.

2. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi

Tezde ikincil literatür ihmal edilmeksizin ağırlıklı olarak birincil kaynaklara başvurulacaktır. I. Bölüm’de Nişabur’un bir tefsir merkezi olarak ele alındığı ilk ana başlıkta, Nişabur tarihi üzerine yapılmış çağdaş çalışmalar ile klasik ve çağdaş bibliyografya kitapları kullanılacaktır. Vâhidî’nin entelektüel biyografisi ve tefsir kariyerinin incelendiği ikinci ana başlıkta, Vâhidî’nin kendi eserleri ve çağdaşlarının eserleri yanında, dilci olması hasebiyle dilcilerin ve edebiyatçıların hayatlarına dair kaleme alınmış eserler, müfessir olması hasebiyle müfessir tabakâtına dair eserler, Şâfiî olması hasebiyle Şâfiî tabakâtına dair eserler ile klasik ve çağdaş bibliyografik kaynaklar kullanılacaktır. Tezin II. Bölüm’ünde mukayeseli bir yöntem takip edileceği için her örnekleme kronolojik olarak şu müfessirlerin tefsirle ilgili eserlerine başvurulacaktır: Mukâtil b. Süleyman, Ferrâ, Ahfeş, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, Taberî, Mâtürîdî, Zeccâc, Nehhâs, Semerkandî, Sa‘lebî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Mâverdî, Cüşemî ve Zemahşerî.

Vâhidî söz konusu olduğunda, onun üç tefsiri *el-Basîf*, *el-Vasîf* ve *el-Vecîz* tez boyunca kullanılan ana kaynaklarken, yer yer onun *Esbâbü nüzûli’l-Ḳur’ân*’ına da başvurulacaktır. Vâhidî’nin en hacimli tefsiri *el-Basîf*’in farklı kişiler tarafından

lisansüstü tez olarak tahkik edilmiş 25 ciltlik Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye neşri (1430) esas alınacaktır. *el-Basîf*'in Darü'l-Musavviri'l-'Arabî (2013) ve Mektebetü'l-'Ubeykân (2018) tarafından yapılmış iki neşri daha bulunmakla birlikte bunların Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye neşrine dayandığı ve herhangi bir farklılık ihtiva etmediği anlaşılmaktadır. Bu neşir, Vâhidî'nin en önemli tefsirini araştırmacıların erişimine açması sebebiyle oldukça önemli olmakla birlikte, noktalama ve paragraflamadaki biçimsel düzensizlikler, yer yer ibarelerin zabtı ve harekelerindeki hatalar ve muhakkiklerin dipnotlarda tahkik ameliyesinin sınırlarını aşan ekleme-yorumları sebebiyle yeniden gözden geçirilmeye muhtaçtır.⁴ Vâhidî'nin orta hacimli tefsiri *el-Vasîf*'in ise mevcut tek neşri olan 4 ciltlik Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye baskısı (1994) esas alınacaktır.⁵ Bu neşir, takip edilen tahkik usulü ile biçim ve muhtevayla ilgili önemli noksanlıklar sebebiyle yeniden tahkik edilmeyi beklemektedir.⁶ Vâhidî'nin en küçük hacimli tefsiri *el-Vecîz*'in Mustafa es-Sekkâ (1955)⁷ ve Safvân Adnân Dâvûdî (1995) tarafından yapılmış iki neşri bulunmakta olup çalışmada Dâvûdî'nin iki ciltlik titiz tahkiki esas alınacaktır. Vâhidî'nin *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*'ının ise Seyyid Ahmed Sakr (1969), Mustafa Dîb el-Buğâ (1988), Seyyid el-Cümeylî (1990), 'Îsâm el-Humeydân (1991) ve Kemâl Besyûnî Zağlûl (1991) tarafından yapılmış neşirleri bulunmakla birlikte, daha geç tarihli olması ve öncekilerin kullanmadığı önemli bir yazma nüshayı da dikkate alması sebebiyle Mâhir Yâsîn el-Fahl (2005) neşri esas alınacaktır.

Tezde kullanılacak temel kaynakların ardından tez konusu hakkındaki çağdaş çalışmalara da değinmek yerinde olacaktır. Bu çalışmaları, (1) Nişabur'daki tefsir geleneği üzerine yapılan çalışmalar ve (2) doğrudan Vâhidî'nin tefsirciliğini konu edinen çalışmalar olarak iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

⁴ Ayrıca tahkikteki nüsha seçimiyle ilgili bir tenkit için bk. Walid A. Saleh - Shuaib Ally, "A Lacuna in the New Imâm University Edition of al-Basîf: A Critical Edition of Q 4:41-53 and a Review", *Journal of Abbasid Studies* 6/1 (2019), 3-4.

⁵ Muhammed Hasan ez-Züfeytî (Mısır, 1999) *el-Vasîf*'in Bakara Sûresi'nin sonuna kadarki kısmını tahkik etmişse de bu çalışma yarım kalmış görünmektedir.

⁶ Bu konuda bir tenkit yazısı için bk. Abdul'âtî eş-Şerkâvî, "https://tafsir.net/article/5126/tb-t-dar-al-ktb-al-lmyt-ltfsyr-al-wsyat-llwahdy-qra-at-nqdyh" (Erişim 23 Aralık 2022).

⁷ *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Vâhidî" maddesinde işaret edilen bu baskıya erişilememiştir.

(1) Tefsir tarihini coğrafyayı merkeze alarak okuyan bazı çalışmalar bulunmaktadır.⁸ Nişabur merkezli bir tefsir geleneğine işaret eden ilk çağdaş araştırmacı Claude Gilliot'dur.⁹ İbn Habîb en-Nîsâbûrî (ö. 406/1016), Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035), Ebû Abdîrrahmân el-Hîrî (ö. 430/1039'dan sonra), Ebû Osmân es-Sâbûnî (ö. 449/1057), Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) ve Ali b. Sehl en-Nîsâbûrî'yi (ö. 491/1098) bu geleneğe mensup müfessirler arasında zikreden Gilliot,¹⁰ aynı çalışmada fakat farklı bir başlık altında Ebü'l-Hasen el-Heysam b. Muhammed (ö. 467/1074) ve Ebû Bekr es-Sûrâbâdî (ö. 494/1100) üzerinden Nişabur'daki Kerrâmî geleneğe de işaret etmiştir.¹¹ Gilliot'un oldukça genel tasvirlerinin ardından "Nişabur Tefsir Okulu" (*Nishapûrî School of Tafsîr*) adlandırmasını çağdaş literatüre sokan isim Walid Saleh'tir. O, farklı çalışmalarında bilhassa İbn Habîb, Sa'lebî ve Vâhidî'yi Nişabur Tefsir Okulu'nun üç ismi olarak öne çıkarmaktadır.¹² Martin Nguyen makale düzeyindeki çalışmasında sekiz ismi daha Nişabur Tefsir Okulu'na dâhil ederek bu adlandırmanın kapsamını genişletmiş ve bunlardan İbn Habîb, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) tefsir çalışmalarına dair önemli bilgiler sunmuştur.¹³ Nişaburlu müfessirlerin sayısı bu üç ismin çalışmalarında zikredilenden çok daha fazla olup bunlara bu çalışmanın "Nişabur'da Tefsir" başlığında değinilecektir.

⁸ Mustafâ el-Meşînî'nin *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs* (Müessesetü'r-risâle, 1986), Adday Hernández López'in "Qur'anic Studies in al-Andalus: An Overview of the State of Research on Qirâ'ât and Tafsîr" (*Journal of Qur'anic Studies*, 19/3 [2017], 74–102), Muhammed Tarhûnî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi ġarbi Efrîkiyâ* (Dârü İbni'l-Cevzî, 1426), Ahmed el-'Umrânî'nin *Mevsû'atü medreseti Mekke fi't-tefsîr* (Dârü's-selâm, 2010) ve Abdülmün'im Sâlih'in *Medârisü tefsîri'l-Ķur'ânî'l-Kerîm fi'l-'Irâq mine'l-ġarnî'l-evvel ħatte'l-ġarnî'r-râbi' el-hicriyyeyn* (Dârü's-selâm, 2019) başlıklı çalışmaları bu minvalde zikredilebilir.

⁹ Gilliot'nun bu bağlamda açtığı başlık şu şekildedir: "The School of Khurasan, Especially in Nishapur".

¹⁰ Claude Gilliot, "Qur'anic Exegesis", *History of Civilizations of Central Asia: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century* (Vol. 4 / Part 2), ed. C. Edmund Bosworth (Paris: UNESCO Publishing, 2000), 107-109.

¹¹ Gilliot, "History of Civilizations of Central Asia", 111.

¹² Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî* (d. 427/1035) (Netherlands: Brill, 2004), 28; Walid A. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", *Journal of the American Oriental Society* 126/2 (2006), 225-226; Walid A. Saleh, "Exegesis viii. Nishapuri School of Quranic Exegesis", *Encyclopædia Iranica*, 2000.

¹³ Martin Nguyen, "Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Habîb, Ibn Fûrak, and 'Abd al-Qâhir al-Bağdâdî", *Journal of Qur'anic Studies* 20/2 (2018), 47-73.

Nişabur Tefsir Okulu¹⁴ adlandırmasını merkeze alan çalışmaların yanında, Nişaburlu müfessirler hakkında müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Walid Saleh'in Sa'lebî üzerine,¹⁵ Süleyman Ateş ve Azad Aziz Braim'in Sülemî üzerine,¹⁶ Cevdet Mehdî'nin¹⁷ Vâhidî üzerine, Martin Nguyen'in Kuşeyrî üzerine¹⁸ çalışmaları ile Josef van Ess, Aron Zysow ve Travis Zadeh'in Nişaburlu Kerrâmî müfessirler üzerine çalışmaları¹⁹ bu minvalde zikredilebilir.

(2) Vâhidî'nin tefsirciliğine dair çağdaş çalışmalara gelindiğinde, bu konuda nicelik açısından oldukça zengin bir literatür oluşmuştur. Aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere, 19. yüzyılın son çeyreğinde başlayan Vâhidî'nin tefsirciliğine yönelik akademik ilgi, Vâhidî'nin tefsirle ilgili eserlerinin neşredilmesini müteakip 20. yüzyılın başlarından itibaren artarak devam etmiştir:

Tablo 1: Vâhidî'nin tefsirciliğini konu edinen çalışmaların türe ve yıllara göre dağılımı (Nisan 2023 itibarıyla)

	Tez	Makale	Kitap	Ansiklopedi Maddesi
1978			1	
1981		1		
1985		2		
1988	1			
1995		1		
2000	2			1
2004	2			
2005	1	1		

¹⁴ Bu tezde “okul” yerine “çevre” tabiri tercih edilecektir. Gerekçesi için “Nişabur’da Tefsir” başlığının girişine bakınız.

¹⁵ *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition: The Qur’ân Commentary of al-Tha’labî (d. 427/1035)* (Netherlands: Brill, 2004).

¹⁶ Ateş, Süleyman. *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969). Braim, Azad Aziz. *Menhecû’s-Sülemî fî tefsîrihi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹⁷ *el-Vâhidî ve menhecühû fî t-efsîr* (b.y.: Cumhûriyyetü Mısır el-‘arabiyye / Vizâretü’l-evkâf, 1978).

¹⁸ *Sufî Master and Qur’an Scholar Abû’l-Qâsim al-Qushayrî and the Laqā’if al-Ishârât* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

¹⁹ Bk. Nguyen, “Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur’anic Works by Ibn Hâbib, Ibn Fûrak, and ‘Abd al-Qâhir al-Baghdâdî”, 48.

2006	1	1		
2008	2			
2009		1		
2012		2		1
2013	2	3		
2014	1	1		
2015	3	3		
2016	1	1		
2017	3	3		
2018	3	3		
2019	2	5		
2021	2	5		
2022	2	7		
2023 (Nisan'a kadar)		2		
TOPLAM	29	43	1	2

Vâhidî'yi bir müfessir olarak konu edinen toplam 75 akademik çalışmanın büyük kısmı lisansüstü tez (29) ve makaleden (43) müteşekkilen, 2'si ansiklopedi maddesi ve 1'i kitap düzeyindedir. Bu çalışmaları; (a) Vâhidî'nin tefsirciliğini çok boyutlu olarak ele alan çalışmalar, (b) farklı konular özelinde inceleyen çalışmalar, (c) tefsire dair eserlerini müstakil olarak inceleyen çalışmalar, (d) nispeti tartışmalı olan eserleriyle ilgili çalışmalar ve (e) diğerleri şeklinde tasnif etmek mümkündür.

(a) Vâhidî'nin tefsirciliğini çok boyutlu olarak inceleyen araştırmacılardan en önemli iki isim, Cevdet Muhammed Mehdî ve Walid Saleh'tir. Aynı zamanda Vâhidî üzerine en erken tarihli çağdaş çalışma olma özelliğini taşıyan Mehdî'nin *el-Vâhidî ve menhecühû fî't-tefsîr* (1978) başlıklı eseri hala bu konuda yapılmış en detaylı araştırmadır. Mehdî, Vâhidî'nin hayatı, eserleri ve tefsirdeki kaynaklarına yer verdikten sonra onun tefsirciliğini lügat, nahiv, şiir, belâgat, kıraat, rivayet, isrâiliyat, fıkıh, kelâm ve ulûmü'l-Kur'ân gibi farklı açılardan incelemiş ve Vâhidî'nin tefsir literatüründeki yeri ve sonrasına etkisini konu edinen bir sonuca yer vermiştir. Mehdî'nin çalışması Vâhidî'nin tefsirciliğine dair genel bir tasavvur sunması açısından önemli bir boşluğu doldurmakla birlikte, tarihsel ve kavramsal derinlikten uzak tasvirî bir anlatıma sahip

olduğu için Vâhidî'nin tefsir literatüründeki yerini tespit etme noktasında oldukça yüzeysel kalmaktadır. Ayrıca Mehdî'nin, araştırması esnasında Vâhidî'nin en hacimli tefsiri *el-Basîf*'in henüz neşredilmemiş olması sebebiyle yazma nüshalarla yetinmek durumunda kalması daha isabetli tespitler yapmasına engel olmuş görünmektedir.

Saleh, Vâhidî'nin *el-Basîf*'inin mukaddimesi ile mevcut neşrinde yer almayan eksik bir parçasını edisyon-kritik şeklinde yayınladığı iki makalesinin²⁰ yanı sıra Vâhidî'yi Nişabur Tefsir Okulu'nun son ismi olarak konumlandığı bir makale²¹ kaleme almıştır. Saleh bu makalede, Vâhidî'nin biyografisini verdikten sonra onun eserlerini kronolojik bir okumaya tabi tutmuş ve bir örnek üzerinden yorum anlayışına kısaca değinmiştir. Saleh'in çalışması analitik ve bütüncül bir bakış açısı sunması itibarıyla önemli olmakla birlikte, makale hacminin sınırlılıkları ölçüsünde yüzeyseldir. Bu sebeple çalışmada Vâhidî'nin hayatı ve tefsirciliğiyle ilgili birçok veri dikkate alınmamış ve bilhassa Vâhidî'nin tefsirciliğiyle ilgili bazı spekülatif yorumlar ve tümellemeler müdellel hale getirilmemiştir.²²

Mehdî ve Saleh'in ardından Osman Kara²³ ve Hadiye Ünsal²⁴ Vâhidî'nin hayatı ve tefsirciliğini genel bir bakış açısıyla ele alan makale düzeyinde iki çalışma yapmışlardır. Ayrıca Vâhidî'nin eserlerinin neşirlerinin başlarındaki dirâse kısımları²⁵ ile Encyclopaedia of Islam (II. edisyon)²⁶ ve TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki²⁷ “Vâhidî” maddeleri de Vâhidî'nin hayatı ve tefsirciliğine dair genel bir bakış açısı sunmaktadır. Fakat zikredilen iki makale, neşir dirâseleri ve iki ansiklopedi maddesi oldukça

²⁰ Walid A. Saleh, “The Introduction to Wâhidî's al-Basîf: An Edition, Translation and Commentary”, *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis*, ed. Karen Bauer (New York: Oxford University Press, 2013), 67-100; Saleh - Ally, “A Lacuna in the New Imâm University Edition of al-Basîf: A Critical Edition of Q 4:41-53 and a Review”.

²¹ Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî”.

²² Bunların başında -bu çalışmanın “Dönüşüm ya da Süreklilik” başlığında işaret edileceği üzere- Vâhidî'nin tefsir anlayışında bir dönüşüm olup olmadığı meselesi gelmektedir.

²³ Osman Kara, “Vahidî ve Tefsîrindeki Metodu”, *GÜİFD* 2/3 (Temmuz 2013), 296-316.

²⁴ Hadiye Ünsal, “Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri”, *ÇÜİFD* 13/1 (2013), 135-164.

²⁵ *el-Basîf*'in tek neşrinin (1430) dirâse kısmı, *el-Vasîf*'in DKİ neşrinin (1415/1994) dirâse kısmı, *el-Vecîz*'in Dâvûdî neşrinin (1415/1995) dirâse kısmı ile *Esbâb-ı Nüzûlî'l-Kur'ân*'ın Sakr (1389/1969) ve Fahl (1426/2005) neşirlerinin dirâse kısımları bu bağlamda zikredilebilir.

²⁶ Rudolph Sellheim, “al-Wâhidî” (2000), 11/48.

²⁷ Abdurrahman Çetin, “Vâhidî” (2012), 42/438-439.

yüzeysel olup Mehdî ve Saleh'in açığa çıkardığı veriler ve tespitlere kayda değer eklemelerde bulunmamışlardır.

(b) Vâhidî üzerine çağdaş literatürdeki en büyük pay, onun tefsirciliğini farklı konular özelinde inceleyen çalışmalara aittir. Bu çalışmaların büyük çoğunluğu Vâhidî'nin tefsirciliğinin dilbilimsel ve edebî boyutuna odaklanmaktadır.²⁸ Bunu

28

- a. Cevdet Muhammed el-Mehdî, "Mekânetü'l-'ulûmî'l-lügaviyye fi tefsîri'l-Vâhidî", *Mecelletü'l-Ezher* 53/3 (1981), 581-591.
- b. Hilâl Mustafâ Abdülhalîm, *el-Ğadâyâ eş-şarfiyye fi tefsîri'l-Basîti li'l-Vâhidî en-Nisâbü'rî min Fâtihati'l-Kitâb ilâ sûrati'l-Enfâl: Dirâse vaşfiyye tahlîliyye* (Câmiatü Ayn Şems, Yüksek Lisans Tezi, t.y.)
- c. Ahmed H. el-'Arûsî, *Ğadâyâ'l-lüga ve'n-naḥv fi tefsîri'l-Vâhidî el-mevsûm bi'l-Vasîti: Dirâse tahlîliyye* (Câmiatü San'â, Yüksek Lisans Tezi, 2004).
- d. Abdurrahmân el-Bârikî, *en-Naḥvu fi'l-Vasîti li'l-Vâhidî* (Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2005).
- e. Abdullâh Halîfe, *el-Ğadâyâ'n-naḥviyye fi sûretey el-Bakara ve Âli 'İmrân min tefsîri'l-Basîti li'l-Vâhidî en-Nisâbü'rî: Dirâse vaşfiyye tahlîliyye* (Câmiatü Ayn Şems, Yüksek Lisans Tezi, 2013).
- f. Tâhir İbrâhîm Ahmed, *el-Ğadâyâ en-naḥviyye ve's-şarfiyye fi tefsîri'l-Vasîti li'l-Vâhidî en-Nisâbü'rî: Dirâse naḥviyye - şarfiyye* (Câmiatü Ümmü Durmân el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2014).
- g. Sâlih el-Ferrâc, *el-Vâhidî en-naḥvî min ḥilâli kitâbihî el-Basîti* (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1436/2015).
- h. Claude Gilliot, "The Use of Lexicography in the Great Qur'ânic Commentary of al-Wâhidî (d. 468/1076)", *The Meaning of the Word: Lexicology and Qur'anic Exegesis*, ed. S.R. Burge, (Oxford: Oxford University Press, 2015), 119-156.
- i. Abdullâh Halîfe, "Ḥurûfu'l-me'ânî min sûretey el-Bakara ve Âli 'İmrân min tefsîri'l-Basîti li'l-Vâhidî en-Nisâbü'rî", *Havliyyâtü âdâb Ayn Şems* 43 (2015), 193-214.
- j. Ahmed Fethullâh Neccî, *el-'Alâka beyne'l-me'nâ ve'l-ma'nâ 'inde Mekki b. Ebî Tâlib el-Ğaysî ve'l-Vâhidî* (Câmiatü'l-Kâhire, Doktora Tezi, 2016).
- k. Ali b. Cüreyd el-'Anzî, "el-Muḥaddem ve'l-muaḥḥar fi'l-Ğur'ânî'l-Kerîm min ḥilâli tefsîri'l-Basîti li'l-Vâhidî", *Mecelletü'l-buhûsi'l-islâmiyye* 111 (1438), 165-232.
- l. Seyyid Abdurabbih Receb, "el-'Âm fi kitâbi'l-Basîti li'l-Vâhidî", *el-Mecelletü'l-ilmiyye li-külliyeti'l-dirâsâti'l-islâmiyye ve'l-arabiyye li'l-benîn* 5/4 (2017), 2208-2248.
- m. Ahmet Tekin, *Vâhidî'nin el-Basîti Adlı Tefsirinin Dil ve Gramer Açısından İncelenmesi* (Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017).
- n. Ahmet Tekin, "Arap Dilinde Mu'arreb ve Furûk İkilisi: Vâhidî'nin el-Basîti Adlı Tefsiri Bağlamında", *BÜİFD* 1/2 (2017), 41-54.
- o. Ya'mûr Mehdî Muhammed, *el-İştikâkü'd-delâli fi't-Tefsîri'l-vecîz li'l-Vâhidî: Dirâse tahlîliyye* (Câmiatü Tantâ, Yüksek Lisans Tezi, 1439/2018).
- p. Recâ et-Tikrîti ve Hâmid Huneyhin, "el-Ğarînetü'l-ḥâliyyetü'd-dâhiletü ve eşerühâ fi tevcihi'l-ma'nâ fi tefsîri'l-Basîti li'l-Vâhidî (ö. h. 468)", *Mecelletü külliyyeti't-terbiyyeti'l-esâsiyye li'l-'ulûmî't-terbeviyye ve'l-insâniyye*, 39 (2018), 1715-1729.
- q. Neclâ eş-Şehrânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye fi't-Tefsîri'l-basîti li'l-Vâhidî* (Câmiatü'l-Melik Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1440/2018).
- r. Sâlim Bâcirî, "Müveccihâtü't-te'vîli'n-naḥvî fi tefsîri'l-Ğur'ânî'l-Kerîm: Kitâbü'l-Basîti li'l-Vâhidî nemûzecen", *Mecelletü'l-âdâb* 11 (2019), 243-268.
- s. Abdullâh en-Nemerî, "Ârâü'l-Ferrâ fi't-Tefsîri'l-basîti ve mevki'ü'l-Vâhidî minhâ: Babu ḥurûfi'l-me'ânî nemûzecen", *Mecelletü'l-Endelüs* 4/15 (2019), 313-353.

sırasıyla, Vâhidî'nin tefsirciliğinin esbâb-ı nüzûl,²⁹ kıraat³⁰ ve kelâm³¹ cihetlerinden incelendiği çalışmalar, onun tercihleri,³² *el-Basîṭ*'indeki icmâ olgusu³³ ve *tefsîr-mânâ*

-
- t. Fethî Hattâb, “Tevzîfî'l-Vâhidî li'ş-şâhidî'n-naḥvî fi tevcîhi ba'di me'ânî hurûfî'l-cer ve'l-hurûfî'l-mühmele fi tefsîrihi'l-Basîṭ”, *Mecelletü'l-'ulûmi'l-insânîyye ve't-taṭbîkîyye* 8 (2019), 276-296.
- u. Nureddîn Muhammed es-Seyyid, *Eşerü ârâi Sîbeveyh en-naḥviyye fi'l-mesâili'l-fıkhiyye ve'l-'akadiyye fi't-Tefsîri'l-basîṭ li'l-imâm el-Vâhidî* (Câmiatü'l-Miniyâ, Doktora Tezi, 1442/2021).
- v. Hâmid Huneyhin, “et-Teṭavvuru'd-delâlî ve eşerühü fi tevcîhi'l-ma'nâ fi't-Tefsîri'l-basîṭ li'l-Vâhidî en-Nisâbüri”, *Mecelletü âdâbi zî kâr* 36 (2021), 316-345.
- w. Mahmûd İbrâhîm Faysal, “el-Mebâhişü's-şavtiyye fi tefsîri'l-Vâhidî”, *Mecelletü Câmiati Tikrît li'l-'ulûmi'l-insânîyye* 29/1 (2022), 296-309.
- x. Hasan b. Sâbit el-Hâzimî, “el-Mübhemâtü'z-zamâniyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm 'inde'l-Vâhidî min hilâli tefsîri el-Basîṭ min sûreti'l-Fâtîḥa ilâ nihâyeti sûreti Hûd: Dirâse nazariyye taṭbîkîyye”, *Mecelletü'l-kalem* 35 (2023), 1-26.
- y. Mustafâ İ. Halîl ve Adnân A. Cum'a, “el-Mâ'nâ en-naḥvî fi'l-hazf fi Kitâbi el-Vasîṭ fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd li'l-Vâhidî”, *Mecelletü'd-dirâsâti'l-müstedâme* 5/1 (2023), 1264-1282.
- 29
- a. Refîka 'Amirî, *Dirâse ictimâ'îyye fi 'ilmi esbâbi'n-nüzûl: el-Vâhidî enmûzecen* (Câmiatü'z-zeytûne, Yüksek Lisans Tezi, 2004).
- b. Ahmed el-Fâlih, *Eşeru 'ilmi esbâbi'n-nüzûl 'inde'l-Vâhidî fi tefsîrihi'l-Basîṭ min evveli'l-Fâtîḥa ilâ nihâyeti sûreti'l-Mâide* (Câmiatü'l-Melik Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1429/2008).
- c. Yâsir Atrîyye es-Sa'îdî, “Mine'l-Vâhidî ile'l-Ferâhî: Dirâse fi mefhûmi esbâbi'n-nüzûl”, *Mecelletü'd-dirâsâti'ş-şarkîyye* 54 (2015), 59-100.
- d. Hanân Tahîr, *Esbâbü'n-nüzûl beyne'l-müfessirîn ve'l-muḥaddişîn: Dirâse muḥârine beyne'l-imâmeyn el-Vâhidî fi kitâbihî Esbâbi'n-nüzûl ve'l-Hâfîz İbn Hacer fi kitâbihî el-'Ucâb fi beyânî'l-esbâb* (Câmiatü Ümmü Durmân el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015).
- e. Muhammed Said İbrâhîm, *Esbâbü'n-nüzûl 'inde'l-Vâhidî ve's-Süyûfî: Dirâse müvâzine* (Câmiatü'l-İskenderiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2017).
- f. Hâşim ed-Derrâcî, “el-Es'iletü'l-müvecccehe ile'r-Resûl (s.a.v.) el-vâride fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Dirâse fi rivâyâtî kitâbi Esbâbi'n-nüzûl li'l-Vâhidî enmûzecen”, *Mecelletü Lark li'l-felsefe ve'l-lisâniyyât ve'l-'ulûmi'l-ictimâ'îyye* 31 (2018), 235-260.
- g. Meşâ'il el-Hıkbânî, “Menhecü'l-Vâhidî fi esbâbi'n-nüzûl fi kitâbihî el-Vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz”, *Mecelletü'l-âdâb* 19 (2021), 7-41.
- h. Suâd el-Feyfî, “Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ânî'l-Kerîm el-müte'allikatü bi'n-nisâ' fi kitâbi Esbâbi'n-nüzûli'l-Kur'ân li Ebi'l-Ḥasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî”, *Mecelletü külliyyeti'ş-şerî'a ve'l-kânûn bitefehna'l-eşrâf* 23/7 (2021), 2654-2682.
- i. Sekh Ali Nur, *Mukâtil b. Süleyman ve Vâhidî'nin Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Mukayesesi* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).
- 30
- a. Ahmed Abdurrahmân el-Mellâd, *Menhecü'l-İmâm el-Vâhidî fi arḍi'l-kırâât ve tevcîhihâ fi tefsîrihî el-Basîṭ* (el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015).
- b. İsrâ İbrâhîm Kâmil, “Eşerü'l-kırââtî'l-Kur'âniyye fi izâleti'l-işkâl 'inde'l-imâm el-Vâhidî fi tefsîrihi'l-Vasîṭ fi'l-Kur'ânî'l-Mecîd”, *Mecelletü külliyyeti't-terbiye li'l-benât – Câmiatü Bağdâd* 30/4 (2019), 28-46.
- c. İlâf Hayrullah Ahmed, “Eşerü's-siyâk fi tevcîhi'l-kırâât ve ihtiyârihâ 'inde'l-imâm el-Vâhidî raḥimehullâhu te'âlâ fi tefsîrihi'l-Basîṭ: Sûretü'l-Bakara enmûzecen”, *Mecelletü Câmiati'l-Enbâr li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 12/50 (2021), 1-24.
- d. Emine Aslan, *Vâhidî'nin el-Vasîṭ Adli Tefsirinde Ferşu'l-Hurûf Açıklamalarının Tespit ve Değerlendirmesi* (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2022).
- e. Fâtîma en-Na'imî, “Menhecü'l-imâmeyn eş-Şa'lebî ve'l-Vâhidî fi tevcîhi'l-kırââtî'l-kur'âniyye el-mütevâtira fi tefsîri cüz'i 'amme: Dirâse-muḥârene”, *Mecelletü vahdeti'l-ümme* 9/18 (2022), 100-139.

ayrımının incelendiği³⁴ çalışmalar takip etmektedir. Dilci-müfessir kimliği sebebiyle çağdaş araştırmalarda Vâhidî'nin tefsirindeki dilbilimsel boyuta yoğunlaştırıldığı görülürken, onun tefsirciliğinin belâgat, şiir, fıkıh, kelâm ve ulûmü'l-Kur'ân'ın alt disiplinleri özelinde incelendiği çalışmaların sayısı sınırlı kalmıştır.

Yukarıdaki çalışmalar dışında, (c) Vâhidî'nin tefsire dair eserleri müstakil olarak farklı açılardan incelemeye konu edilmiş,³⁵ (d) ayrıca ona nispeti tartışmalı olan bazı

31

Mehâ Abdurrahmân Netû, *el-Vâhidî ve menhecühû fi'l-'ağide: Arz ve bahş* (Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1428/2006).

32

- a. Tâhîr Ahmed en-Nezâr, *İhtiyârâtü'l-imâm el-Vâhidî fi't-tefsîr min hilâli kitâbihî el-Vecîz: Cem'u ve dirâsetü'l-eczâi's-sitte'l-ağîra mine'l-Kur'ân* (Câmiatü Ümmü Durmân el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2000).
- b. Emîra Bedevî el-Fâdıl, *İhtiyârâtü'l-imâm el-Vâhidî fi't-tefsîr min hilâli kitâbihî el-Vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (Câmiatü Ümmü Durmân el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2008).
- c. Zekeriyâ Ahmed, *İhtiyârâtü'l-imâm el-Vâhidî fi't-tefsîr min hilâli kitâbihî el-Vecîz: Cem' ve dirâse mine'l-cüz' 16-18* (Câmiatü Ümmü Durmân el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2013).
- d. Emîr Muhyiddîn Deşîşe, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye li'l-imâm el-Vâhidî fi'l-'ibâdât min hilâli tefsîrihî el-Basîf* (Câmiatü Kefrüşşeyh, Yüksek Lisans Tezi, 1438/2017).
- e. Târik ed-Düveyk, "Nemâzic min istidrâkâtü'l-Vâhidî 'ale't-Taberî fi't-tefsîr", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye* 30/2 (2022), 596-626.
- f. Vâil Câbir, "et-Tercîh bi şıygati'l-evleviyye 'inde'l-imâm el-Vâhidî fi tefsîrihî'l-Vasîf: Dirâseten ve tetbîkan", *Mecelletü'l-'ulûmi'l-islâmiyye ed-düveliyye* 6/özel sayı (2022), 44-65.
- g. Vâil Câbir, "Mesâlikü't-tercîh 'inde'l-imâm el-Vâhidî fi tefsîrihî'l-Vasîf", *Mecelletü külliyyeti'l-'ulûmi'l-islâmiyye* 17/25 (2022), 67-98.
- h. Dâvûd Ahmed el-Cenâbî ve Muhammed Mahmûd Muhammed, "İhtiyârâtü'l-imâm el-Vâhidî fi tefsîrihî'l-Basîf: Mes'eletü er-rahn", *Mecelletü Câmiati Tikrit li'l-'ulûmi'l-insâniyye* 29/4 (2022), 85-99.
- i. Dâvûd Ahmed el-Cenâbî ve Muhammed Mahmûd Muhammed, "İhtiyârâtü'l-imâm el-Vâhidî fi tefsîrihî'l-Basîf: Mes'eletü'l-cem' beyne'l-celd ve'r-recm ve el-celd ve't-tağrîb fi haddî'z-zinâ", *Islamic Sciences Journal – University of Tikrit* 13/1 (2022), 177-196.

33

İkbâl b. Abdurrahmân İbdâh, "İcmâ'âtü'l-Vâhidî elletî lem teşbut: Dirâse tatbîkiyye li-tefsîri'l-Basîf", *Mecelletü külliyyeti's-şerî'a ve'd-dirâsâtü'l-islâmiyye - Câmi'atü Kaçar* 35/1 (2017), 1/48.

34

Büşrâ Abdurrahmân, *el-Fark beyne't-tefsîr ve'l-ma'nâ 'inde'l-Vâhidî fi kitâbihî'l-Basîf: Cem'an ve dirâseten* (Câmiatü'l-Melik Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1440).

35

- a. Bahâuddîn Abdurrahmân, "el-Basîf fi't-tefsîr li'l-Vâhidî", *el-Mahtûtât* (1985) 508-513.
- b. Mustafa Altundağ, *Müfessir el-Vâhidî ve "Fadâilu's-Suver" Adlı Kitabı* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988).
- c. Heyâ Sâmir, "Kırâe fi Esbâbi'n-nüzûl li'l-Vâhidî", *Havliyyâtü külliyyeti's-şerî'a ve'l-kânûn ve'd-dirâsâtü'l-islâmiyye* 13 (1416/1995), 51-93.
- d. Ömer Rıdvân, "el-Vâhidî ve menhecühû fi tefsîrihî'l-Basîf", *Mecelletü mecma'* 2 (2012), 8-58.
- e. Cebbâr A. Suûd, "Menhecü'l-Vâhidî fi tefsîrihî'l-Vasîf", *Mecelletü Diyâlâ* 63 (2014), 316-344.
- f. Memdûh Nasruddîn, "el-İmâmü'l-Vâhidî ve kitâbühü Esbâbü'n-nüzûl", *Mecelletü menâri'l-İslâm* 44/520 (2018), 41-43.

eserlerle ilgili dört makale kaleme alınmıştır.³⁶ (e) Öte yandan, Sülemî'yle ilgili olarak Vâhidî'ye nispet edilen tekfir içerikli ifade müstakil bir çalışmada incelenmiştir.³⁷

Vâhidî'nin tefsirciliği üzerine oluşan literatür gelişmeye devam etmektedir. İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu Veritabanı*'na göre, sadece Türkiye'de Nisan 2023 itibarıyla 5 adet doktora,³⁸ 1 adet yüksek lisans³⁹ tezi yürütülmekte olup bunlar henüz tamamlanmamıştır.

Görüldüğü gibi, Vâhidî'nin tefsirciliği üzerine çağdaş literatür nicelik açısından zengin denebilecek düzeydedir. Fakat bu zenginleşmeye aynı ölçüde niteliksel bir olgunluğun eşlik ettiği söylenemez. Daha genelde çağdaş tefsir yazınında olduğu gibi

-
- g. İsa Hubup, *Vâhidî'nin "el-Veciz" İsimli Eserinin İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
 - h. Semra Emanet, *Vâhidî'nin el-Vecîz'i ile Celâleyn Tefsirinin Mukayesesi* (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Semra Emanet, "Vâhidî'nin el-Vecîz Tefsiri ile Celâleyn Tefsirlerinin Ulûmü'l Kur'ân Açısından Karşılaştırılması", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 193-212.
 - i. Nâsir el-Menî', "Menhecû'l-Vâhidî fi tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân fi kitâbihi et-Tefsîrû'l-basît: Dirâse tatbîkiyye 'alâ sûretey er-Ra'd ve İbrâhîm", *Mecelletü'd-dirâsâti'l-arabiyye* 44/5 (2021), 2165-2201.
 - j. İsmail Lezgi, *Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî'nin Hayatı ve "el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitab'il-'Azîz" İsimli Tefsirinin Metodu* (Düzce Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

36

- a. Muhammed ed-Dâlî, "el-Vasîf fi'l-emsâl (el-mensûb) li'l-Vâhidî: Tahkîku nisbetihî ve nazârât fihî", *Mecelletü ma'hedi'l-mahtûtâtî'l-arabiyye* 29/2 (1985), 781-799.
- b. Âdil Füreycât, "Hâze'l-mahtût hüve: ed-Da'avât ve'l-fuşûl li'l-Vâhidî ve leyse Tuhfetü'z-zürefâ ve fâkihetü'l-lüfêfâ li's-Se'âlibî", *et-Türâsü'l-arabî* 24/97 (2005), 84-103.
- c. Celîl İ. el-Atıyye, "el-Vasîf fi'l-emsâl ve Nüzhetü'l-enfûs li-'Alî b. Ahmed el-Vâhidî ve leyse li-Muhammed b. Ali el-'Irâkî", *el-Arab* 45/3-4 (2009), 198-206.
- d. Abdullâh b. Muhammed es-Südeys, "Nazârât fi tahkîki Kitâbi'l-Î'râb fi 'ilmi'l-i'râb li'l-imâm el-Vâhidî", *Mecelletü'd-dirâsâti'l-lügaviyye* 14/4 (1433/2012), 218-223.

37

Yunus Emre Gördük, "Vâhidî'nin Sülemî'ye Ait Hakâikü't-Tefsîr'le İlgili Tekfir İçeren Meşhur Sözü Üzerine Bir Değerlendirme", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (2022), 329-355.

38

- a. Sebahattin Erdoğan, *Vâhidî'nin Kıraat Anlayışı ve et-Tefsîru'l Basît Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu* (Atatürk Üniversitesi).
- b. Enes Veli, *Vâhidî'nin Kur'ân Yorumu - el-Basît Örneği* (Marmara Üniversitesi).
- c. Büşra Akdemir, *Vâhidî'nin el-Basît Adlı Eserinin Dilbilimsel Açidan Değerlendirilmesi* (Marmara Üniversitesi).
- d. Muhammed Ömer Türkoğlu, *Tefsirde İhtisar Geleneği Bağlamında Vâhidî (468/1076) ve Tefsir Metodu* (Yalova Üniversitesi).
- e. Eren Gürbüz, *Bağlam Merkezli Tefsir Metodu: el-Vâhidî Örneği* (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi).

39

Selçuk Kurt, *Ebü'l Hasen el-Vâhidî'nin el-Vasîf Adlı Tefsiri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara Üniversitesi).

Vâhidî'nin tefsirciliği üzerine yapılan çalışmalar da içeriksel ve yöntemsel birçok eksiklikle maluldür.⁴⁰

Vâhidî üzerine yapılan çalışmalardaki en temel problem, yatay ve dikey düzlemde iki tür derinlikten yoksunluktur. Yatay düzlemde, herhangi bir konu özelinde yapılan incelemelerde dikkate alınan kavramlar veya örnekler Vâhidî'nin selefi, çağdaşı ya da halefi diğer müfessirlerle mukayeseli bir incelemeye tabi tutulmamaktadır. Art zamanlı incelemedeki bu ihmalin bir neticesi olarak tarihsel derinlik sağlanamamakta ve Vâhidî'nin tefsir literatüründeki konumunun açığa çıkarılmasından ziyade çoğunlukla bir referans noktası olmaksızın önemi vurgulanmaktadır. Dikey düzleme gelindiğindeyse, çalışmalarda Vâhidî'nin tefsire dair eserlerinin tamamı değil genellikle bir tanesi dikkate alınmaktadır. Böyle olunca, Vâhidî'nin tefsire dair eserleri arasındaki süreklilik-dönüşüm ilişkisi ortaya konulamamakta ve bütüncül bir Vâhidî okuması sunulmamaktadır.

Vâhidî üzerine çağdaş literatürdeki ikinci önemli problem analitik çözümlemeler yerine tasvirî bir anlatımın takip edilmesidir. Bu noktadaki eksiklik iki yönlüdür. Bunlardan ilki kendini tümevarım esnasında göstermektedir. Çalışmaların çoğunda belirli konu başlıklarıyla ilgili Vâhidî'nin tefsirlerinden seçme örnekler derlenip sıralanmaktadır. Ancak bu örneklerin sayısı çoğu zaman tümellemeye yapmak için yeterli olmayıp bazen de vakıayı yansıtmamaktadır. İkinci eksiklik kendini tümdengelim aşamasında göstermektedir. Çalışmaların çoğunda Vâhidî'nin tefsir anlayışının nazarî boyutu kavramsal ve tarihsel bir derinliğe sahip şekilde ortaya konabilmiş değildir. Onun eserlerinin mukaddimelerindeki ifadelerin yüzeysel bir şekilde aktarılmasıyla yetinilirken bunlar arasındaki ilişkiler ve tarihsel tartışmalar bağlamında nerede durdukları sorgulanmamaktadır. Bu tasvirî anlatımın sonucu olarak, Vâhidî'nin neyi ve nasıl başarmayı amaçladığı sorusu çoğunlukla doğrudan araştırma konusu edilmemiş, onun tefsirciliğine dair veriye dayalı tümellemeler yapılmamış ve tefsir anlayışının nazarî boyutuyla tefsir tatbikatının uyuşma durumu sorgulanamamıştır.

⁴⁰ Yukarıda künyeleri verilen çalışmaların önemli bir kısmının metinlerine ulaşılmış olmakla birlikte, bilhassa tez düzeyindeki çalışmaların bir kısmının metinlerine erişilememiştir. Dolayısıyla buradaki değerlendirmeler, sadece ilk gruptaki çalışmalara yöneliktir.

Bu tez çalışmasında, Vâhidî'nin müfessir kimliği ve tefsir literatüründeki yerinin analitik ve bütüncül bir yaklaşımla ortaya konularak çağdaş literatüre katkı sunulması amaçlanmaktadır. Bunu sağlamak adına Vâhidî'nin tefsirle ilgili üç eseri birlikte dikkate alınacak, sağlıklı bir tümevarım için yeterli olacak kadar örneklem alınacak, bu örneklem kümeleri Vâhidî'nin bilhassa selefi ve çağdaşı, kısmen de sonrasındaki müfessirlerle mukayeseli şekilde incelenecek ve Vâhidî'nin tefsire dair nazari açıklamalarının onun tefsir pratiğiyle ne ölçüde uyduğu sorgulanacaktır.



**I. BÖLÜM: NİŞABURLU BİR MÜFESSİR: EBÜ'L-HASEN el-
VÂHİDÎ**

1. Bir Tefsir Merkezi Olarak Nişabur

1.1. Nişabur: Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Bağlam

Farklı isimlerle anılan ve adının kökenine dair farklı anlatılar bulunan Nişabur,⁴¹ 3-6. (9-12.) asırlarda Horasan havzasının dört merkezinden biri ve hem idari hem sosyo-kültürel açıdan en önemlisidir. Horasan'ın diğer üç merkezi ise Belh, Herat ve Merv'dir.⁴² Zâm, Bâherz, Cüveyn ve Beyhak şeklinde temelde dört bölgeye sahip olan dönemin Nişabur'u,⁴³ şehrin eski adını taşıyan “İç Kale” (*Kuhendiz*), “Asıl Şehir” (*Şehristan*) ve “dış mahalleler”den (*Rabaz*) müteşekkildir.⁴⁴ Doğu-batı ve kuzey-güney istikametindeki birçok yolun geçiş ve kesişme noktasında yer alan Nişabur, İslâm öncesi dönemde ve bilhassa İslâm fethinden sonra hem ticaret hem sosyo-kültürel açıdan önemli bir kavşak noktası olmuştur. Bir yandan Orta Asya, Çin ve Hindistan'ı ipek yolunun bir durağı olarak batıya bağlayan bu şehir, öte yandan kuzeydeki Harizmli tüccarların güneye, güneydeki Tibetli ve Hintli tüccarların ise Horasan içleri ve kuzeye ulaşmaları için izledikleri güzergahların uğrak noktasıdır.⁴⁵ Bu dönemlerde Nişabur halkının temel geçim kaynağı ziraat olmakla birlikte ticaret, hayvancılık, dokuma, seramik ve madencilik de yaygın olan ekonomik gelir kaynaklarıdır.⁴⁶

Nişabur gerek coğrafi gerek jeopolitik konumu sebebiyle tarih boyunca istilalara maruz kalmış ve sürekli yeni yerleşimcilere ev sahipliği yapmıştır. Kuruluşu Hz. Adem'in torunu Ânûş'a kadar götürülen bu şehrin, dönem dönem Büyük İskender, Sakalar, Pişdâdîler gibi farklı yönetimlere konu olduktan sonra nihayetinde Pers devleti içerisinde güçlenen Sâsânî hanedanlığının kontrolüne geçtiğine dair rivayetler

⁴¹ Bk. İsmail Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur: Fethinden Sâ mânîler Dönemi Sonuna Kadar* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 49-57.

⁴² Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 59-63; Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan: Büyük Selçuklular Dönemi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012), 15-18; Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001), 1-4.

⁴³ Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 67-106.

⁴⁴ C. Edmund Bosworth, “Nishapur i. Historical Geography and History to the Beginning of the 20th Century”, *Encyclopædia Iranica*, (2010), (Erişim: 9.1.2022); Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 107-113.

⁴⁵ Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 311-312; Osman Gazi Özgüdenli, “Nişâbur”, *TDVİA* (İstanbul, 2007), 33/149.

⁴⁶ Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 303-336; Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 163-187; Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*, 162-175.

bulunmaktadır.⁴⁷ Sâsânî Hükümdarı III. Yazdicerd'in İslâm orduları karşısında yenilmesini müteakip 26, 30 veya 31 (648, 651 veya 652) yılında Basra Valisi Abdullâh b. Âmir tarafından -farklı rivayetlere göre- sulh ya da savaş yoluyla Müslüman idaresi altına alınan Nişabur, Hz. Osman'ın şehit edilmesi sonrası açığa çıkan otorite boşluğundan kaynaklı bazı isyanlara konu olmuşsa da Emevîler döneminde (41-132/661-750) bu isyanlar kısmen bastırılmış, aynı zamanda binlerce Arap aile burada iskan edilmiştir. Fakat Emevîlerin mevâlî politikaları sebebiyle şehirde tekrar huzursuzluklar baş göstermiş, Abbâsî idaresinin gelmesiyle (132/750) kısmi bir rahatlama söz konusu olmuşsa da benzer mevâlî politikalarına dönülmesi sebebiyle toplumsal ve siyasi istikrar yine sağlanamamıştır. 204 (819-820) senesinde Abbâsî halifesi Me'mûn'un Tâhir b. Hüseyin'i (ö. 207/822) Horasan valisi olarak atamasıyla Horasan'da yaklaşık elli yıl sürecek yarı bağımsız Tâhirîler dönemi başlamış, bilhassa Abdullâh b. Tâhir'in (ö. 230/844) idare merkezini Merv'den buraya taşımasıyla Nişabur istikrara kavuşmuş ve hem kültürel hem politik açıdan asıl gelişimini sağlamıştır.⁴⁸ Şehir 259 (873) yılında Saffârî emiri Yakub b. Leys'in (ö. 265/879) hakimiyetine girdiğinde otuz yıl sürecek Saffârîler dönemi başlamıştır. Nişabur bu dönemde de gelişimini sürdürmekle birlikte, Saffârî idaresi ve muhalifleri arasında gidip gelerek birtakım karışıklıklara sahne olmuştur. Yakub'un kardeşi Amr b. Leys'in 289 (902) senesinde öldürülmesinin ardından, İsmail b. Ahmed'in (ö. 295/907) bölgenin valiliğini alması üzerine bölgede Buhara merkezli Sâmânî idaresi başlamıştır. Bir asır sürecek bu dönemde Nişabur kısa bir süreliğine Bâtınî-İsmâîlî faaliyetlere konu olsa da her anlamda kalkınmaya ve canlılığını sürdürmeye devam etmiştir. 389 (999) yılında Gazneli Mahmud (ö. 421/1030) Abbâsî halifesinin de tanınmasıyla başta Nişabur olmak üzere Horasan'ın hâkimi olmuş ve Nişabur için kırk yıl sürecek Gazneliler dönemi başlamıştır. Bu dönem aynı zamanda Türkmenlerin bölgede kendilerini göstermeye başladıkları zamana denk gelmektedir. Selçuklular, Sâmânîlere askerî yardımda bulunarak Mâverâünnehir'e geçmeyi başarmışlar, ardından güneye inerek Horasan'a

⁴⁷ Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 38-49.

⁴⁸ Bosworth, "Nishapur i. Historical Geography and History to the Beginning of the 20th Century", <https://iranicaonline.org/articles/nishapur-i> (Erişim: 9.1.2022). Nişabur'un bu dönemdeki gelişiminin farklı bir gerekçelendirmesi için bk. Richard W. Bulliet, "Why Nishapur?", *Eurasian Studies* 16 (2018), 100-123.

kısmen yerleşmeye başlamışlardır. Süreç içerisinde müttefiklerini kaybederek jeopolitik olarak sıkışan Selçuklular, stratejik bir genişleme için Horasan'a bu sefer daha sistematik şekilde yönelmişlerdir. 429 (1038) yılında Gazneliler'e karşı Serahs yakınlarında kazandıkları zaferin ardından Nişabur, Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in (ö. 455/1063) eline geçmiştir. Bu arada Gazneliler ile Selçuklular arasında yapılan anlaşma gereği şehir kısa bir süre Gaznelilerin hakimiyetinde bulunsada nihaî mücadele için yeniden Selçuklular'ın üzerine yürüyen Sultan Mesud'un Dandanakan Savaşı'nda (431/1040) büyük bir hezimete uğraması üzerine şehir tekrar ve kalıcı şekilde Selçuklular'ın hakimiyetine geçmiştir. Bu dönemde önemini koruyan Nişabur, her açıdan bölgesel merkezîliğini perçinlemiştir. 552 (1157) senesine kadar Büyük Selçuklular'ın hakimiyetinde kalan şehir, sonraki dönemlerdeki istilalar, kargaşalar ve doğal afetlerin de etkisiyle bir daha 5. ve 6. (11. ve 12.) yüzyıllardaki parlak dönemi yaşayamayacaktır.⁴⁹

Hicrî ilk altı asır Nişaburu etnik yapı, dinî zümreler ve İslâmî mezhepler açısından kozmopolit bir yapı arz etmektedir. Bu dönemde Nişabur'da yaşayan halkın büyük çoğunluğu Farşlılardan müteşekkildir. Bunu, özellikle Emevîler dönemindeki iskân politikaları neticesinde ikinci olarak Araplar, bilhassa Gazneliler dönemiyle birlikte üçüncü olarak Türkler takip etmiştir.⁵⁰ 5. (11.) asra gelindiğindeyse, Nişabur'un da dâhil olduğu Selçuklu yönetimindeki Horasan bölgesinde nüfusun çoğunluğunu askeriye ağırlıklı Türkler ve bürokrasi ağırlıklı İranlılar ile azımsanmayacak sayıda Araplar oluşturmaktadır.⁵¹

Müslüman idaresine intikalinden sonra Nişabur'da Müslümanlar hâkim dinî zümreyi oluşturmuşlardır. Bununla birlikte Mecûsîler, Yahudiler ve Hristiyanlar da bu şehirde varlıklarını sürdürmüştür. Zaman zaman bölgede mezhep bazlı çatışmalar söz konusu olsa da hicrî ilk beş asır Nişaburunda dinî çatışmalara dair kayda değer bir

⁴⁹ Burada kısaca özetlenen Nişabur tarihine dair daha ayrıntılı bilgi için bk. Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 197-274; Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 26-93; Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 61-89; Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*, 150-162; Bosworth, "Nishapur i. Historical Geography and History to the Beginning of the 20th Century", <https://iranicaonline.org/articles/nishapur-i> (Erişim: 9.1.2022); Özgüdenli, "Nişâbur", 33/149-150.

⁵⁰ Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 141-151.

⁵¹ Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 101-105.

malumat bulunmamakta, bilakis Müslümanlarla diğer din mensuplarının iç içe ve sükûnetle yaşadıkları aktarılmaktadır.⁵²

İslâmî mezhepler söz konusu olduğundaysa, Horasan bölgesi ilk beş asırda zaman zaman ve yer yer Şîî gruplara ev sahipliği yapsa da baskın Sünnî karakterini korumuştur.⁵³ Bu durum, Horasan'ın merkezi Nişabur'da daha güçlü şekilde izlenmektedir. Nitekim Nişabur; Tâhirîler, Saffârîler, Sâ mânîler, Gazneliler ve nihayetinde Selçuklular idaresi altında her zaman belirgin Sünnî kimliğiyle öne çıkmıştır.⁵⁴ Bir yandan hicrî 4. asrın başlarından 5. asrın ortalarına kadar Irak bölgesinde Abbâsî hilafetinin Şîî Büveyhîler tarafından tahakküm altına alındığı, diğer taraftan 4. asrın ortaları itibarıyla Mısır, Kuzey Afrika ve Suriye'de Şîî Fâtımîler'in Bağdat'tan bağımsız ayrı bir hilafet ilan ettikleri dönemlerde Nişabur Sünnîlerin temerküz ettiği bir merkeze dönüşmüştür. Öyle ki Bağdat'taki Büveyhî ve Fâtımî tesirini hicrî 5. asrın ortalarında Nişabur ve Rey'de hüküm süren Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey kıracaktır. Durum bu olmakla birlikte Nişabur başta olmak üzere Horasan genelinde ılımlı kimlikleriyle öne çıkan Şîîler Sünnî idare tarafından çoğunlukla baskılanmamış, hatta Horasan seyyidleri her dönem el üstünde tutulmuştur.⁵⁵

Nişabur'da Şîîlik dışındaki diğer itikâdî mezhepler Mürcie/Kerrâmiyye, Mu'tezile, Hâriciyye ve Cehmiyye olarak sıralanabilir. Bunlar arasında özellikle Mürcie, uzlaşmacı dili ve imanda eşitlik söylemiyle bu bölgede oldukça etkili olmuş, Nişabur'da bu akıma mensup kişiler genellikle kadılık gibi önemli pozisyonlarda yer alarak etkin yer edinmişlerdir. Nişabur'daki Mürciîlik hicrî 4. yüzyılın ortalarından itibaren Kerrâmîlik çatısı altında varlığını sürdürmüştür. İman konusundaki görüşleri bakımından Mürcie'nin, Allah Teâlâ ve O'nun sıfatları konusundaki antropomorfist fikirleri dolayısıyla da Sıfâtiyye, Mücessime veya Müşebbihe'nin alt grupları arasında sayılan Kerrâmiyye, amelde Hanefîliğe yakın dursa da kendine özgü bazı görüşler ortaya atmış, öte yandan zühdü merkeze alan bir yaşam biçimini benimseyerek sûfî bir

⁵² Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 151-158; ayrıca bk. Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 113-114; Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*, 189-192.

⁵³ Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 149-155; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 74-84.

⁵⁴ Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*, 218.

⁵⁵ Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*, 217-224.

renge bürünmüştür. Bu akım Irak, Suriye, Mısır ve Yemen gibi geniş bir coğrafyaya yayılsa da kendini en güçlü şekilde Nişabur'da göstermiştir. Nişabur'da Eş'arî ve Şîîleri stratejik müttefik kılan nadir ortak paydalardan biri de Mürcie ve Kerrâmiyye karşılıklı olmuştur.⁵⁶ Mürcie ve Kerrâmiyye'nin bu nüfuzuna karşılık Mu'tezile özellikle Selçuklu veziri Kündürî'nin göreve gelmesiyle bir süreliğine kendini göstermiş, Hâriciyye ve Cehmiyye kendilerine Nişabur'da yer yer taraftar bulsalar da etkin olamamışlardır.⁵⁷

Horasan'ın genelinde olduğu gibi Nişabur'da da öne çıkan iki fikhî mezhep Hanefilik ve Şâfiîlik'tir.⁵⁸ Bölgede homojen bir yapı sergilemeyen Hanefîler,⁵⁹ Mürcîî ve Kerrâmîlerin daha çok Hanefî mezhebine tabi olmaları⁶⁰ sebebiyle bu akımlarla ilişkilendirilmişlerdir. Şâfiîlere gelince onlar, Irak'taki katı Hanbelî Ehl-i hadis damarını Eş'arî ve sûfî gelenekle birleştirerek ılımlı ve Horasan'a özgü bir tür Eş'arî kimliği oluşturmuşlardır.⁶¹

Nişabur özelinde vurgulanması gereken bir diğer husus, hicrî 4. asrın ikinci yarısı ve özellikle 5. asırda buradaki toplumsal, siyasi ve ilmî çevrelerde oldukça yaygın olan zühd ve tasavvuf hayatıdır. Diğer mezhepler arasında özellikle Şâfiî kimliğe sahip isimler tarafından temsil edilen tasavvuf hareketinin yanında Melâmetiyye ve Kerrâmiyye başta olmak üzere zühdün diğer formları ve fütüvvet teşkilatı da Nişabur'da kendini göstermiştir.⁶² Zühd ve tasavvuf hayatındaki bu canlılığın yanı sıra işârî tefsir geleneği de Sülemî ve Kuşeyrî gibi sûfîler tarafından Nişabur'da güçlü bir şekilde temsil edilmiştir.

⁵⁶ Horasan ve Nişabur özelinde Mürcie ve Kerrâmiyye'nin durumu hakkında daha fazla bilgi için bk. Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 161-167; Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*, 213-217; Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 152-153; Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep: Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik, 2021), 93-97; Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *TDVİA* (Ankara, 2002).

⁵⁷ Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 159-161, 167-169.

⁵⁸ Bk. Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972), 31-46; Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 177-182; Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*, 194-212; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 58-60, 63-74.

⁵⁹ Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep: Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*, 99-100, 279.

⁶⁰ Kutlu, "Kerrâmiyye", 25/294.

⁶¹ Bk. Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep: Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*, 113-140, 249-284.

⁶² Bk. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 41-45; Margaret Irene Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *IJMES* 3/26 (1994), 427-442. Ayrıca bk. Christopher Melchert, "Sufis and Competing Movements in Nishapur", *Iran* 39 (2001), 237-247.

Sosyo-kültürel, politik ve dinî açıdan heterojen bir yapı sergilediği görülen Nişabur, 3. (9.) asırdan itibaren canlılığını sürekli koruyan ilmî faaliyetlere ev sahipliği yapmıştır. Şehirdeki ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü belli başlı yerler kütâblar, camiler, hadis tedrisinin gerçekleştiği dârü's-sünneler/dârü'l-hadîsler, kütüphaneler, medreseler ve daha çok sûfilerin kullandığı hankahlardır. Bilhassa hicrî 4. asrın ilk yarısından itibaren İslâm coğrafyasındaki ilk medreselerin bu şehirde kurulması ve hicrî 5. asrın ortalarında Nizamiye medreselerinin ilkinin de bu şehirde tesis edilmesi Nişabur'a İslâm tarihinde ayrı bir konum kazandırmıştır.⁶³ İlk dört asır Nişabur'unda sayıları 3 bine varan âlimden bahsedilmektedir.⁶⁴ Özellikle hicrî 4. asırdan itibaren Nişabur'da kendini her alanda gösteren canlılık tefsir faaliyetleri için de söz konusu olacaktır.

1.2. Nişabur'da Tefsir

Düşüncenin şekillenmesinde coğrafya mutlak bir belirleyiciliğe sahip olmasa da bazı beldelerdeki ilmî aktivitenin keyfiyeti belirli bir geleneğin o beldeye nispet edilerek adlandırılmasına imkân vermektedir. Horasan havzasının öne çıkan şehri Nişabur da bu beldelerden biridir. Bilhassa 3. 4. ve 5. (9. 10. ve 11.) asırlarda Nişabur'daki tefsir faaliyetleri, burada bir tefsir geleneğinden söz etmeyi gerektirecek düzeydedir. Saleh bu geleneğe “Nişabur Tefsir Okulu” şeklinde atıfta bulunmaktadır. Bu tabiri Nişaburlu müfessirlerin tefsir, filoloji ve kelâm arasındaki çatışma karşısında Kur'an'ın anlamı meselesine dönük ortak çabalarını nitelemek için kullanan Saleh, terkipteki “okul” tabiriyle Kur'an tefsirinde tektip yaklaşım sergileyen bir müfessirler ağını kastetmediğini belirtmektedir.⁶⁵ Ancak yine de bu tanımlama, “okul” tabirinin yöntem birliğini ima eden yaygın kullanımıyla karışma riski barındırmaktadır. Aynı risk “gelenek” tabirinin kullanımında da söz konusudur. Bu tezde, “okul” ya da “gelenek”

⁶³ Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 347-362; ayrıca bk. Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*, 234-239; 244-257; Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 215-261. Nişabur medreseleri için bk. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 249-255; Şakir Gözütok, “İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010), 33-64.

⁶⁴ Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*, 234.

⁶⁵ Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafîr: Al-Wāhidî”, 226. “By calling it a ‘school’ I do not mean to suggest that this group maintained a uniform approach to the Qur’ân, but rather to characterize a concerted effort on the part of these scholars to come to grips with the problem of the Qur’ân’s meaning in the face of the conflict among traditional exegesis, philology, and kalâm theology.”

yerine “çevre” tabiri tercih edilecektir. Bunun sebebi “çevre” tabirinin “okul” ve “gelenek” tabirlerindeki yöntem birliği içerimine daha az sahip olması, mekân vurgusu içermesi ve daha geniş bir kümeyi adlandırmaya imkân tanınmasıdır. Tezde, bir ismi Nişabur Tefsir Çevresine dâhil etmek için iki husus itibara alınacaktır: Mekânsal birliktelik ve hoca-talebe ilişkisi. Bir şekilde Nişaburlu olan ya da burada bulunan müfessirlerin tamamı bu tanıma dâhil edilecektir. “Nişaburlu olma” ve “Nişabur’da bulunma” ifadeleri, basit bir mekânsal bulunuşu değil, daha esaslı olarak, buradaki siyasi, toplumsal, kültürel ve ilmî şartlar içinde bulunuşu anlatmaktadır.

Klasik ve çağdaş bibliyografik eserler⁶⁶ ile tefsir literatürüne dair ikincil literatür⁶⁷ tarandığında, *ilk beş asırda* Nişabur’da tefsir faaliyetinde bulunan 71 isim tespit edilmektedir. Bu isimlerden 47 tanesi Nişaburluyken, 24 tanesinin Nişabur’da uzun ya da kısa süreli bulunmaları itibarıyla buradaki tefsir faaliyetlerine katkı sunmuş olmaları muhtemeldir. Nişaburlu olan 47 ismin 25 tanesinin ilmî şahsiyetlerinde müfessir kimliği öne çıkarken, kalan isimler başta kelâm ve fıkıh olmak üzere dil, edebiyat ve kıraat gibi farklı uzmanlıklara sahip olmakla birlikte tefsir alanında da eser vermişlerdir. Bu durum bir yandan Nişabur’da belirgin bir müfessir zümresinin varlığını, öte yandan farklı uzmanlıklara sahip isimlerin tefsir çalışmalarına olan ilgisini göstermektedir.

Nişabur’daki tefsir faaliyetleriyle ilişkilendirilebilecek 71 isimden 45’ine nispet edilen toplamda 52 adet tefsir çalışması söz konusudur. 8 isim ise kaynaklarda kendilerine doğrudan bir tefsir eseri nispet edilmemekle birlikte müfessir olarak anılmaktadır. Bunların da birer tefsir çalışması kaleme almış olmaları muhtemeldir. 52 adet tefsirin 38 tanesi Nişaburlu isimlere, 12 tanesiye Nişabur’da bir süreliğine bulunan isimlere aittir. Nişaburlu isimlere nispet edilen 38 tefsir çalışmasının bir kısmının tam bir kısmının cüzî yazma nüshaları günümüze ulaşmış olup⁶⁸ bunların önemli bir kısmı

⁶⁶ Araştırmada şu kaynaklar taranmıştır: İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*; Sarîfînî, *el-Müntehab min Kitâbi’s-siyâk li-târîhi Nisâbü’r*; Süyûtî, *Dâvûdî* ve Edirnevî’nin *Tabakâtü’l-müfessirîn*’leri; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*; Nüveyhid, *Mu’cemü’l-müfessirîn*; *el-Fihristü’ş-şâmil*’in *Maḥṭûṭâtü’t-tefsîr ve ‘ulûmih* cildi.

⁶⁷ Yeri geldikçe dipnotlarda bu kaynaklara işaret edilecektir.

⁶⁸ Günümüze yazma nüshaları tam olarak ulaşan eserler şunlardır: Sülemî’nin *Ḥakâikü’t-tefsîr*’i, Sa’lebî’nin *el-Keşf ve’l-beyân*’ı, Vâhidî’nin *el-Basîṭ*, *el-Vasîṭ* ve *el-Vecîz*’i, Kuşeyrî’nin *Leṭâifü’l-işârât*’ı, Cüşemî’nin *et-Tehzîb*’i, Sûrâbâdî’nin *Tefsîrü’t-tefâsîr*’i. Yazma nüshaları cüzî olarak ulaşan eserler ise

neşredilmiştir.⁶⁹ Günümüze ulaşmayan bazı tefsirlere ise ikincil literatür üzerinden ulaşmak mümkündür. Bu başlıkta, diğer bölgelerle mukayeseli bir şekilde ilk beş asır Nişaburundaki tefsir faaliyetlerine dair genel bir tablo sunulacaktır.⁷⁰

Hız. Peygamber'in 11 (632) senesinde vefatını müteakip sahabenin büyüklerinin yaşadığı râşid halifeler döneminde yaklaşık 30 sene gibi kısa bir sürede batıda Mısır ve Kuzey Afrika, kuzeyde Bilad-ı Şam, Irak ve Azerbaycan, doğuda İran ve Horasan'ın fethiyle birlikte İslâm toprakları genişlemiş ve buna bağlı olarak Hız. Peygamber dönemindeki toplumsal ve kültürel yapı çok kısa bir sürede çeşitlenmiştir. Sahabenin büyük çoğunluğunun hayatta olduğu bu dönem, Kur'ân'ın kısmen açıklanmasına dair birtakım faaliyetlere de ev sahipliği yapmıştır.⁷¹ 26, 30 veya 31 (648, 651 veya 652) senesinde fethedilen Nişabur'a giden sahabeden bazı isimler de bu beldede Kur'ân'ın anlaşılması noktasında birtakım açıklamalarda bulunmuş olmalıdır. Bununla birlikte, muhtemelen diğer beldelele nispetle daha geç fethedilmesi ve coğrafi olarak hilafet merkezinden uzakta kalması sebebiyle Nişabur'da bu süre zarfında hissedilir bir tefsir faaliyetinden bahsetmek zor görünmektedir.

Râşid halifelerin ardından, tabiîn neslinin ağırlıklı olarak yaşadığı hicrî ilk asrın ikinci yarısı ile ikinci asrın ilk yarısını oluşturan döneme girilir. Aynı zamanda kabaca Emevî idaresine (41-132/661-750) denk gelen bu zaman aralığında İslâm toprakları batıda Endülüs, doğuda Mâverâünnehir ve Sind'in fethiyle genişlemeye devam etmiştir. Sahabe neslinin mirasının ikinci nesle aktarıldığı bu dönem, ilmî bir disiplin şeklinde değilse de bir hazırlık aşaması olarak tefsirin ilk yılları olarak tespit edilebilir.⁷² Bu

şöyle sıralanabilir: İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî'nin *et-Tefsîr*'i, nispeti tartışmalı olsa da İbn Fûrek'in *Tefsîrü'l-Kur'ân*'ı, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *et-Tefsîr*'i, Hîrî'nin *el-Kifâye*'si.

⁶⁹ Bunlar; Sülemî, Sa'lebî, Vâhidî, Kuşeyrî, Cüşemî ve Sûrâbâdî'nin tefsirleridir.

⁷⁰ Başlık boyunca Nişabur'daki tefsir faaliyetleriyle ilgili aktarılan bilgilerin kaynaklarına işaret edilecek, Nişabur dışındaki bölgelerde tespit edilen tefsir çalışmalarına dair kaynaklaraysa dipnotlardaki hacmi artırmamak adına çoğunlukla atıfta bulunulmayacaktır.

⁷¹ Başta dört halife olmak üzere Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]), Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), Hız. Aişe (ö. 58/678), Abdullâh b. el-Abbâs, Abdullâh b. Ömer (ö. 73/693) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) sahabe arasından bu konuda öne çıkan isimlerdir.

⁷² Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* (İstanbul: İFAV, 2019), 334.

dönemde tefsir faaliyetleri özellikle Hicaz (Medine-Mekke) ve Irak (Kûfe-Basra) havzasında yoğunlaşırken,⁷³ diğer İslâm beldelerinde de tefsir faaliyetleri izlenmektedir.⁷⁴ Nişabur söz konusu olduğunda, kaynaklarda kendilerine birer tefsir nispet edilen Ebû Saîd Nehşel b. Sa'îd en-Nisâbûrî (ö. 105/723'ten sonra),⁷⁵ Ebû Mu'âz Bükeyr b. Ma'rûf en-Nisâbûrî (ö. 160/776 civarı)⁷⁶ ve din dışı kabul ettiği Cehmiyye'yle mücadele etmek için Nişabur'a gelen Ebû Saîd İbrâhîm b. Tahmân (ö. 163/780)⁷⁷ Nişabur'la ilişkilendirilebilecek üç isimdir. *Me'âni'l-Ḳur'ân* ve *Ġarîbü'l-Ḳur'ân* başlıklı eserler kaleme alan Müerric b. 'Amr es-Sedûsî de (ö. 195/810-11) Basralı olmakla birlikte bir müddet Nişabur'da ikamet edip buranın âlimlerinden ilim tahsil etmesi⁷⁸ itibarıyla bu beldeyle ilişkilendirilebilecek isimlerdendir.

Öte yandan, Horasan havzasının diğer beldelerindeki tefsir faaliyetleri de dönemin Nişabur'undaki tefsir hareketliliğine katkı sunmuş olmalıdır. Her bir âyeti bütünle ilişkisi içerisinde ve farklı enstrümanlarla tefsir etme gayretine giren⁷⁹ ve günümüze ulaşan ilk tam tefsirin müellifi olan Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) dönemin öne çıkan en önemli ismidir. Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Atıyye el-Avfî (ö. 111/729-30), Atâ el-Horasânî (ö. 135/752-753),

⁷³ Sahabeden İbn Abbâs, Übey b. Kâ'b, Hz. Aîşe ve Abdullâh b. Ömer'in etkili olduğu Hicaz'da Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726 [?]), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Zeyd b. Ali (ö. 122/740), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742), Abdullâh b. Ebî Nuceyh (ö. 131/748), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) ile İsnâaşeriyye'nin beşinci ve altıncı imamları Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?]) ve Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) öne çıkan isimlerdir. Irak'ta ise Abdullâh b. Mes'ûd ve Enes b. Mâlik gibi sahabilerin yanında Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mürre b. Şurâhîl (ö. 90/709 civarı), Ebû'l-Âliye Refî' b. Mihrân er-Riyâhî (ö. 93/712), İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atıyye el-Avfî (ö. 111/729-30), Katâde b. Di'âme (ö. 117/735), Kays b. Müslim (ö. 120/738), Süddî el-Kebîr (ö. 127/745), Ebân b. Tağlib (ö. 141/758) öne çıkan simalardır.

⁷⁴ Yemen'de Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) ile Vehb b. Münebbih (ö. 114/732), Suriye'de Ali b. Ebî Talha (ö. 143/760), Mısır'da Atâ b. Dînâr (ö. 126/744) öne çıkan simalardır.

⁷⁵ Muhammed b. Ebî Yakûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 53.

⁷⁶ Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih (Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1417/1997), 426.

⁷⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 280; M. Yaşar Kandemir, "İbrâhîm b. Tahmân", *TDVİA* (İstanbul, 2000), 21/353.

⁷⁸ Âdil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-sekâfiyye, 1409), 2/690.

⁷⁹ Sinai Nicolai, "The Qur'anic Commentary of Muqâtil b. Sulaymân and the Evolution of Early Tafsîr Literature", *Tafsîr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, ed. Andreas Görke - Johanna Pink (Oxford: Oxford University Press, 2014), 116, 130-131. Ayrıca bk. Suat Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleymân ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", *Dîvân* 26/50 (2021), 183-222.

Rebî' b. Enes (ö. 139/756-757) ve Mukâtil b. Hayyân da (ö. 150/767 civarı) kaynaklarda Horasan bölgesiyle ilişkilendirilen diğer isimler olup Nişabur'daki tefsir faaliyetlerini etkilemiş olmalıdırlar.

Tüm bunlara rağmen bu dönemde Nişabur'da canlı bir tefsir faaliyetinden söz etmek için hala erkendir. Bunda, Nişabur'un İslâm dünyasının siyasi ve kültürel merkezine mekânsal uzaklığı yanında siyasi istikrarsızlıklar da etkili olmuş olmalıdır.⁸⁰

Tefsirin tedvin çağını oluşturan tabiîn devrinin ardından tebe-i tabiîn dönemiyle birlikte peyderpey tefsirde tasnif dönemine girilmektedir. Ağırlıklı olarak ikinci asrın ikinci yarısında yaşayan tebe-i tabiîn nesli ile üçüncü asırda yaşayan diğer âlimler, tefsirin ilmî bir disiplin olarak kurulması yolunda geçiş rolü üstlenmişlerdir. Bu süreçte nahiv ilminin iki büyük ekolü Kûfe ve Basra mektepleri teşekkül etmiş, kelâm fırkaları ile fıkıh mezheplerinin kurucu isimlerinin açıklamaları tedvin edilmiş, hadis literatüründe tasnif dönemine geçilmiş, ayrıca ilk tercüme faaliyetleriyle farklı medeniyet havzalarının birikimiyle tanışılmıştır. Bu gelişmelere paralel olarak rivayetleri derlenmenin yanı sıra, başta dil olmak üzere farklı alanlardaki uzmanlıklarıyla öne çıkan önemli simalar bu alanlardaki birikimlerini Kur'ân tefsirine yansıtarak tefsirde dirayetin yaygınlaşmasına katkı sunmuşlardır.

Tabiîn devrinde Hicaz havzasının en önemli şehri olan Mekke'de tebe-i tabiîn dönemi ve sonrasındaki tefsir faaliyetlerinde ciddi bir azalma görülürken,⁸¹ Medine'deki canlılık kendini korumaktadır.⁸² Kûfe ve Basra'ya yeni kurulan Bağdat'ın da eklenmesiyle birlikte güçlenen Irak havzasında ise tefsir faaliyetleri artarak devam etmektedir.⁸³ Bunun yanında İran,⁸⁴ Mağrib,⁸⁵ Mâverâünnehir,⁸⁶ Yemen⁸⁷ ve bilhassa

⁸⁰ Nitekim bir önceki başlıkta işaret edildiği üzere Nişabur, Hz. Osman'ın şehit edilmesi sonrası açığa çıkan otorite boşluğundan kaynaklı bazı isyanlara konu olmuş, Emevîler döneminde bu isyanlar kısmen bastırılmışsa da mevâlî politikaları sebebiyle şehirde tekrar huzursuzluklar baş göstermiştir.

⁸¹ Tebe-i tabiînden kendilerine birer tefsir eseri nispet edilen Müslim b. Hâlid ez-Zencî (ö. 179/795-796) ile Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814) çalışmalarını ağırlıklı olarak Mekke'de yürütmüşlerdir.

⁸² Tebe-i tabiînden Nâfi' b. Abdurrahmân (ö. 169/785), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Abdurrahmân b. Zeyd (ö. 182/798) ve Vâkîdî'nin (ö. 207/823) yanında iki Zeydî âlim Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî (ö. 246/860) ve Muhammed b. Mansûr el-Murâdî (ö. 290/903 civarı) bu dönemde Medine'de tefsir çalışmalarında öne çıkan isimlerdir.

⁸³ Tebe-i tabiînden Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ile onun üç öğrencisi Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Yahyâ b. Yemân (ö. 188/803-804) ve Kabîsa b. 'Ukbe (ö. 215/830); yedi kıraat imamı arasında yer alan iki dilci Hamza ez-Zeyyât (ö. 156/773) ile Hamza el-Kisâî (ö. 189/805); Kisâî'nin öğrencisi Yahyâ b.

Horasan havzalarında da tefsirde canlılık başlamıştır. Emevîler dönemindeki çalkantılı yılların ardından Tâhirîler idaresindeki istikrarla birlikte hem kültürel hem siyasi açıdan gelişen Nişabur'da tefsir faaliyetlerinde hissedilir bir ivme yakalanmıştır. Bu dönem aynı zamanda Nişabur Tefsir Çevresinin ilk kuşak müfessirleri addedilebilecek isimlere de ev sahipliği yapmıştır.

3. (9.) asrın hâkim havasına uygun olarak Nişabur'da tefsir faaliyetlerinin daha çok rivayet ve nakil ağırlıklı geliştiği gözlenmektedir. Kendilerine birer tefsir nispet edilen meşhur muhaddis ve fakih İbn Râhûye (ö. 238/853),⁸⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk en-Nîsâbü'rî el-Enmâtî (ö. 303/915)⁸⁹ ve çok yönlü âlim İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî (ö. 318/930 [?]) bu minvalde öne çıkan üç isimdir. İbnü'l-Münzir'in tefsiri günümüze kısmen ulaşmışken⁹⁰ ilk iki ismin tefsirleri ulaşmamıştır. Fakat Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ın mukaddimesinde önceki tefsir literatürünü tasnif ederken İbn Râhûye ve

Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822); İmamiyye'ye mensup iki âlim Sâbit b. Dînâr es-Sümâlî (ö. 150/767) ve Furât b. İbrâhîm el-Kûfî (ö. 310/922-923 civarı) daha çok Kûfe merkezli çalışan isimlerdir.

Basra'da tebe-i tabiînden Saîd b. Ebî 'Arûbe (ö. 156/773), Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Saîd b. Beşîr (ö. 168/784) ve Mûsâ b. Mes'ûd en-Nehdî (ö. 240/854); dilci kimlikleriyle öne çıkan Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]), Câhiz (ö. 255/869), Müberred (ö. 286/900) ve Ebû Hâtîm es-Sicistânî (ö. 255/869); Mu'tezilî kimlikleriyle öne çıkan Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (ö. 200/816) ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) bazı önemli simalardır.

Bağdat'a gelindiğinde tebe-i tabiînden Varkâ b. Ömer (ö. 161/777-778 civarı), Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799), Ravh b. 'Ubâde (ö. 205/820) ve Abdülvehhâb b. Atâ el-Haffâf (ö. 204/819-20); hadis âlimleri Muhammed b. Hâtem (ö. 235/850), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855); iki dilci İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Sa'leb (ö. 291/904) Irak havzasını daha çok Bağdat merkezli olarak besleyen isimlerdir.

⁸⁴ Burada İran havzasıyla, kabaca Irak ile Horasan bölgeleri arasında kalan ve İsfahan-Şiraz-Huzistan-Hemedan beldelerini içine alan coğrafya kastedilmektedir. İran havzasında dönemin öne çıkan müfessirleri şu şekilde sıralanabilir: Şîi Ebû'l-Hasen Ali b. Mehziyâr el-Ehvâzî (ö. 250/864 civarı), İbn Mâce (ö. 273/887), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî (ö. 282/895) ile Abdullâh b. Muhammed ed-Dîneverî (ö. 308/920), el-Hasen b. Alî el-Utrûş (ö. 304/917) ve Velîd b. Ebân (ö. 310/922).

⁸⁵ Mağrib havzasında dönemin öne çıkan müfessirleri şu şekilde sıralanabilir: Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815),

Abdurrahmân b. Mûsâ el-Hevvârî (ö. 238/852'den sonra), Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî (ö. 239/853), İbrâhîm b. Hüseyin el-Kurtubî (ö. 249/864), Bakî b. Mahled (ö. 276/889), Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî/Hüvvârî (ö. 280/893 civarı).

⁸⁶ Mâverâünnehir havzasında dönemin öne çıkan müfessirleri Abd b. Humeyd el-Kissî/el-Keşşî (ö. 249/863-64) ve İbrâhîm b. Ma'kil en-Neseffî (ö. 295/908) olarak zikredilebilir.

⁸⁷ Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27), Zeydîler Devleti'nin kurucusu Yahyâ b. el-Hüseyn er-Ressî (ö. 298/911) ile onun oğlu Muhammed b. Yahyâ er-Ressî (ö. 310/922) Yemen havzasında öne çıkan tefsir sahipleri olarak zikredilebilir.

⁸⁸ Abdullah Aydın, "İbn Râhûye", *TDVİA* (İstanbul, 1999), 20/241.

⁸⁹ Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405), 14/193; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 70.

⁹⁰ Thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, *Dârü'l-Meâsir*, 1423/2002.

Enmâtî'yi rivayet ve nakille yetinip dirayete yer vermeyen zümreye örnek vermesinden⁹¹ hareketle bu iki ismin tefsirlerinin rivayet ağırlıklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu üç isme ilaveten Nişaburlu İmam Müslim (ö. 261/875) ve İbn Huzeyme (ö. 311/924) ile Nişabur'da beş sene ikamet eden İmam Buhârî (ö. 256/870) hadis çalışmalarında tefsir rivayetlerine yer vererek üçüncü asır Nişabur'undaki rivayet ve nakil ağırlıklı tefsir çalışmalarına katkı sunmuşlardır.⁹²

Bu isimlerin rivayet ağırlıklı tefsir çalışmaları yanında bu dönemde Nişabur'da dirayete ağırlık veren tefsir eserleri de görülmektedir. Aslen Kûfeli olmakla birlikte ömrünün büyük kısmını Nişabur'da geçiren Ebû Ali el-Hüseyn b. el-Fadl el-Becelî (ö. 282/896) bu minvalde en çok öne çıkan isimdir. Sa'lebî ve Vâhidî'nin yoğun atıflarıyla birlikte sonraki dönem tefsir literatüründe sıkça adı geçecek olan Hüseyin b. Fadl'ın tefsiri günümüze ulaşmamışsa da bu eser çok yönlü bir çalışma olmalıdır.⁹³ Çağının Horasan Hanefîlerinin imamı olarak nitelenen Ebü'l-Hasen Ali b. Mûsâ el-Kummî en-Nîsâbûrî de (ö. 305/917) kaynaklarda övgüyle bahsedilen *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ıyla⁹⁴ Nişabur'da tefsire dirayet yönünden katkı sunan isimlerdendir. İmâmiyye Şîası'nın erken dönem kelâm ve fıkıh âlimi Ebû Muhammed Fadl b. Şâzân en-Nîsâbûrî (ö. 260/874),⁹⁵ muhaddis ve zâhid Ebü'l-Hasen Muhammed b. Eslem et-Tûsî el-Horasânî (ö. 242/856)⁹⁶ ve Zekerîyyâ b. Dâvûd el-Haffâf en-Nîsâbûrî (ö. 286/899)⁹⁷ hayatlarının önemli bir kısmını Nişabur'da geçiren ve kaynaklarda kendilerine birer tefsir çalışması nispet edilen diğer isimlerdir.

⁹¹ Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2015), 2/10.

⁹² Buhârî'ye kaynaklarda bir tefsir nispet edilmekle birlikte (Muhammed Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâîl", *TDVİA* [İstanbul, 1992], 6/371) bu eserin onun *Şahîh*'inin *Kitâbü't-Tefsîr* bölümünden ibaret olup olmadığı hususu kapalıdır. Ayrıca Buhârî'nin *Şahîh*'indeki tefsir malzemesi, barındırdığı özgün yanlarıyla tefsir tarihi açısından önemli bir yerde durmaktadır. Bk. Sezgin M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları* [Ankara: OTTO, 2019], 145-184.

⁹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Enes Büyük, "el-Hüseyn b. el-Fadl el-Becelî'nin (ö. 282/896) Hayatı, Tefsirciliği ve Tefsir Tarihine Etkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 57-88.

⁹⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 257; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/236-237; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali M. Ömer (Kuvvet: Dârü'n-nevâdir, 1431/2010), 86-87.

⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Şâzân en-Nîsâbûrî", *TDVİA* (İstanbul, 1999), 20/371.

⁹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/195-207; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 2/492.

⁹⁷ Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/196.

Öte yandan, Horasan havzasındaki diğer tefsir faaliyetleri de dönemin Nişaburundaki tefsir hareketliliğine katkı sunmuş olmalıdır. Sa‘lebî ve Vâhidî’nin yoğun nakilleri üzerinden sonraki dönem tefsir literatürüne etki edecek olan *Kitâbü’n-Naẓm*’ın müellifi Ebû Ali el-Hasen b. Yahyâ b. Nasr el-Cürcânî et-Tûsî (III./IX. yüzyıl [?]) bu noktada zikredilmesi gereken önemli bir isimdir. Muhaddis ve zâhid Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 181/797), Saîd b. Mansûr et-Tâlkânî (ö. 227/842), ilk dönem Horasan sûfîlerinden Hâtim b. ‘Unvân el-Esamm (ö. 237/851), müfessir İbn Ebî Hâtim’in babası Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî (ö. 291/903-904), Ebû Ca‘fer İsa b. Ebî İsa er-Râzî (h. III. asırda yaşadı) ve İbnü’l-Darîs olarak bilinen Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb de (ö. 294/1212) kaleme aldıkları tefsir eserleriyle Horasan havzasında etkili olarak Nişabur’daki tefsir faaliyetlerine katkıda bulunmuş olmalıdırlar.

Hicrî 3. asır nihayete erip 4. asra girilirken hadisler tasnif edilmiş; fıkıh, kelâm ve dil ekolleri teşekkülünü tamamlamış ve bu alanlarda peyderpey doktrinel eserler verilme aşamasına geçilmiştir. Hicaz havzasında önceki dönemde tefsir faaliyetlerinde izlenen azalma trendi bu asır boyunca da devam etmiştir.⁹⁸ Irak havzasının Kûfe ve Basra şehirlerinde de benzer bir durum gözlenmekle birlikte,⁹⁹ bu havzanın yeni merkezi Bağdat tefsir çalışmalarındaki belirgin artışın yanında aynı zamanda Taberî’nin (ö. 310/923) *Câmi‘u’l-beyân*’ının öncülüğünde tefsir ilminin kurularak sistemleşmesine de ev sahipliği yapacaktır. Nitekim hicrî 3. asrın ikinci yarısında tamamlanmasını müteakip kısa sürede ilim meclislerinde tedavüle giren *Câmi‘u’l-beyân*¹⁰⁰ birçok açıdan tefsir literatüründe klasik dönemin başlangıcı olacaktır.¹⁰¹ Tefsir âlimi Ebû Bekr en-

⁹⁸ Bu yüzyılda Hicaz’da öne çıkan isim Ebû Tâlib el-Mekkî’dir (ö. 386/996).

⁹⁹ Basra’nın yanında Bağdat’ta da bulunan İmâm Eş‘arî (ö. 324/935-36) ve Basra Mu‘tezilesi’nin ünlü kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) bu dönemde Irak’ta tefsire katkı sunan isimlerdir.

¹⁰⁰ Talebelerinden Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil, Taberî’nin önce yüz elli âyetin ve bilahare tüm âyetlerin tefsirini kendilerine imlâ etmesinin ardından yazılı metni kendilerine okuduğunu ve bunun 270 (883) senesinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ: İrşâdû’l-erîb ilâ ma‘rifeti’l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü’l-ğarbi’l-İslâmî, 1993), 6/2452. Ebû Bekir b. Bâlûye de 283-290 (896-903) yılları arasında Taberî’nin tefsirini kendisine imla ettirdiğini belirtse de bu, başka bir mecliste ve bir önceki nüshanın okunması suretiyle bir imla faaliyeti olmalıdır. Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd (Târîhu medîneti’s-selâm)*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Dârü’l-ğarbi’l-İslâmî, 1422/2001), 2/551.

¹⁰¹ Birinci olarak, Taberî kendisine kadarki şifahi ve bilhassa yazılı tefsir birikiminin önemli bir kısmının sistematik bir derlemesini gerçekleştirmiştir. İkinci olarak o, kendisinden önce rivayet, tarih, lügat, nahiv, ahkâm, kıraat, garîb ve müşkil ifadeler gibi Kur’ân’a belirli cihetlerden yaklaşımları bir arada kullanarak

Nakkâş'ın (ö. 351/962) yanı sıra muhaddisler¹⁰² ve bilhassa dilciler¹⁰³ de Bağdat'taki tefsir hareketliliğine önemli katkılar sunmuşlardır.

İran,¹⁰⁴ Mısır,¹⁰⁵ Bilad-ı Şam¹⁰⁶ ve Mağrib¹⁰⁷ havzalarındaysa bir önceki dönemde yeşermeye başlayan tefsir faaliyetleri 4. asırda da nispeten artarak devam etmiştir. Bu dört bölgeye nispeten tefsirde asıl canlılık Mâverâünnehir ve Horasan havzalarında kendisini göstermektedir. Ehl-i hadis çizgisindeki çağdaşları Taberî, Nakkâş ve İbn Ebî Hâtim'in mukabilinde ehl-i rey çizgisinde yer alan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) bu dönemde Mâverâünnehir'deki en önemli isimdir.¹⁰⁸ İmâmiyye Şîası'na mensup Ebû'n-Nadr el-'Ayyâşî (ö. 320/932 [?]), fakih ve sûfî kimliğiyle de öne çıkan Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) ve Şâfiî fakihî Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) kaleme aldıkları tefsirlerle tefsir literatürüne Mâverâünnehir havzasından önemli katkılar sunan diğer isimlerdir.

naklin yanında dirayete de geniş yer açmış ve zengin bir yorum malzemesi sunmuştur. Bu açıdan Taberî, daha sonra Sa'lebî ve Vâhidî'nin tefsirleriyle sürdürülecek olan "ansiklopedik ya da câmi tefsir" olarak ifade edilebilecek çok sesli ve kapsamlı tefsir formunun kurucusu olmuştur. Üçüncü olarak Taberî, yaptığı tercihlerin kâhîr ekseriyetinde (%92) dil, siyak, kıyas vb. rivayet dışı unsurlara dayanarak (bk. Atik Aydın, "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri", *İÜİFD* 1/1 [2010], 271-293) tedvin dönemindeki gibi basit bir derleme faaliyetinde bulunmanın ötesine geçmiştir.

¹⁰² İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929) ile İbn Şâhîn (ö. 385/996) muhaddisler zümresinden olup tefsir kaleme alan iki önemli isimdir.

¹⁰³ Dilci kimlikleriyle öne çıkan Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ile öğrencisi Muhammed b. 'Uzeyz es-Sicistânî (ö. 330/941), İbn Keysân (ö. 320/932 [?]), Ebû Bekr İbnü'l-Hayyât (ö. 320/932), Abdullâh b. Ca'fer b. Dürüsteveyh (ö. 347/958) ve Rummânî (ö. 384/994) bu noktada öne çıkan simalardır.

¹⁰⁴ Burada öne çıkan iki sima *Câmi 'u't-te'vil li-muḥkemi't-tenzîl*'iyle Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ve Vâhidî'nin yoğun şekilde beslendiği Ebû Alî el-Fârisî'dir (ö. 377/987). Bunların yanında, iki dilci İbn Fâris (ö. 395/1004) ve İbn Düreyd (ö. 321/933); iki hadisçi Ebû'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971) ve Ebû's-Şeyh el-Hayyânî (ö. 369/979); İmâmiyye Şîası'nın önde gelen iki âlimi Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Kummî (ö. 329/941) ile Ebû'l-Hasen Ali b. İbrâhîm el-Kummî (h. 329'da hayatta idi) İran'da bu dönemde tefsir çalışmalarına katkı sunan diğer isimlerdir.

¹⁰⁵ Bu yüzyılda Mısır'da müfessir kimliğiyle asıl öne çıkan isim *el-İstiğnâ fi 'ulûmi'l-Kur'ân* başlıklı hacimli tefsiriyle Ebû Bekr el-Üdfüvî (ö. 388/998) ile dil ve tefsir âlimi Ebû Ca'fer en-Nehhâs'tır (ö. 338/950). Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), Ebû Bekr İbnü'l-Haddâd (ö. 344/955) ve Ebû İshâk Muhammed b. el-Kâsım (ö. 355/966) Mısır'da bu dönemde tefsir çalışmalarına katkı sunan diğer isimlerdir.

¹⁰⁶ İmâmiyye Şîası'na mensup İbn Ebî Zeyneb (ö. 360/971), Arap dili ve kıraat âlimi İbn Hâleveyh (ö. 370/980), İbn Atıyye el-Kadîm olarak da bilinen Ebû Muhammed Abdullâh b. Atıyye ed-Dımaşkî (ö. 383/993) ve tıp uzmanı Ebû Abdillâh el-Hakîm (ö. 390/1000 civarı) bu havzada tefsire katkı sunan isimlerdir.

¹⁰⁷ İbn Âmine (ö. 340/950), Ebû Ca'fer Ahmed b. Ahmed el-Kayrevânî (ö. 318/930), Ebû Muhammed Kâsım b. Asbağ el-Kurtubî (ö. 340/950) ve Ebû'l-Hakem Münzir b. Saîd el-Bellûtî (ö. 355/966) bu dönemde Mağrib'de tefsire katkı sunan isimlerdir.

¹⁰⁸ Bk. Walid A. Saleh, "Rereading al-Ṭabarî through al-Mâtürîdî: New Light on the Third Century Hijrî", *Journal of Qur'anic Studies* 18/2 (2016), 180-209.

Horasan havzasına gelindiğinde Rey, Herat ve Belh'te bazı tefsir çalışmaları görölse de¹⁰⁹ Nişabur Tefsir Çevresinin (NTÇ) ikinci kuşak müfessirlerinin yoğun çalışmalarıyla önceki dönemde yakaladığı ivmeyi artırarak sürdüren Nişabur, Horasan havzasında hala başı çeken şehirdir. İkinci kuşak Nişabur müfessirleri arasında öne çıkan beş isim, aynı zamanda NTÇ'nin üçüncü kuşak müfessiri ve en önemli temsilcilerinden biri olan Sa'lebî'nin hocalarıdır. Bunlardan ilki, Ebû Muhammed Abdullâh b. Hâmid el-Mâhânî'dir (ö. 389/998-999). Sa'lebî, Mâhânî'nin günümüze ulaşmayan fakat hacmi itibarıyla Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ıyla mukayese edilen tefsirini¹¹⁰ bizzat kendisine okumuş ve onu *el-Keşf ve'l-beyân*'ının ana kaynakları arasına almıştır.¹¹¹ İkinci isim, Kur'ân ilimlerinde asrının imamı ve Horasan müfessirlerinin en meşhuru olarak nitelenen¹¹² İbn Habîb en-Nîsâbü'rî'dir (ö. 406/1016). Önceleri itikadda Kerrâmiyye'ye mensupken daha sonra Şâfiî - Eş'arî olan¹¹³ İbn Habîb, Safedî ve Süyûtî'nin rivayet ağırlıklı olduğunu belirttiği¹¹⁴ bir tefsir kaleme almıştır. Bu eseri İbn Habîb'den birden çok kere okuyan Sa'lebî onu *el-Keşf ve'l-beyân*'ın ana kaynakları arasına alarak¹¹⁵ İbn Habîb'in tefsir geleneğindeki takipçisi olmuştur.¹¹⁶ Üçüncü isim, Eş'arî kelâmının sistemleşmesindeki kilit isimlerden olan İbn Fûrek'tir (ö. 406/1015). Sa'lebî'nin *el-Keşf*'in mukaddimesinde belirttiğine göre, İbn Fûrek ilk olarak aralarında Sa'lebî'nin de yer aldığı bir gruba imlâ yoluyla bir tefsir telif etmeye başlamış fakat ardından [muhtemelen bundan vaz geçerek] soru-cevap usulüne dayanan

¹⁰⁹ Tefsir malzemesinin Taberî'den bağımsız bir tasnifini gerçekleştiren hadis hâfızı, müfessir ve fakih İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), "Horasan'ın Câhiz'i" olarak nitelenen Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), her ikisi de Vâhidî'nin başvurduğu isimler arasında yer alan Arap dil âlimi, edip ve fakih Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) ile Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö. 401/1011) bu minvalde öne çıkan isimlerdir.

¹¹⁰ Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 247-248.

¹¹¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/136.

¹¹² Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 46.

¹¹³ Bu mesele için bk. Nguyen, "Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Habîb, Ibn Fûrak, and 'Abd al-Qâhir al-Baghdādî", 51-53.

¹¹⁴ Nguyen, "Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Habîb, Ibn Fûrak, and 'Abd al-Qâhir al-Baghdādî", 50.

¹¹⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/138.

¹¹⁶ İbn Habîb ayrıca ulûmü'l-Kur'ân'a dair erken dönem eserlerden biri olması hasebiyle ayrı bir önemi haiz *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ fadli 'ulûmi'l-Kur'ân* başlıklı bir çalışma kaleme almıştır. Eserle ilgili bk. Nguyen, "Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Habîb, Ibn Fûrak, and 'Abd al-Qâhir al-Baghdādî", 53-57.

daha özet bir eser telif etmiştir.¹¹⁷ Bu ikinci eserin nispeti tartışmalı olmakla birlikte¹¹⁸ günümüze ulaşmış bir cildinden, İbn Fûrek'in dirâyet metodunun yanında rivayetlere de önem verdiği ve Eş'arî'nin günümüze ulaşmayan tefsirinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁹ Dördüncü isim, fakih kimliğiyle öne çıkan Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Kâsım el-Kulûsî en-Nîsâbûrî'dir (ö. 422/1030-1031).¹²⁰ Sa'lebî *el-Keşf*'in mukaddimesinde Kulûsî'nin *Tefsîrû Cibrîl*, *Tefsîrû'n-Nebî* ve *Tefsîrû's-Şahâbe* başlıklı üç eserini tefsirinin kaynaklarını arasında zikretmekte ve bunlardan ilk ikisinin tamamını, sonuncusunun ise bir kısmını müellifine okuduğunu belirtmektedir.¹²¹ Başlıklarından anlaşıldığı kadarıyla bu eserlerin tefsir rivayetlerini ihtiva eden birer derleme çalışması olması muhtemeldir.¹²²

NTÇ'nin ikinci kuşağının beşinci temsilcisi, mutasavvıfların Kur'an âyetlerine dair yorumlarını içeren ilk kapsamlı eser olan *Hakâîku't-tefsîr*'in müellifi meşhur sûfî Ebû Abdîrahmân es-Sülemî'dir (ö. 412/1021). Sülemî kendisine kadarki işârî yorumları *Hakâîk*'te derleyerek Taberî'nin zâhirî tefsirde yaptığını işârî tefsirde gerçekleştiren isim olmuştur.¹²³ Sonraki dönem işârî tefsirler ve tasavvufî eserler üzerinde oldukça etkili olan Sülemî ve onun tefsiri aynı zamanda NTÇ'nin iki önemli ismi Sa'lebî ve onun öğrencisi Vâhidî'nin ayrışma noktalarından biri olacaktır. *Hakâîku't-tefsîr*'in tamamını hocası Sülemî'ye okuyup icâzetini elde eden Sa'lebî,¹²⁴ bu eseri *el-Keşf ve'l-beyân*'ının ana kaynakları arasına alarak ondan yoğun şekilde istifade etmiştir. Sa'lebî'nin öğrencisi Vâhidî ise işârî tefsir ile arasına mesafe koyarak Sülemî'nin tefsir anlayışını sert bir şekilde tenkit edecek ve tefsirlerinde bu tür yorumlara yer vermekten

¹¹⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/137.

¹¹⁸ Tartışma hakkında bk. Nguyen, "Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Habîb, Ibn Fûrak, and 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî", 58-59; Kelâm Felsefe Mantık, "https://twitter.com/kelam_felsefe/status/1421175988315115520" (Erişim 09 Aralık 2022). Her halükârda Sa'lebî'nin yukarıdaki ifadeleri, İbn Fûrek'in iki farklı tefsir çalışması bulunduğuna ve birinin soru-cevap usûlüne dayandığına birinci elden şahitlik etmektedir.

¹¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *TDVİA* (İstanbul, 1999), 19/496.

¹²⁰ Hayatı için bk. İbrâhîm b. Muhammed es-Sarîfînî, *el-Müntehab mine's-Siyâk li-Târîhi Neysâbûr*, thk. Ahmed Abdülazîz (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1409/1989), 35-36.

¹²¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/138.

¹²² Nitekim Sa'lebî'nin *el-Keşf*'te Kulûsî'ye yaptığı onlarca atfın çoğunluğu tefsirde otorite isimlerden gelen isnadlı rivayetlerden ibarettir. Örn., Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/265-267, 271-272, 501-502; 18/574-578, 582-583; 30/396-397, 496-497.

¹²³ Bk. Süleyman Ateş, "Hakâîku't-Tefsîr", *TDVİA* (İstanbul, 1997), 15/163-165.

¹²⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/140.

kaçınacaktır.¹²⁵ Böylece, Sa‘lebî Kur‘ân’ın zahirî yorumuyla işârî yorumunu mezcederek tefsir literatürü için önemli bir adım atarken, öğrencisi Vâhidî bu hamleye karşı çıkararak tefsiri zahirî sınırlar içerisinde tutmaya çalışacaktır.

Yukarıdaki beş isme ilaveten 4. asır Nişabur tefsirine katkı sunan diğer isimler; kaynaklarda 230 cüz olduğu aktarılan bir Kur‘ân tefsiri kaleme alan Ebü‘l-Hasen Ali b. Hamşâz en-Nîsâbûrî (ö. 338/950),¹²⁶ Sa‘lebî’nin *el-Keşf ve’l-beyân*’ının kaynakları arasında yer alan bir tefsir telif eden Ebû Bekr Muhammed b. Abdûs en-Nîsâbûrî (ö. 338/949),¹²⁷ *Zehratü’l-‘ulûm fî me‘âni’l-Kur‘ân* başlıklı bir çalışma kaleme alan Nişaburlu Ebû Abdillâh Muhammed b. Mansûr el-Beyhakî (ö. 369/980’de hayattaydı),¹²⁸ Mücâhid ve Vekî‘’in tefsirlerini nakleden isimlerden olan ve Sa‘lebî’nin de başvurduğu¹²⁹ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Muhammed el-‘Anberî en-Nîsâbûrî (ö. 344/955),¹³⁰ âyet gruplarının Kerrâmî fikriyatına göre altı açıdan tefsir edildiği *el-Fuşûl* başlıklı bir tefsir kaleme alan Abdülvehhâb el-Herevî (ö. 415/1025),¹³¹ Abdülğâfir el-Fârisî’nin tefsirin incelikleri konusunda hem önceki âlimleri hem de akranlarını aştığını ve tefsir meclisleri tertip ettiğini belirttiği Ebû’n-Nadr Muhammed b. Âdem el-Herevî (ö. 414/ 1023-1024),¹³² kendilerine birer tefsir eseri nispet edilen Ebü‘l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 351/962)¹³³ ve İbn Ebî Osmân el-Ğâzî olarak bilinen Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 353/964),¹³⁴ kaynaklarda müfessir olarak nitelenen Muhammed b. Tâhir b. Muhammed el-Vezîr (ö. 365/976),¹³⁵ Ebû Saîd

¹²⁵ Bu çalışmanın “Tasavvufî Düzlem → Ulemaya Dil Uzatmak: Vâhidî ve Tasavvuf” başlığına bakınız.

¹²⁶ Bk. Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 15/398-400; Edirnevî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 72.

¹²⁷ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/136.

¹²⁸ Halîl b. İzziddîn Aybeg es-Safedî, *el-Vâfî bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabî, 1420/2000), 5/48-49; Nüveyhid, *Mu‘cemü’l-müfessirîn*, 2/640.

¹²⁹ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/51-52, 111.

¹³⁰ Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 15/533-534; Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, thk. Ali M. Ömer (Kahire: Mektebetü vehbe, 1415/1994), 2/375-376.

¹³¹ Bk. Travis Zadeh, *The Vernacular Qur‘an: Translation and the Rise of Persian Exegesis* (Great Britain: Oxford University Press, 2012), 510-519.

¹³² Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 51-52; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 2/50.

¹³³ Bk. Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 16/25-26; Nüveyhid, *Mu‘cemü’l-müfessirîn*, 1/60-61.

¹³⁴ Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 1/73; Nüveyhid, *Mu‘cemü’l-müfessirîn*, 1/61.

¹³⁵ Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 2/160.

Muhammed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 390/1000'den sonra)¹³⁶ ve Ebû Sa'd Abdülmelik b. Muhammed el-Harkûşî en-Nîsâbûrî (ö. 407/1016)¹³⁷ olarak zikredilebilir.

Nişaburlu olmamakla birlikte bir süreliğine burada kaldıkları bilinen bazı isimler de dördüncü asır Nişabur tefsir çalışmalarına katkı sunmuş olmalıdırlar. Bunların başında, tefsir literatüründe kendisine el-Kaffâl şeklinde sıkça atıfta bulunulan Ebû Bekr Muhammed b. Ali eş-Şâşî (ö. 365/976) gelmektedir.¹³⁸ Kaynaklarda kendilerine birer tefsir nispet edilen ya da müfessir olarak nitelenen Ebû Ahmed Muhammed b. Ali b. Abdek (Abdülkerîm) el-Cürcânî (ö. 347/958),¹³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Fârisî (ö. 364/974),¹⁴⁰ Ebû Sehl Muhammed b. Süleymân es-Su'lûkî (ö. 369/980),¹⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî (ö. 386/996)¹⁴² ve el-Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002)¹⁴³ ile *Aḥkâmü'l-Kur'ân*'ıyla Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) ve *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*'ıyla Hattâbî (ö. 388/998) uzun ya da kısa süreliğine Nişabur'da kalarak buradaki tefsir faaliyetlerine katkı sunan diğer isimlerdir.

4. asır nihayete erip 5. asra girilirken tefsir çalışmaları İslâm coğrafyasının merkezi Hicaz ve Irak'tan doğuda İran ve Horasan'a, batıdaysa Mağrib ve Mısır'a doğru kaymaktadır. Hicaz'da 5. yüzyılda Ebû Ma'ser et-Taberî (ö. 478/1085) tefsir ve kıraat çalışmalarıyla öne çıkarken,¹⁴⁴ Irak'ta tefsirin alt disiplinlerine dair bazı çalışmalar¹⁴⁵ olmakla birlikte Sünnî tefsir geleneği oldukça zayıflamış, bazı görüşleri sebebiyle Mu'tezilî olarak nitelenen Ebû'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) en-

¹³⁶ Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, 2/236.

¹³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/256.

¹³⁸ Vâhidî'nin yaşadığı Horasan bölgesinde etkili olmakla birlikte kaynaklarda Kaffâl'ın Nişabur'la doğrudan irtibatından bahsedilmemektedir. Bununla birlikte Hattâbî'nin ondan Nişabur'da ders aldığı bilgisinden, onun bir süreliğine burada bulunduğu anlaşılmaktadır. Salih Karacabey, "Hattâbî", *TDVİA* (İstanbul, 1997), 16/489.

¹³⁹ Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 2/576-577.

¹⁴⁰ Süyûtî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, 31; Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, 1/70.

¹⁴¹ Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru sâdır, 1397-1398/1977-1978), 4/204-205; Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, 2/152-156.

¹⁴² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/563-564; Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, 2/121-122.

¹⁴³ Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, 1/414.

¹⁴⁴ Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, 1/338-339.

¹⁴⁵ Bu bağlamda şu isimler zikredilebilir: Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Hibetullâh b. Selâme el-Bağdâdî (ö. 410/1019), Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 471/1079), Muhammed b. Ali ed-Dâmiğânî (ö. 478/1085), İbn Nâkıyâ (ö. 485/1092) ve Selmân b. Abdillâh en-Nehrûvânî (ö. 493/1100).

*Nüket ve'l-‘uyûn’u*¹⁴⁶ yanında bilhassa Şîi müfessirlerin tefsir çalışmaları kendini göstermiştir.¹⁴⁷ Hicaz ve kısmen Irak’taki duruma benzer şekilde Bilad-ı Şam ve Yemen’deki tefsir faaliyetleri 5. asırda durma noktasına gelirken,¹⁴⁸ Mâverâünnehir’de 4. yüzyılda kendini gösteren canlılık, Hanefî fakihî ve usulcüsü Ebû'l-‘Usr el-Pezdevî’nin (ö. 482/1089) her biri Mushaf-ı Şerîf hacminde olduğu aktarılan¹⁴⁹ yüz on cüzden müteşekkil *Keşfü'l-estâr* adlı günümüze ulaşmayan tefsiri hariç tutulursa ivmesini kaybetmiştir.

5. yüzyılda İslâm dünyasının batısında tefsir canlılığının arttığı havzalardan Mısır’da, Ebû'l-Hasen Ali b. İbrâhîm el-Havfî (ö. 430/1039) kaleme aldığı *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* başlıklı tefsiriyle hocası Ebû Bekr el-Üdfüvî’nin (ö. 388/998) *el-İstignâ*’sındaki ulûmü’l-Kur’ân merkezli tefsir anlayışını sürdüren önemli bir simadır.¹⁵⁰ Endülüs’te doğup çalışmalarını Mısır’da yürüten Ebû Tâhir es-Sarakustî (ö. 455/1063), hocası Havfî’nin *el-Burhân*’ını ihtisar ettiği 9 ciltlik bir tefsir kaleme alarak Üdfüvî’nin açtığı yolun devam ettiricisi olmuştur.¹⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr’ın öğrencisi İbn Bündâr (ö. 488/1095) kaleme aldığı *Hadâîku zâti behce* adlı tefsiriyle 5. asır Mısır’ında tefsirde öne çıkan son isim olarak tespit edilebilir.¹⁵²

5. yüzyılda batı İslâm dünyasında tefsir hareketliliğinin artış gösterdiği Mağrib havzasında; başta *el-Hidâye ilâ bülûği’n-nihâye* olmak üzere tefsir ve kıraate dair

¹⁴⁶ Bk. Burhan Sümertaş, “Mâverdî ve en- Nüket ve'l-Uyûn Adlı Tefsiri”, *DEÜİFD* 28 (2008), 31-64.

¹⁴⁷ Irak merkezli Abbâsî hilafetinin Şîi Büveyhîler tarafından tahakküm altına alınması bu tabloya yol açmış olmalıdır. Bu dönemde tefsirde Sünnîlerden boşalan alanı, İmamiyye Şiasına mensup olan ve çalışmalarını Bağdat merkezli yürüten dört önemli isim doldurmuş görünmektedir. Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) *Hağâîku ‘t-te ‘vil fî müteşâbihi ‘t-tenzîl*’iyle İmamiyye içinde re’y ile tefsirin öncüsü olurken, onun ağabeyi Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Müfid (ö. 413/1022) bazı kısmî tefsir çalışmaları yapmıştır. Fakat bu dönemdeki asıl atılım, Horasan’da 23 yıl kaldıktan sonra Bağdat’a geçen ve eserlerini burada telif eden çok yönlü âlim Ebû Ca’fer et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) dirayet ağırlıklı *et-Tibyân*’ıyla gerçekleşmiştir. Bk. Aslan Habibov, “İmamiyye Şiası’nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîi Tefsirler”, *ÇÜİFD* 8/1 (2008), 215-216.

¹⁴⁸ Bu başlık için taranan kaynaklarda Bilad-ı Şam ve Yemen merkezli doğrudan bir tefsir çalışması tespit edilememiştir.

¹⁴⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Muallim Rifat (İstanbul: Maarif Matbaası, 1360), 2/1485; Nüveyhid, *Mu‘cemü’l-müfessirîn*, 1/376.

¹⁵⁰ Havfî ayrıca on cilt olduğu aktarılan *İ‘rabu’l-Kur’ân* başlıklı bir çalışma da kaleme almıştır. Bk. Rabia Hacer Bahçeci, “Tefsir ve Kur’ân İlimleri Arasında Bir Telif: Ebû'l-Hasan el-Havfî’nin el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân’ı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 46 (2021), 59-90.

¹⁵¹ Mehmet Emin Maşalı, “Sarakustî, İsmâil b. Halef”, *TDVİA* (İstanbul, 2009), 36/115.

¹⁵² Sem‘ânî bu eserin, 7 cildini sadece Fâtîha Süresi’nin tefsirinin oluşturduğu 300 ciltten müteşekkil olduğunu belirtmektedir. Bk. Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 18/617.

literatürde oldukça etkili olan eserlerin sahibi Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), *et-Taşîlû'l-câmi' li-'ulûmi't-tenzîl* başlıklı tefsiri ve onun ihtisarı mahiyetindeki *et-Taşîl*'iyle Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?]), kaynaklarda 100 cüz olduğu belirtilen *Tefsîrû'l-Kur'ân*'ıyla Ebû Ömer el-Me'âfirî (ö. 429/1037) ve sırasıyla 35 ve 20 cilt olduğu belirtilen *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr* ile *el-Burhânü'l-'Amîdî* başlıklı tefsirleriyle Ebü'l-Hasen el-Mücâşiî (ö. 479/1086) tefsir çalışmalarıyla öne çıkan simalardır.

5. asırda doğu İslâm dünyasında tefsir canlılığının arttığı İran havzasında en dikkat çeken isim müfessir, dilci ve ahlâk felsefecisi Râgıb el-İsfahânî'dir (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği). O, on ciltten oluştuğu söylenen ve yakın anlamlı lafızlar arasındaki nüansların tespiti ilkesinin hemen her âyette uygulanmasıyla önem arz eden *Câmi'u't-tefsîr*, Kur'ân lafızlarının açıklandığı alfabetik bir sözlük mahiyetindeki *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, *Dürretü't-te'vîl ve gurretü't-tenzîl* ve *Tahkîku'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* çalışmalarıyla tefsir literatürüne önemli katkılar sunmuştur.¹⁵³

Doğu İslâm dünyasının ikinci bileşeni Horasan'a gelindiğinde Rey, Herat ve Belh'te bazı tefsir çalışmaları görülmekle birlikte,¹⁵⁴ bu konudaki tartışmasız merkez hala Nişabur'dur. Beşinci asır Nişaburu tefsir canlılığı noktasında Hicaz, Irak, Şam ve Mısır'ı geride bırakırken, Mağrib ve İran havzalarıyla yarışmaktadır. Nişabur Tefsir Çevresi (NTÇ) üçüncü, dördüncü ve beşinci kuşak müfessirleri elinde bu dönemde olgunluk çağını yaşayacaktır.

NTÇ'nin üçüncü kuşağı, dilci ve müfessir Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035) ile başlatılabilir. Sa'lebî, başta yukarıda işaret edilen ikinci kuşak Nişabur müfessirleri

¹⁵³ Ömer Kara, "Râgıb el-İsfahânî", *TDVİA* (İstanbul, 2007), 34/399-400. İran havzasında etkili olan diğer isimler ise; kaynaklarda beş cilt olduğu söylenen *el-Mehâsin fî tefsîri'l-Kur'ân*'ıyla meşhur edebiyatçı Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), 7 cilt olduğu aktarılan *Tefsîrû'l-Kur'ân*'ıyla İbn Merdeveyh (ö. 410/1019), tamamı risale formundaki altı adet âyet/sûre tefsiriyle İbn Sînâ (ö. 428/1037), *el-Burhân fî tefsîri ğarîbi'l-Kur'ân* ve *el-'Ahdü'l-ekîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*'iyle Zeydiyye'nin otuz altıncı imamı Ebü'l-Feth ed-Deylemî (ö. 444/1052), Farsça bir tefsir olan *Tâcü't-terâcim fî tefsîri'l-Kur'ân li'l-e'âcim*'iyle Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir (ö. 471/1078), 120 bin beyitle istişhad edildiği aktarılan *et-Tefsîrû'l-kebîr*'iyle Abdülvehhâb b. Muhammed el-Fâmî (ö. 500/1107) şeklinde sıralanabilir.

¹⁵⁴ İki Mu'tezilî âlim Ebü'l-Kâsım el-Büstî (ö. 420/1029 civarı) ve Ebû Sa'd İsmâîl b. Ali es-Semmân (ö. 445/1053), Şâfiî fakihî Ebü'l-Muzaffer İbnü's-Sem'ânî (ö. 489/1096) ve onun tefsirinden yoğun şekilde istifade eden *Me'âlimü't-tenzîl* müellifi Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122) Horasan havzasının bu şehirlerinde öne çıkan isimlerdir.

olmak üzere farklı uzmanlıklara sahip hocalarından tahsil ettiği birikimi *el-Keşf ve'l-beyân* başlıklı tefsirine yansıtarak tefsir literatüründe özel bir yer edinmiştir. O, *el-Keşf*'te 100 kadar yazılı 300 kadar şifahi kaynağa başvurarak Taberî'yle birlikte fakat ondan bağımsız ve daha kapsamlı olacak şekilde erken dönem tefsir malzemesinin ikinci büyük derleyicisi olmuştur.¹⁵⁵ Sa'lebî'nin özgünlüğü sadece bu geniş çaplı derleme faaliyetinde yatmamaktadır. Nitekim o, zahirî tefsir geleneğindeki nakil ve dirayet malzemesiyle işâri yorumları ve farklı boyutlarıyla edeb literatürünü buluşturan ilk isim olmuş¹⁵⁶ ve bunun sonucunda âyetlerin tefsirine dair vecih sayısını oldukça artırmıştır. Nihayetinde Sa'lebî, Saleh'in tespitine göre, sonraki dönemde bıraktığı güçlü etkiyle tefsir literatüründe Taberî'den daha etkili olacaktır.¹⁵⁷

NTÇ'de Sa'lebî'nin yanında üçüncü kuşaktan beş müfessir daha öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki ve en önemlisi, çok yönlü âlim ve meşhur mutasavvıf Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). Dönemin Nişaburunda tefsir dersleri verdiği anlaşılan Kuşeyrî,¹⁵⁸ iki önemli tefsir çalışması yapmıştır. İlk olarak o, kaynaklarda 410 (1019) senesinden önce tamamladığı belirtilen bir tefsir kaleme almıştır. Âyetlerin çok boyutlu olarak açıklandığı bu eser, zahirî tefsir geleneğinin bir sürdürücüsüdür.¹⁵⁹ Kuşeyrî ardından 434 (1042-43) ya da 437'de (1045-1046) işâri tefsir geleneğinin klasiklerinden biri olacak *Le'âîfü'l-işârât*'ı telif etmiştir.¹⁶⁰ *Le'âîf*'te Sülemî'nin *Haķâîķu't-tefsîr*'i örnek alınsa da eserde daha geniş bir âyet kümesinin tefsir edilmesi, işâri yorumların yanında rivayet, dil, şiir, kelâm ve fikhî tahlillere de yer verilmesi ve daha ılımlı bir işâri yorum paradigmasının takip edilmesi

¹⁵⁵ Bk. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 8-9, 68-75, 191-198.

¹⁵⁶ Bk. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 140-150, 151-161, 167-178.

¹⁵⁷ Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 12. Ayrıca bk. a.g.e., 205-221.

¹⁵⁸ Örn., Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 114, 145.

¹⁵⁹ Bk. İshak Özgel, "Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Tefsir İlmine Katkısı ve Az Bilinen 'et-Tefsiru'l-Kebîr' Adlı Tefsirinin Tanıtımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 279-288.

¹⁶⁰ Tefsir eserleriyle ilgili bk. Martin T. Nguyen, *The Confluence and Construction of Traditions: al-Qushayri (d. 465/1072) and the Intersection of Qur'anic Exegesis, Theology, and Sufism*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 2009), 243-258.

açısından *Haḳâiḳu't-tefsîr*'den ayrıışmaktadır.¹⁶¹ NTÇ'nin ikinci kuşagından İbn Fûrek ve Sülemî'nin talebesi olan Kuşeyrî, dördüncü kuşaktan Vâhidî'nin de hocasıdır.¹⁶²

Sa'lebî ve Kuşeyrî'nin ardından üçüncü kuşakta öne çıkan ikinci isim, Ebû Abdîrahmân el-Hîrî'dir (ö. 430/1039'dan sonra). İkinci kuşak müfessirleri İbn Habîb ve Sülemî'ye talebelik yapan Hîrî, rivayet ve dirâyet metotlarının birlikte kullanıldığı *el-Kifâye* başlıklı bir tefsir kaleme almıştır.¹⁶³ Her âyetin on vecih üzere tefsir edildiği hacimli bir eser kaleme alan Rûknü'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047),¹⁶⁴ kaynaklarda yetkin bir müfessir olarak nitelenen,¹⁶⁵ aynı zamanda Vâhidî'ye de hocalık yapan Ebû Osmân es-Sâbûnî (ö. 449/1057) ve kendisine bir tefsir nispet edilen Ebû Nasr Mansûr b. el-Hüseyn en-Nîsâbûrî (ö. 422/1031)¹⁶⁶ üçüncü kuşak Nişabur müfessirlerinden sayılabilecek diğer üç isimdir.

NTÇ'nin dördüncü kuşak temsilcilerine gelindiğinde, bunlar arasında ve genel olarak Horasan havzasında öne çıkan en önemli isim Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'dir (ö. 468/1076). Özelde NTÇ'nin ikinci ve üçüncü kuşak müfessirlerine genelde İslâm coğrafyasındaki tefsir birikiminin önemli bir kısmına erişim imkânı bulan Vâhidî, bu tez çalışması boyunca gösterileceği üzere *el-Basîṭ*, *el-Vasîṭ* ve *el-Vecîz* başlıklı üç tefsir eseriyle kendisine kadarki tefsir birikimini yeniden gözden geçirerek tahkik etme yoluna gidecektir.

İbn Ebi't-Tayyib olarak bilinen Şîî müfessir Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh en-Nîsâbûrî (ö. 458/1066) dördüncü kuşakta öne çıkan isimlerdendir. 30 ciltlik *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 10 ya da 11 ciltlik *et-Tefsîrû'l-evsâṭ* ve 3 ya da 5 ciltlik *et-Tefsîrû's-şagîr*'iyle

¹⁶¹ Nguyen, *The Confluence and Construction of Traditions: al-Qushayri (d. 465/1072) and the Intersection of Qur'anic Exegesis, Theology, and Sufism*, 267-275.

¹⁶² Kaynaklarda sadece *es-Siyâḳ*'ın muhtasarında geçen bilgiye göre, Vâhidî, Kuşeyrî'den kelâm (*uṣûl*) ve tefsir dersleri almıştır. Abdülḡâfir el-Fârisî, *el-Muḥtasar min Kitâbi's-Siyâḳ li târîhi Nîsâbûr*, thk. M. Kâzım el-Mahmûdî (Tahran: Mîrâs-ı mektûb, 2005), 299.

¹⁶³ Bk. İbrahim Görener, "Hîrî", *TDVİA* (İstanbul, 1998), 18/124-125.

¹⁶⁴ Çelebi, *Keşfü'z-ẓunûn*, 1/445; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/330. Cüveynî'ye nispet edilen bir nüshası için bk. Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'arabî el-İslâmî el-maḥḥûṭ (Maḥḥûṭâtü't-tefsîr ve 'ulûmih)* (Amman: Müessesetü Âl-i Beyt, 1989), 1/97.

¹⁶⁵ Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 131-136; Süyûtî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, 36.

¹⁶⁶ Bk. Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 437; Süyûtî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, 122; Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, 2/338.

Vâhidî'ye benzer şekilde tefsir üçlemesi kaleme alan İbn Ebi't-Tayyib,¹⁶⁷ aynı zamanda NTÇ'nin beşinci kuşak müfessiri Cüşemî'nin de hocasıdır.¹⁶⁸ Dördüncü kuşak müfessirlerden öne çıkan diğer isimler; kaynaklarda kendisine bir tefsir nispet edilen İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)¹⁶⁹ ile kaynaklarda tefsirci kimlikleri vurgulanan Ebû Sâlih Ahmed b. Abdilmelik en-Nîsâbûrî (ö. 470/1078)¹⁷⁰ ve Kuşeyrî'nin en büyük oğlu Ebû Sa'd Abdullâh b. Abdilkerîm b. Hevâzin en-Nîsâbûrî (ö. 477/1085)¹⁷¹ olarak sıralanabilir.

NTÇ'nin beşinci kuşağı, bilhassa üçüncü ve dördüncü kuşak müfessirlerinden aldıkları ilk beş asır Nîşabur tefsir birikiminin sonraki döneme aktarılmasında son halkayı oluşturmaktadır. Bu noktada öne çıkan en önemli isim, dördüncü kuşaktan İbn Ebi't-Tayyib'in öğrencisi Mu'tezilî müfessir, fakih ve kelâmcı Hâkim el-Cüşemî'dir (ö. 494/1101). Cüşemî kaleme aldığı ansiklopedik boyuttaki *et-Tehzîb fî tefsîri'l-Kur'ân*'ıyla Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına muhtemel bir kaynaklıkta bulunarak¹⁷² tefsir literatüründe müteahhirîn döneminin başlatılmasında geçiş rolü oynamıştır. Özgün bir şablonla âyetlerin farklı açılardan çok boyutlu olarak tefsir edildiği *et-Tehzîb*, günümüze ulaşmayan Mu'tezilî tefsir birikimine erişmek için ayrı bir önem taşımaktadır. Nîşabur'da Kerrâmîlerin fıkıh imamı olan Ebû Bekr Atîk b. Muhammed es-Sûrâbâdî de (ö. 494/1100) bu kuşakta öne çıkan önemli bir simadır. Sûrâbâdî, Kerrâmî düşüncesine göre tertip edilen tefsir dersleri için *Tefsîrû't-tefâsîr* başlıklı hacimli bir eser telif etmiştir. Soru-cevap usûlüne dayanmasıyla İbn Fûrek'in tefsiriyle benzeşen eser, Farsça kaleme alınması açısından ayrıca önemlidir.¹⁷³ NTÇ'nin beşinci kuşağına dâhil edilebilecek diğer müfessirler; Mu'tezilî Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hasen es-Sandalî (ö.

¹⁶⁷ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1781; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 77-78; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/410. Hamevî, İbn Ebi't-Tayyib'in tefsirlerinden birinin mukaddimesinin başından bir pasajı Ali b. Zeyd el-Beyhakî'nin (ö. 565/1169) *Târih-i Beyhak*'ından alıntılararak aktarmaktadır. *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1782.

¹⁶⁸ Zadeh, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*, 522-523.

¹⁶⁹ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/443; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/333-334.

¹⁷⁰ Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 107-109; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/47.

¹⁷¹ Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 283; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 54-55.

¹⁷² Bk. Cemal Sünbül, *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fî't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 107-116.

¹⁷³ Eser hakkında bk. Zadeh, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*, 504-562; Seyfullah Efe, "Kur'ân'ın Farsça'ya Tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler", *DEÜİFD* 1/37 (2013), 230-233.

484/1091),¹⁷⁴ Nizamiye Medresesi hocalarından Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed er-Râmişî (ö. 489/1096),¹⁷⁵ *Zâdü'l-hâdır ve'l-bâdî* isimli bir tefsir yazan ve ikinci kuşak müfessirleri Sâbûnî ve Kuşeyrî ile üçüncü kuşak müfessiri Vâhidî'den ders alan Ebü'l-Hasen Ali b. Sehl en-Nîsâbûrî (ö. 491/1098),¹⁷⁶ *et-Teysîr fî't-tefsîr* başlıklı bir tefsir kaleme alan ve Kuşeyrî'nin oğullarından olan Ebû Nasr Abdurrahîm b. Abdilkerîm el-Kuşeyrî (ö. 514/1120)¹⁷⁷ ve Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır en-Nîsâbûrî (ö. 512/1118)¹⁷⁸ şeklinde sıralanabilir.

Nişaburlu olup buradaki 5. asır tefsir çalışmalarına katkı sunan yukarıdaki isimlere ilaveten, Nişabur'da kısa ya da uzun periyotlarla kalan birçok isim de buradaki tefsir faaliyetlerine doğrudan ya da dolaylı olarak katkı sunmuş olmalıdır. Nişabur civarında kadılık yapan Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058) rivayet ve dirayete birlikte yer verdiği *en-Nüket ve'l-'Uyûn* başlıklı bir tefsir kaleme almıştır.¹⁷⁹ *el-Basîf*'teki bir atıftan Vâhidî'nin, çağdaşı Mâverdî'nin tefsirinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁰ İlim tahsili için babasıyla birlikte Nişabur'a gelen meşhur Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) kısmî bir nüshası günümüze ulaşan çok yönlü ansiklopedik bir tefsir kaleme almıştır.¹⁸¹ *el-Vasîf*'teki bir rivayetten Vâhidî'nin 426 (1035) senesi Şevvâl ayında Bağdâdî'den ders okuduğu

¹⁷⁴ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/402-403; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/358.

¹⁷⁵ Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 64; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/234-235.

¹⁷⁶ Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 394; Tâciüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. M. Muhammed et-Tanâhî, A. Muhammed el-Hulv (İmbâbe: Hecr, 1413/1992), 5/258-259; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 145. Süyûtî ayrıca *el-İtkân*'da Ali b. Sehl'in tefsirinden bir alıntı yapmaktadır. ; *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Qur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-'âmmetü li'l-kitâb, 1394/1974), 1/158-159.

¹⁷⁷ Nguyen, *The Confluence and Construction of Traditions: al-Qushayri (d. 465/1072) and the Intersection of Qur'anic Exegesis, Theology, and Sufism*, 249-251.

¹⁷⁸ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/199; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 155.

¹⁷⁹ Bk. Cengiz Kallek, "Mâverdî", *TDVİA* (Ankara, 2003), 28/185. Çağdaş araştırmacılarından Nguyen, Mâverdî'yi de Nişabur Tefsir Okulu'nun temsilcileri arasında zikretmektedir. Nguyen, "Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Hâbib, Ibn Fûrak, and 'Abd al-Qâhir al-Bağhdâdî", 50.

¹⁸⁰ Vâhidî bir yerde Mâverdî'ye İbn Hâbib şeklinde atıfta bulunmaktadır. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîf* (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 6/497; krş. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye - Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, t.y.), 1/484.

¹⁸¹ Nguyen, "Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Hâbib, Ibn Fûrak, and 'Abd al-Qâhir al-Bağhdâdî", 60-61.

anlaşılmaktadır.¹⁸² Nişabur'daki ilim çevresiyle hoca-talebe ilişkileri kuran Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî (ö. 471/1078) *Tâcü't-terâcim fî tefsîri'l-Kur'ân li'l-e'âcim* başlıklı Farsça bir tefsir kaleme almıştır. Çağdaşı Abdülgâfir el-Fârisî'nin "büyük ve meşhur" olarak nitelediği¹⁸³ ve Farsça tefsir literatürünün gelişimine önemli katkılar sağlayan eser,¹⁸⁴ önemli ölçüde NTÇ'nin öne çıkan siması Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından istifadeyle oluşturulmuştur.¹⁸⁵ Nişabur'a iki kere uğrayıp burada dersler veren Ebü'l-Hasen Ali b. Faddâl el-Mücâşî (ö. 479/1086), otuz beş ciltlik *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr* ile mâna ve i'rab açısından müşkil görünen âyetlerin tefsir edildiği *Nüketü me'âni'l-Kur'ân* başlıklı çalışmalar yapmıştır.¹⁸⁶ Nişabur medreselerinde hocalık yapan Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) rivayet metoduna dayanmakla birlikte dirayete de yer verilen bir tefsir kaleme almıştır. Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl*'inde Sa'lebî'nin *el-Keşf*'i yanında Sem'ânî'nin tefsirinden de önemli ölçüde yararlanarak Nişabur tefsirinin bu iki önemli simasının birikiminin sonraki döneme aktarılmasında rol oynayacaktır.¹⁸⁷

Buraya kadar zikredilen isimler ilk beş asır Nişabur'unda tefsir faaliyetlerine tefsir eserleriyle katkı sunan simalardır. Bunun yanında, Nişaburlu olan ya da Nişabur'da bulunan birçok isim ulûmü'l-Kur'ân'ın alt disiplinleri¹⁸⁸ ve kıraat¹⁸⁹ ilmine dair kaleme aldıkları eserlerle buradaki tefsir faaliyetlerine katkı sunmuşlardır.

¹⁸² Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415/1994), 3/175. Vâhidî'nin Bağdâdî'den aldığı rivayetlerden bazıları için bk. *el-Vasîf*, 1/123, 237, 258, 350, 390, 487, 493; 2/42, 131, 247, 335.

¹⁸³ Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 253.

¹⁸⁴ Bk. Zadeh, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*, 331-367.

¹⁸⁵ Nguyen, "Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Hâbib, Ibn Fûrak, and 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî", 48 (8. dipnot).

¹⁸⁶ Mustafa Altundağ, "Mücâşî", *TDVİA* (İstanbul, 2020), 31/443-444.

¹⁸⁷ Son olarak, Nişabur'da iki kere çok uzun olmayan süreyle kalan Ebû Bekr Muhammed b. Mansûr el-Mervezî (ö. 510/1116), âyetleri tefsir ettiği 140 adet vaaz meclisinde bir tefsir kaleme almaya başlamış fakat tamamlayamadan vefat etmiştir. Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 2/640-641.

¹⁸⁸ Bu isimlerden bazıları; *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuhû*'yla Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (ö. 368/979), *el-Eşbâh ve'n-nezâir* ve *en-Nâsih ve'l-mensûh*'uyla Ebû Mansûr es-Se'âlibî (ö. 429/1038), *İ'câzu'l-Kur'ân*'ıyla Mu'tezilî Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (ö. 440/1048 civarı), *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ıyla muhaddis ve Şâfiî fakihî Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066), *el-Beyân fî 'ilmi'l-Kur'ân*'ıyla Ebû Âmir el-Fadl b. İsmâîl el-Cürcânî (450'lerde hayatta idi), *Nüzûlü âyi'l-Kur'ân ve süverihî* ve *Kaşâşu'l-Kur'ân*'ıyla Kerrâmî Ebü'l-Hasen el-Heysam b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (ö. 467/1074), *Garîbü'l-Kur'ân*'ıyla Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali ed-Dâmiğânî (ö. 478/1085), en eski Farsça Kur'ân sözlüklerinden biri olan *Tercemân-ı Kur'ân*'ıyla meşhur dil ve lûgat âlimi Ebû Abdillâh

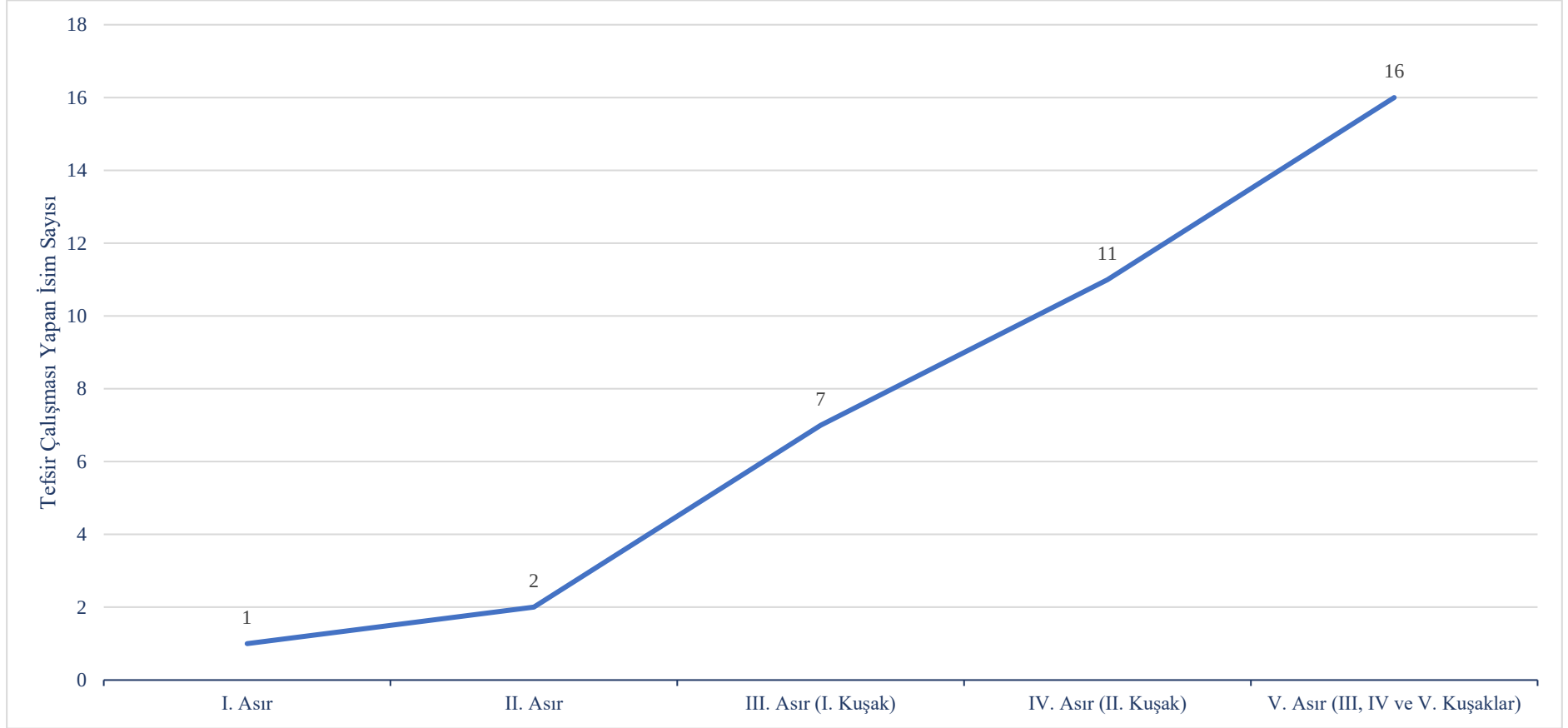
Yukarıdaki veriler ışığında ilk beş asır Nişabur’unda tefsir faaliyetlerinin seyriyle ilgili şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Nişabur’da sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerini kapsayan kabaca hicrî ilk iki asırda belirgin bir tefsir hareketliliği gözlenmemektedir. Bunda, Nişabur’un diğer beldelere göre daha geç fethedilmesi, coğrafi olarak hilafet merkezinden uzakta kalması ve bu dönemde çalkantılı siyasi ve toplumsal gelişmelere sahne olmasının etkili olduğu söylenebilir. Önceleri Hicaz ve ardından Irak’ta yoğunlaşan ilmî faaliyetlerin İslâm coğrafyasının çevre beldelerine doğru genişlemesiyle birlikte,¹⁹⁰ üçüncü asırda Nişabur’daki tefsir hareketliliğinde de bir ivme yakalanarak ilk kuşak Nişabur müfessirleri eliyle Nişabur Tefsir Çevresinin (NTÇ) temelleri atılır. Takip eden yüzyılda da kısmî istikrarın eşliğinde artarak sürdürülen bu ivme, ikinci kuşak Nişabur müfessirlerinin elinde NTÇ’nin gelişimiyle sonuçlanır. Beşinci asra gelindiğinde Nişabur’daki tefsir faaliyetlerinde olağanüstü bir canlılık izlenmektedir. NTÇ’nin üçüncü kuşağının öncü ismi Sa‘lebî’nin ikinci kuşaktan tahsil ettiği birikimi yetkin bir formda yeniden şekillendirerek dördüncü kuşağın öne çıkan ismi Vâhidî’ye aktarmasıyla NTÇ olgunluk dönemini yaşar. Beşinci kuşak Nişabur müfessirleriyse, bilhassa üçüncü ve dördüncü kuşaktan aldıkları ilk beş asır Nişabur tefsir birikiminin sonraki döneme aktarılmasında son halkayı oluşturacaktır.

Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî (ö. 486/1093) ve *Aḥkâmu ’l-Kur’ân*’ıyla Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) şeklinde zikredilebilir.

¹⁸⁹ Kıraatlere dair literatürde oldukça etkili olacak birçok eser kaleme alan ve Vâhidî’nin tefsirciliğinde de önemli yer edinen İbn Mihrân en-Nisâbü’rî (ö. 381/992) başta olmak üzere Nişabur’da kıraatçı kimlikleriyle öne çıkan bazı isimler için bk. Muhammed el-Fâcâlû, *el-Hayâtü ’l-’ilmiyye fî Neysâbü’r ḥilâle ’l-fetra: 290-548 (901-1153)* (Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmü’l-Kurâ, Doktora Tezi, 1421/2000), 292-297; Edîl S. M. Vüheybî, *el-Hareketü ’l-’ilmiyye fî Neysâbü’r mine ’l-ḳarni ’s-şâliḥi ’l-hicrî ile ’l-ḳarni ’l-ḥâmisî ’l-hicrî* (Ürdün: Câmî’atü’l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 127-129, 275-276. Nişabur’da kıraatle ilgilenen isimlerin sayısı bu iki çalışmada tespit edilenlerden daha fazla olup ayrı bir çalışmayı hak etmektedir.

¹⁹⁰ Bu seyir, bir araştırmacının Zehebî’nin (ö. 748/1348) *Târîhu ’l-İslâm*’ındaki 30.000 civarı biyografinin analizi sonucu oluşturduğu görselleştirmeler üzerinden takip edilebilmektedir. Bk. Maxim Romanov, “Islamic Urban Centers (661–1300 CE)”, <https://maximromanov.github.io/2014/08-23.html> (Erişim 05 Ocak 2023).

Grafik 1: İlk Beş Asır Nişabur’unda Tefsir Kaleme Alan İsimlerin Sayısındaki Değişim¹⁹¹



¹⁹¹ Bu grafik, Nişaburlu olan ve Nişabur’da uzun süre bulunan müfessirlerin sayısını göstermekte olup, tefsirin alt disiplinlerine dair çalışma yapanlar, Nişabur’a kısa süreli uğrayan müfessirler ve kaynaklarda kendilerine tefsir eseri nispet edilmemekle birlikte müfessir olarak nitelenen isimler grafiğe dâhil edilmemiştir.

Bu başlıkta açığa çıkarılan veriler dikkate alınarak Nişabur Tefsir Çevresinde izlenen bazı karakteristik özelliklerden de kısaca söz etmek mümkündür. Öncelikle, NTC’de özdeş ve tek tip bir müfessir kimliği bulunmamaktadır. İbn Fûrek, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Abdîrrahmân el-Hîrî, baba ve oğul Cüveynî, Sa‘lebî ve onun öğrencisi Vâhidî’nin en önemli temsilcileri olduğu Eş‘arî-Şâfiî müfessir kimliği oldukça etkinken, Kerrâmî tefsir geleneği de NTC’nin farklı bir veçhesini oluşturmaktadır. Abdülvehhâb el-Herevî, Heysam b. Muhammed, hayatının bir döneminde Kerrâmî mezhebini benimseyen ve talebesi Sa‘lebî’yi bir ölçüde etkileyen İbn Habîb en-Nîsâbûrî ve bilhassa Sûrâbâdî Nişabur’daki Kerrâmî tefsir geleneğinin en önemli simalarıdır. Nişabur’da sûfî kimliğe sahip müfessirler de oldukça etkilidir. Bunların başında ise klasikleşmiş işârî tefsir sahibi iki isim Sülemî ve Kuşeyrî gelirken, Sa‘lebî de işârî yorumları ana akım tefsir literatürüne sistematik şekilde katan önemli bir simadır.

NTC’de izlenen ikinci karakteristik özellik dil, nakil ve kıraate gösterilen ihtimamdır. Sa‘lebî, Cüşemî ve bu çalışmanın ikinci bölümü boyunca görüleceği üzere bilhassa Vâhidî tefsirlerinde dil bahislerine ağırlık vermişlerdir. Nakil malzemesi Nişabur tefsirinin erken dönemlerinden itibaren her zaman kendine yer bulmuştur. Sa‘lebî ve Vâhidî gibi bazı müfessirler ayrıca icâzetine sahip oldukları birçok rivayete de senetleriyle birlikte tefsirlerinde yer vermişlerdir. Dönemin hâkim havasına uygun olarak Nişabur müfessirleri de genelde senetlerinin baş tarafından (yani kendi bulunduğu kısımdan) senedin sonuna kadarki ravileri hazfederek rivayetleri sadece son isme ya da son ismin farklı bir kanalına nispet etmekle yetinmişler¹⁹² ve sıhhat araştırmasına girmemişlerdir.¹⁹³ Kıraat olgusuna gelince, başta Sa‘lebî, Cüşemî ve bilhassa Vâhidî olmak üzere Nişaburlu müfessirler tefsirlerinde kıraatlere ve bunların temellendirilmesine (*ta’lîl*) ayrı bir ihtimam göstermişlerdir.

NTC’nin ilgileri sadece bu üç alanla sınırlı olmayıp burada telif edilen eserlerin ansiklopedik ve çok boyutlu oluşu bu çevrede izlenen bir diğer karakteristik özelliktir. Ansiklopedik tefsir anlayışıyla paralel bir diğer olgu, Nişaburlu müfessirlerin âyetleri

¹⁹² Dördüncü asırda Mâtürîdî, Ebû’l-Leys es-Semerkandî ve İbn Ebî Zemenin ile başlayan bu uygulamanın, beşinci asırda Abdülkâhir el-Bağdâdî, Mâverdî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Vâhidî, Beğavî, Şehfûr, Cüşemî ve Sûrâbâdî ile yaygınlaştığı görülmektedir.

¹⁹³ Vâhidî’nin bu yönü için bu çalışmanın “Vâhidî’nin Tefsirciliğinde Rivayet → Rivayetlere Dair Sıhhat Araştırması” başlığına bakınız.

farklı konu başlıklarına göre tefsir etme yöntemleridir. İbn Habîb, Rûknü'l-İslâm el-Cüveynî, Abdülvehhâb el-Herevî, Sa'lebî ve Cüşemî'de farklı uygulamaları görülen bu yaklaşım Nişabur tefsirine ayrı bir renk kazandırmaktadır.¹⁹⁴

Nişabur tefsirinin bir diğer karakteristik özelliği, Kur'ân tefsirinin yerleştirilmesine dönük gayrette kendini göstermektedir. Başta *Tâcü't-terâcim*'iyle Şehfûr¹⁹⁵ ile *Tefsîrû't-tefâsîr*'iyle Sûrâbâdî¹⁹⁶ olmak üzere NTC'de kaleme alınan Farsça tefsir çalışmaları, tefsirin Arapça dışındaki bir dil aracılığıyla yerleştirilmesi noktasında önemli rol oynamışlardır.¹⁹⁷

NTC'yle ilgili burada işaret edilen karakteristik özellikler her bir müfessir özelinde yapılacak derinlikli çalışmalarla tahkik edilmelidir. Ayrıca bu tür çalışmaların sayısı arttıkça NTC'nin diğer karakteristik özellikleri de açığa çıkacaktır. Bu tez çalışmasının bundan sonraki başlıklarında, Nişabur tefsirinin en önemli simalarından olan Vâhidî'nin entelektüel biyografisi, tefsir anlayışı ve tefsir literatüründeki yeri incelenirken NTC'ye dair bir tasavvur da edinilmeye çalışılacaktır.

2. Nişaburlu Bir Müfessir: Ebü'l-Hasen el-Vâhidî

2.1. Entelektüel Biyografi: Dilbilimden Tefsire Uzanan Bir Hayat

Vâhidî'nin hayatına dair verilere onun kendi eserleri, çağdaşlarının eserleri ve sonraki dönemlerde kaleme alınan eserler üzerinden ulaşmak mümkündür. Vâhidî'nin kendi eserleri arasında özellikle *el-Basîf*'in mukaddimesi onun ilmî hayatı hakkında önemli bilgiler barındırır. Bunun yanında *el-Basîf*, *el-Vasîf* ve *Esbâbü nüzüli'l-Kur'an*'da yer alan bazı rivayetlerin isnadları üzerinden, Vâhidî'nin ilim yolculuğu, hocaları ve tefsir eserlerinin kronolojisine dair bazı verilere erişmek mümkündür.

¹⁹⁴ Bu isimlerden bazılarının uygulaması için bk. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 84-89; Zadeh, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*, 511-519.

¹⁹⁵ Bk. Zadeh, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*, 331-367.

¹⁹⁶ Bk. Zadeh, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*, 504-562.

¹⁹⁷ Kaynaklarda Cüşemî ve Ebü'l-Fütûh er-Râzî en-Nisâbüri'ye de Farsça tefsir eserleri nispet edilmektedir. Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/156-157; 2/463-464. Meşhur dilci Zevzenî de en eski Farsça Kur'an sözlüklerinden biri olan *Tercemân-ı Kur'an*'ı kaleme almıştır.

Vâhidî'nin çağdaşı ve öğrencisi Abdülgâfir el-Fârisî'nin (ö. 529/1134-35) *es-Siyâk*'ı, Vâhidî'nin hayatı ve dönemin Nişabur'unda öne çıkan isimler ve sosyo-kültürel durum hakkında önemli bilgiler içeren önemli bir kaynaktır. Günümüze ulaşmamış olan bu esere, Sarîfînî (ö. 641/1243) tarafından yapılmış bir seçki (*el-Müntehab min Kitâbi's-siyâk li-târîhi Nîsâbûr*), müellifi meçhul bir muhtasar (*el-Muhtaşar min Kitâbi's-siyâk li-târîhi Nîsâbûr*) ve bazı tabakât kitaplarındaki alıntılar üzerinden kısmen ulaşılabilmektedir. Vâhidî'nin arkadaşı Ebü'l-Kâsım el-Bâharzî'nin (ö. 467/1075) *Dümyetü'l-kaşr*'ı da Vâhidî hakkında birinci elden tanıklıklar içeren bir diğer önemli kaynaktır.

Üçüncü olarak, Vâhidî'nin vefatından sonra kaleme alınmış eserler, onun hayatı, öğrencileri ve eserleriyle ilgili ilave bilgiler içerir. Bunlar arasında İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân*'ı, Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ı, İbnü'l-İmâd'ın (ö. 1089/1679) *Şezerâtü'z-zeheb*'i gibi genel tabakât kitapları; Vâhidî'nin dilci olması hasebiyle Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *İrşâdü'l-erîb*'i, İbnü'l-Kıftî'nin (ö. 646/1248) *İnbâhü'r-rüvât*'ı, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Buğyetü'l-vu'ât*'ı gibi dilcilerin ve edebiyatçıların hayatlarına dair kaleme alınmış eserler; bir müfessir olması hasebiyle Süyûtî, Dâvûdî (ö. 945/1539 [?]) ve Âdil Nüveyhid'in müfessir tabakâtına dair eserleri; Şâfiî olması hasebiyle ise Sübkî (ö. 771/1370) ile İbn Kâdî Şühbe'nin (ö. 851/1448) Şâfiî tabakâtına dair eserleri dikkate alınmalıdır. Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'u, Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö. 1920) *Hediyyetü'l-ârifîn*'i, Kehhâle'nin (1905-1987) *Mu'cemü'l-müellifîn*'i ile *el-Fihrisü's-şâmil* gibi bibliyografik kaynaklara da Vâhidî'nin eserleri noktasında başvurulmalıdır.

2.1.1. Yaşadığı Dönem ve Kimliği

IV. (X.) asrın ikinci yarısında İslâm dünyası, oldukça dağınık bir yapı arz eder. Bu dönemde Müslüman topraklarda üç hilafet merkezi ve farklı bölgesel yönetimler söz konusudur. Bağdat merkezli Abbâsî hilafeti, sahadaki gücünü yitirmiş ve Şiî Büveyhîler'in yörüngesine girmiş durumdadır. Şiî Fâtımî hilafeti, Mısır merkezli olacak şekilde kısmen Kuzey Afrika ve Güney Suriye'de yayılım göstermektedir. Batı İslâm dünyasında ise Endülüs hilafeti, istikrarın ardından iç karışıklıkların başlayacağı bir

döneme girmektedir. Bu hilafet merkezlerinin gölgesinde bazı bölgesel idareler de söz konusudur. Sâ mânîler'in dağılmasının ardından oluşan boşluk, Horasan ve Afganistan'da Gazneliler ve Mâverâünnehir'de Karahanlılar tarafından doldurulmuş durumdadır. İran ve Irak'ta ise Şîî Büveyhîler hüküm sürmektedir.

Böyle bir dönemde Vâhidî'nin hayatına ev sahipliği yapacak olan Nişabur, bir yandan Fâtîmîler, diğer yandan Büveyhîler tarafından kısıpaca alınan Abbâsî hilafeti nezdindeki Sünnîlerin temerküz ettiği bir merkeze dönüşecektir. Fethinin ardından sırasıyla Emevîler, Abbâsîler, Tâhirîler, Saffârîler ve Sâ mânîler tarafından yönetilen bu şehir, IV. (X.) asrın sonlarından itibaren Gazneliler ve V. (XI.) asrın ikinci çeyreğinden itibaren Selçuklular idaresinde olacaktır. V. (XI.) asırda Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin gençlik ve tahsil süreci Gazneli idaresine, olgunluk ve ilmî üretim dönemiye Selçuklu idaresine denk gelmektedir.

Kaynaklar Vâhidî'nin künyesinin "Ebü'l-Hasen",¹⁹⁸ isminin ise "Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali"¹⁹⁹ olduğunda büyük oranda ittifak halindedir.²⁰⁰ O, atalarından

¹⁹⁸ *el-Vecîz*'in erken tarihli (hicrî 450) bir yazma nüshasının sonundaki semâ ve kıraat kayıtlarında Vâhidî'nin künyesi "Ebü'l-Me'âlî" şeklinde verilse de bu künye başka hiçbir kaynaktan zikredilmez. Ayrıca, aynı nüshadaki daha erken tarihli bir semâ kaydında Vâhidî'nin künyesi "Ebü'l-Hasen" şeklindedir. (Bk. Feyzullah Efendi, nr. 247, 268a-268b.)

İkinci olarak, Kıftî'nin *İnbâhü'r-ruvât*'ında Vâhidî'nin künyesi aynı bağlamda iki kere "Ebü'l-Hüseyn" olarak geçer (2/223-224). Kıftî'nin bu bağlamda alıntı yaptığı Bâharzî'nin *Dümyetü'l-kaşr*'ının tahkikiinde esas alınan on iki nüshadan sadece birinde Vâhidî'nin künyesi "Ebü'l-Hüseyn" olarak geçmekle birlikte (2/1017), *İnbâhü'r-ruvât*'taki kaydın, kullanılan nüshadaki istinsah hatasından kaynaklanması muhtemeldir. Zira *Dümyetü'l-kaşr*'ın diğer nitelikli on bir nüshasında Vâhidî'nin künyesi "Ebü'l-Hasen" olarak geçmekte olup, ayrıca *İnbâhü'r-ruvât*'ın bir başka yerinde de Vâhidî'ye "Ebü'l-Hasen" şeklinde atıfta bulunmaktadır (1/154).

¹⁹⁹ Vâhidî'nin babasının isminin "Ahmed" olduğu kesin olmakla birlikte, dedeleriyle ilgili iki farklı kayıt daha söz konusudur. İlk olarak, *el-Vecîz*'in erken tarihli (hicrî 450) bir yazma nüshasının sonundaki ferâğ kaydında, Vâhidî'nin birinci dereceden dedesinin ismi "Ali", ikinci dereceden dedesinin ismi "Muhammed", üçüncü dereceden dedesi ismi ise "Abdurrahmân" olarak geçer (Ali b. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Abdurrahmân). İkinci olarak, İbnü'l-Esîr'in *el-Lübâb*'ı (3/163) ve *Üsdü'l-gâbe*'sinde (1/15, 471; 3/601, 627, 643; 4/598; 6/51) Vâhidî'nin birinci dereceden dedesinin ismi "Mettûye" olarak verilirken, *el-Kâmil*'inde doğru şekilde "Muhammed" olarak geçmekte, fakat bu sefer ikinci dereceden dedesinin ismi yanlış şekilde "Mettûye" olarak zikredilmektedir (8/258). Bu iki kayıt dışında diğer kaynaklar, Vâhidî'nin birinci dereceden dedesinin isminin "Muhammed", ikinci dereceden dedesinin isminin ise "Ali" olduğunda ittifak halindedir. Bazı kaynaklar da üçüncü dereceden dedesinin ismini "Mettûye" olarak verir. Şu durumda Vâhidî'nin tam ismi, "Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Mettûye" olarak tespit edilebilir.

²⁰⁰ Bk. Ali b. el-Hasen el-Bâharzî, *Dümyetü'l-kaşr ve 'uşratü ehli'l-'aşr*, thk. Muhammed Altûncî (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1414/1993), 2/1017; Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 387; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1659; İbn Hallikân, *Veşyâtü'l-a'yân*, 3/303; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Müştebih fi'r-*

Vâhid'e nispetle "el-Vâhidî",²⁰¹ üçüncü dereceden dedesi Mettûye'ye nispetle "el-Mettûyî"²⁰² ve yaşadığı şehir Nişabur'a nispetle "en-Nîsâbûrî" nisbeleriyle anılmış, fakat "el-Vâhidî" olarak şöhret kazanmıştır.

Benî Kudâa kabilesinin Mehre kolundan Vâhid b. Mehre'ye gönderimde bulunan "el-Vâhidî" nisbesi, Vâhidî'nin büyük ihtimalle Arap kökenli olduğuna işaret etmektedir.²⁰³ Bununla birlikte, onun "el-Vâhidî" nisbesini taşıyan bir mevâlî olması da ihtimal dâhilindedir. "el-Mettûyî" nisbesinden hareketle Vâhidî'nin Hristiyan, Ârâmî ya da Pers kökenli bir aileden geldiği de iddia edilmiştir.²⁰⁴ Onun Ârâmî ya da Pers kökenli olduğunu destekleyecek bir veri bulunmazken, hicretten sonra dokuzuncu yıl itibarıyla İslâm'a giren Kudâa kabilelerinin İslâm öncesi dönemde Bizans'ın etkisinde kalarak genellikle Hristiyanlığı benimsemiş olduğu dikkate alındığında,²⁰⁵ atalarının Hristiyan olması ihtimal dâhilindedir.

Vâhidî'nin Nişabur'da dünyaya geldiği kesindir.²⁰⁶ Fakat onun hangi sene doğduğuna dair kaynaklarda bir malumat bulunmaz. Bununla birlikte, Vâhidî'nin 468'de vefat ettiğinde "yetmişli yaşlarda olduğu" (*ve kâne min ebnâi's-seb'in*)²⁰⁷ ve onun büyük kardeşi Ebü'l-Kâsım'ın 487'de vefat ettiğinde "doksanlı yaşlarda olduğu" (*ve kâne min ebnâi't-tis'in*)²⁰⁸ bilgileri dikkate alındığında, Vâhidî'nin 390-395 arasında, yani dördüncü asrın son on yılının başlarında dünyaya geldiği söylenebilir. Bu seneler, Gazneliler'in Nişabur idaresini Sâ mânîler'den henüz devraldığı zaman dilimine denk gelir.

ricâl: Esmâihim ve ensâbihim, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Pencâb: el-Dârü'l-İlmiyye, 1987), 569-570; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 5/240; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 78; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/387; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406-1416/1986-1995), 5/291; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002), 4/255; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/352.

²⁰¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/303-304; Cevdet M. Muhammed el-Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fî't-tefsîr* (b.y.: Cumhûriyyetü Mısır el-'arabiyye / Vizâretü'l-evkâf, 1978), 58-59.

²⁰² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/303-304; Mehdi, *el-Vâhidî ve menhecühû fî't-tefsîr*, 56-58.

²⁰³ Bk. Mehdi, *el-Vâhidî ve menhecühû fî't-tefsîr*, 58-59; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/304.

²⁰⁴ Carl Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, çev. Joep Lameer (Leiden: Brill, 2016), 1/457 (dipnot 1).

²⁰⁵ Bk. Casim Avcı, "Kudâa", *TDVİA* (Ankara, 2002), 26/308-309.

²⁰⁶ Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-şâfi'îyye*, thk. Abdülalîm Han (Haydarâbâd-Deken: Dâiretü'l-ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1398-1400/1978-1979), 1/278; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/352.

²⁰⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/292.

²⁰⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/343.

Vâhidî Nişabur'da doğmuş olsa da onun ailesi aslen Sâve'dendir.²⁰⁹ Nişabur'un batısında Rey ve Hemedan arasında bir kasaba olan Sâve'nin nüfusu Sünnî-Şâfiîlerden müteşekkilen, hemen yakınındaki Âve kasabasının nüfusu İmâmiyye Şiasına mensup kişilerden oluşmakta ve bu iki kasaba arasında taassup derecesinde çatışma ortamı bulunmaktadır.²¹⁰

Ticaretle iştiğal eden bir aileden gelen Vâhidî,²¹¹ üç kardeşin ortancasıdır. En büyük kardeş Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, hadisçi ve fakih kimliğiyle öne çıkar. Nişabur'un meşhur camilerinden Menî'î Camii'nde Cuma namazlarından önce seneler boyu kendisi için imlâ meclisleri kurulduğuna dair bilgi,²¹² Abdurrahmân'ın ilmî otoritesine bir işarettir. Abdülğâfir el-Fârisî'nin "dürüst (*mestûr*) ve salih bir kişi" olarak nitelediği Abdurrahmân, Vâhidî'den 19 sene sonra 487'de (1094) doksanlı yaşlarında vefat etmiştir.²¹³ En küçük kardeş²¹⁴ Ebû Bekir Said b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî ise âlim kimliğinin yanında, komisyon karşılığı âlim satım işleriyle de ilgilenerek baba mesleği olan ticareti sürdürmüş ve bu sebeple *es-Simsâr* olarak anılmıştır. "Dürüst, güvenilir ve emin" olarak nitelenen Said'in ne zaman vefat ettiğine dair bilgi bulunmamaktadır.²¹⁵

Vâhidî'nin dönemin toplumsal ve siyasi hadiseleriyle ilişkisine dair pek az veriye ulaşılabilmektedir. Vâhidî, Gazneli idaresine denk gelen çocukluk ve gençlik

²⁰⁹ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1659; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 20/101; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 5/240; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-şâfi'îyye*, 1/278; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/292; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/352. *el-Müntehab*'ın DKİ ve Kâzım neşirlerinde Vâhidî'nin büyük kardeşi Abdurrahmân'ın biyografisinde abi-kardeş Vâhidî'nin aslen Nişaburlu olduklarından bahsedilse de bu istinsah kaynaklı bir hata olmalıdır. Nitekim *es-Siyâk*'ın doğrudan kendisinden alıntı yapan diğer kaynaklar ve *es-Siyâk*'ın bir başka muhtasarında bu lafız "Sâve" şeklindedir. Sarîfinî, *el-Müntehab* (DKİ neşri), 314; İbrâhîm b. Muhammed es-Sarîfinî, *Târîhi Nisâbûr: el-Müntehab mine's-Siyâk*, ed. M. Kâzım el-Mahmûdî (b.y.: Cemâatü'l-müderrişîn fi'l-havzeti'l-ilmîyye fi Kum el-mukaddese, 1403), 486; krş. Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi's-Siyâk*, 207.

²¹⁰ Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397), 3/179.

²¹¹ Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi's-Siyâk*, 207; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1659; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 20/101; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 5/240; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-şâfi'îyye*, 1/278; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/292; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/352.

²¹² Sarîfinî, *el-Müntehab* (DKİ neşri), 314.

²¹³ Sarîfinî, *el-Müntehab* (DKİ neşri), 314; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/342-343.

²¹⁴ Kaynaklar üç kardeşin yaş sıralamasını açık bir şekilde vermez. Fakat *el-Müntehab*'da Abdurrahmân için "İmâm [Ebû'l-Hasen] Ali el-Vâhidî'nin kardeşi, ondan büyük olan" (*ehu'l-İmâm 'Ali el-Vâhidî, el-ekberü minhu*) ifadesinden, en büyük kardeşin Abdurrahmân, en küçüğün Said, ortancanın ise Vâhidî olduğu anlaşılmaktadır. Sarîfinî, *el-Müntehab* (DKİ neşri), 314.

²¹⁵ Sarîfinî, *el-Müntehab* (DKİ neşri), 237.

yılları ile yetişkinliğinin başlarına denk gelen Selçuklu'nun kuruluş döneminde hem içinde bulunduğu maddi imkânlar hem de toplumsal istikrar sayesinde görece rahat bir dönem geçirmiş olmalıdır. Fakat 447 (1055) senesinde Amîdûlmülk el-Kündürî'nin (ö. 456/1064) Selçuklu sultanı Tuğrul Bey tarafından vezirlik görevine getirilmesiyle Nişabur ve çevresinde kendini gösteren mihne hadiseleri Vâhidî'yi de etkileyecektir.

Kendisi Mu'tezilî-Şîî olan Kündürî göreve gelir gelmez, Nişaburlu Eş'arî-Şâfiîlere karşı baskı politikaları geliştirerek sıkı bir takibat başlatır. Bu süreçteki hadiseler Nişabur'un ilim hayatına doğrudan yansır ve Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi Nişabur'da Eş'arî-Şâfiî kimliğe sahip otorite isimler bu bölgeyi terk etmek durumunda kalırlar.²¹⁶ Vâhidî de sahip olduğu Eş'arî-Şâfiî kimlik sebebiyle bu dönemin ilk yıllarında Nişabur'dan ayrılmış olmalıdır. Nitekim *el-Vecîz*'in bir yazma nüshasının sonundaki kayda göre, Vâhidî, 10 Ramazan 450'de (31 Ekim 1058) Fustat'taki (Mısır) Amr b. Âs Camii'nde²¹⁷ ilmî faaliyetlerde bulunmaktadır.²¹⁸ Vâhidî bu süreçte Nişabur dışına yakın akrabalarıyla birlikte çıkmış olmalıdır. Nitekim, onun ertesi sene -muhtemelen yine aynı bölgede- 17 Ramazan 451'de (27 Ekim 1059) *el-Vecîz*'i kalabalık bir gruba bu nüsha üzerinden okuttuğuna dair semâ kaydında geçen isimlerin bir kısmı "Vâhidî" nisbesine sahiptir.²¹⁹ Amr b. Âs Camii'nin bulunduğu Fustat bu yıllarda Şîî Fâtımîler'in hakimiyetindedir. Böyle bir dönemde Fâtımî idaresi, Sünnî olan Vâhidî'nin ilmî faaliyetlerde bulunmasına müsaade etmiş olmalıdır.

Yaklaşık sekiz yıl süren (447-455/1055-1063) mihne dönemi, Selçuklu sultanı Alparslan'ın tahta geçtikten bir ay sonra Kündürî'yi azledip yerine Nizâmülmülk'ü tayin etmesiyle (455/1063) keskin bir şekilde sona erer. Nizâmülmülk ilk iş olarak, Kündürî'nin sert politikaları sebebiyle Nişabur dışına göç etmek durumunda kalan âlimleri geri getirir. Bu minvalde o, İslâm eğitim tarihinde önemli bir dönüşümü temsil edecek olan Nizâmiye Medreseleri'nin ilki olan Nişabur Nizâmiye'sini kurar ve başına

²¹⁶ Bk. Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 131-136.

²¹⁷ Yazma nüshada "بمصر المحروسة بالجامع العَمْرَوِي" şeklinde geçen ifadedeki caminin, Amr b. Âs Camii olması kuvvetle muhtemeldir. Bu cami için bk. Semavi Eyice, "Amr b. Âs Camii", *TDVİA* (İstanbul, 1991).

²¹⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz* (Millet, Feyzullah Efendi, 247), 268a.

²¹⁹ Vâhidî, *el-Vecîz* (Feyzullah Efendi, 247), 268a.

Cüveynî'yi getirir.²²⁰ Vâhidî de muhtemelen Nizâmülmülk'ün bu süreçteki çabalarıyla Nişabur'a dönmüş ve ilmî faaliyetlerine devam etmiş olmalıdır. Nitekim Fârisî ve onu takiben diğer kaynaklar da Vâhidî'nin "seneler boyu Nizâmülmülk ve kardeşinden²²¹ itibar ve taltif görerek yaşadığını" ifade ederler.²²²

Vâhidî, Nişabur'a dönüşünün üzerinden on küsur sene geçmesinin ardından, geçirdiği uzun bir hastalık neticesinde²²³ 468 senesinin Cemâziyelâhir'inde (Ocak-Şubat 1076) yetmişli yaşlarındayken Nişabur'da vefat etmiştir.²²⁴

2.1.2. Tahsil Yılları ve Hocaları

Vâhidî'nin ilmî kariyeri, temelde iki evreden müteşekkildir. Doğumundan hicrî 430'lu yıllara kadarki 35-40 senelik ilk evre, Vâhidî'nin temel ve ileri seviye ilim tahsilini temsil eder. O, çocukluk ve gençlik döneminde, ileri düzey ilmî faaliyetler için araç konumundaki dil ve edebiyat ilimleri ile şiire dair tahsilini tamamlayarak sağlam bir alt yapı edinmeye yoğunlaşmış, ardından tefsir tahsiline yönelmiştir. 430'lardan 468'e

²²⁰ Bk. Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 136-139.

²²¹ Kardeşin ismi Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ali'dir. Ebü'l-Kâsım ile Vâhidî'nin aynı zamanda ortak bir hoca ağına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hayatı hakkında bk. Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 5/70; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 5/422.

²²² Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi's-Siyâk*, 299; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1660; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Matba'attü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihî, 1384/1965), 2/145; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/388. Ayrıca bir araştırmacı, kaynaklarda Vâhidî'ye nispet edilen şiirlerden birini muhteva analizine tabi tutarak, bunun Vâhidî tarafından Nizâmülmülk'e ithafen nazmedildiği sonucuna ulaşmıştır. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Kitâbü'd-Da'avât ve'l-fuşûl*, thk. Âdil Füreycât (Dimaşk: Nûr li't-tibâ'a ve'n-neşr ve'd-dirâsât, 2007), 13-15 (dirâse).

²²³ Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 387; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/304; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-şâfi'îyye*, 1/278. Kıftî, Vâhidî'nin uzun sürmeyen bir hastalık sürecinden sonra vefat ettiğini zikretmişse de yukarıdaki bilgi daha isabetli görünmektedir. Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire-Beyrut: Dâru'l-fikri'l-arabî - Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1406), 2/224.

²²⁴ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1659-1660; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 5/241; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 79; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/389; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 128. Kaynaklar arasında sadece İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) Vâhidî'yi hicrî 469 senesinde vefat edenler arasında zikretmiş fakat hemen ardından doğru olanın bir önceki sene, yani 468 olduğu kaydını düşmüştür. Cemâlüddîn İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (b.y.: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme, t.y.), 5/104.

kadarki 35-40 senelik ikinci evre ise Vâhidî'nin, ilk evrede edindiği yoğun bilgi-birikiminin telif ve tedris faaliyetleriyle meyvelerini vereceği yıllar olacaktır.²²⁵

Vâhidî, ailesinin ticaretle uğraşmasının getirdiği maddi imkânlar sayesinde rahat bir eğitim süreci geçirmiş olmalıdır. O, dönemin Nişabur'unda yaygın olduğu üzere²²⁶ henüz çok erken yaşlarda, Nişabur Şâfiîlerinin önde gelen varlıklı ve köklü ailelerinden Muvaffak ailesine²²⁷ ait bir küttâba kaydolur.²²⁸ Okuma-yazma, Kur'ân, akaid, dil, edebiyat ve şiir gibi alanlarda giriş seviyesinde derslerin verildiği bu ilk öğretim kurumlarında temel amaç, çocukların buradan mezun olduktan sonra, mekân ve kurumlardan ziyade hocalar üzerinden yürütülmekte olan ileri seviye eğitime²²⁹ hazırlanmalarını ve ilim tahsilinde kendilerine yeter hale gelmelerini sağlamaktır.²³⁰ Vâhidî de ilk öğrenimini başarılı şekilde tamamladıktan sonra, Nişabur merkezli olmak üzere farklı bölgelerdeki âlimlere giderek ileri düzey ilim tahsiline devam eder.

Vâhidî ilk öğrenimini takip eden yıllardaki tahsiline Nişabur'da devam etmiş olmalıdır. O, 410, 416 ve 417 senelerinde Nişabur'daki önemli hadis medresesi Dârü's-Sünne'de Ebû Bekr el-Hîrî'den,²³¹ 416 ve 417 senelerinde Eş'arî-Şâfiî kimliğiyle öne

²²⁵ Vâhidî'nin çağdaşı Fârisî de onun hayatını, önce ilim tahsil ettiğini, ardından telife yoğunlaştığını ima edecek şekilde anlatmaktadır. Bk. Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi's-Siyâk*, 299.

²²⁶ Örneğin, Vâhidî'den de ders almış olan Abdülğâfir el-Fârisî (ö. 529/1134-35) beş yaşında Kur'ân ve akaid eğitimini alacağı mektebe, on yaşında ise edebiyat eğitimini alacağı küttâba kaydolmuştur. Bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2018), 55.

²²⁷ Bu aileden bazı isimler için bk. Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 71-72, 239-240, 459.

²²⁸ Bu bilgiye, Vâhidî'nin çağdaşı ve arkadaşı Bâharzî'nin bir tanıklığı üzerinden ulaşılmaktadır. Bâharzî *Dümyetü'l-kaşr*'ında Vâhidî'nin, hocası Ebû Ömer Saîd b. Hibetillâh el-Muvaffak'a (ö. 502/1109) ithafen yazdığı bir şiirini aktarırken, şiiri onun küttâbında yazı dersi (*hatt*) alırken nazmettiği bilgisini verir. Bâharzî, *Dümyetü'l-kaşr*, 2/1018-1019. Öte yandan, Ebû Ömer Saîd b. Hibetillâh el-Muvaffak'ın 502 (1109) senesinde vefat ettiği ve Vâhidî'ye müeddiplik yaptığı birlikte düşünüldüğünde, onun yüz seneden fazla yaşadığı anlaşılmaktadır.

²²⁹ Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 54-55.

²³⁰ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 55; George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, çev. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2019), 75-78; Jacob M. Landau, "Küttâb", *TDVİA* (Ankara, 2003).

²³¹ Bk. Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/32, 187; 3/145. Dârü's-Sünne için bk. Nebi Bozkurt, "Dârülhadis", *TDVİA* (İstanbul, 1993), 8/527-528.

çıkan ‘Akîl Mescidi’nde Ebû İshak el-İsferâyînî’den,²³² 425’de ise Nişabur’un büyük mahallelerinden biri olan Hîre’deki evinde Ebû Osman el-Hîrî’den ders almaktadır.²³³

Vâhidî takip eden yıllarda ilim tahsili için Nişabur dışına da çıkmıştır. *es-Siyâk*’ın muhtasarında ayrıntısı verilmeksizin Vâhidî’nin ilim tahsili için seyahatlere çıktığından bahsedilmesi²³⁴ dışında, kaynaklar onun ilim seyahatlerine dair bilgi aktarmamaktadır. Bununla birlikte, *el-Vasîf*’teki bazı rivayetlerin isnadlarından Vâhidî’nin 431 (1040) senesinde Cürcân’a,²³⁵ *el-Vecîz*’in yazma nüshalarından birinin sonundaki kayıttan ise, 450 (1059) senesinde Mısır’a gittiği tespit edilmektedir.²³⁶ Vâhidî bu iki belde dışında da ilmî seyahatlere çıkmış olmalıdır. Nitekim o, *el-Basîf*’in mukaddimesinde şöyle der: “Eğer Nişabur’da ve ziyaret ettiğim diğer beldelelerde kendilerine varıp bu ilme dair ilim tahsil ettiğim âlimleri sıralayacak olsaydım mesele uzadıkça uzar ve okuyucu iyice sıkılırdı.”²³⁷

Bu ifade Vâhidî’nin Nişabur dışında birden fazla beldeye ilmî seyahatlere çıktığını²³⁸ ve oldukça kabarık bir hoca ağından beslendiğini söylemektedir. Sadece *Esbâbu nüzûli’l-Şur’ân*’da Vâhidî’nin kendilerinden rivayette bulunduğu hocaların sayısının 100’den fazla olması,²³⁹ yukarıdaki ifadeyi doğrular niteliktedir. Bu geniş hoca

²³² Bk. Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/301; 2/223; 3/71; 3/506. ‘Akîl Mescidi’nin Eş‘arî-Şâfiî kimliği vurgusu için bk. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 167.

²³³ Bk. Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/109.

²³⁴ Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi’s-Siyâk*, 299.

²³⁵ Bu rivayetlerin ikisinin isnadlarına göre Vâhidî, 431/1039-1040 senesinde Cürcân’da Ebû Ma‘mer el-Mufaddal b. İbrahim el-Cürcânî’den (ö. 431/1039-1040) imlâ yoluyla bazı rivayetler tahsil etmiştir. Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/290; 4/502. Cürcânî aynı sene vefat edecektir. Tarihleri belli olmasa da iki önemli muhaddis Ebû’l-Hâris Muhammed b. Abdîrahîm el-Eserî (ö. 430-433/1039-1042 civarı) ve Ebû Mes‘ûd Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Taberî (ö. 449/ 1057-1058), Vâhidî’nin Cürcân’da ilim tahsil ettiği diğer iki isimdir. Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/255; 3/370.

²³⁶ Vâhidî, *el-Vecîz* (Feyzullah Efendi, 247), 268a.

²³⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/425.

²³⁸ Mehdî, *el-Vasîf* ve *Esbâb*’daki iki rivayetin isnadından hareketle, Vâhidî’nin İsfahan’da Ebû Nu‘aym el-İsfahânî’den ve Bağdat’ta Abdülkâhir el-Bağdâdî’den ders aldığını tespit eder. Fakat söz konusu iki rivayetin isnadları bu çıkarım için yeterli değildir. Nitekim bu isnadlarda Vâhidî’nin ilgili rivayetleri aldığı iki ismin nisbeleri dışında mekâna dair bir veri bulunmamaktadır. İkinci olarak, bu iki ismin bir dönem Nişabur’da da bulunmasından ötürü, Vâhidî’nin ilgili rivayetleri onlardan Nişabur’da almış olması da muhtemeldir. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi’t-tefsîr*, 65; krş. Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/175; Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Şur’ân*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Riyad: Dârü’l-meymân, 1426/2005), 179.

²³⁹ Bu rakam, Mehdî’nin yüzeysel bir sayımına dayanmaktadır. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi’t-tefsîr*, 70. *Esbâb*’ın bir neşrinde ise kitapta Vâhidî’nin rivayet naklettiği 49 hoca tespit edilmiş fakat bunların en çok rivayet aktarılanlar mı yoksa tamamı mı olduğuna dair bir açıklamada bulunulmamıştır.

ağındaki bazı isimler Vâhidî'nin ilim yolculuğunda, özellikle de müfessir kimliği kazanmasında, diğerlerine göre daha derin izler bırakmış olmalıdır. Nitekim Vâhidî bunlardan bazılarına *el-Basîf*'in mukaddimesinde özellikle değinme ihtiyacı hisseder. O, tefsir ilminin asıllarının sağlamlaştırılması yolunda zamanın gerektirdiği şekilde ve ömür imkân verdiği ölçüde hiçbir gayretten kaçınmadığını ve nihayetinde Allah Teâlâ'nın kendisini bu konuda ihtiyaç duyduğu her şeyi menbaından almaya muvaffak kıldığını belirterek başlıca hocaları hakkında önemli bilgiler verir.²⁴⁰

Vâhidî'nin *el-Basîf*'in mukaddimesinde zikrettiği yedi isimden üçü dil, üçü kıraat ve biri tefsir alanlarında onun yetişmesini sağlayan hocalarıdır.

Vâhidî'nin dil alanındaki hocalarından ilki, sözlük ve şiir bilgisini tahsil ettiği Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Abdullâh el-'Arûdî eş-Şaffâr'dır (ö. h. 416-423 civarı).²⁴¹ Arap dili ve edebiyatında dönemin öne çıkan isimlerinden olan 'Arûdî, başta Nişaburlu meşhur muhaddis Ebü'l-Abbâs el-Esam (ö. 346/957) olmak üzere dönemin muhaddislerinden hadis nakletmiştir.²⁴² Vâhidî, güneşin doğumuyla 'Arûdî'nin yanına gidip batımıyla ayrılmak suretiyle seneler boyu ona mülâzemet eder. İkisi arasındaki hoca-talebe ilişkisi çok boyutludur. Vâhidî bu hocasından ders dinler (*semâ*'), ona ders okur (*kıraat*), onun anlattıklarını raporlar ve üzerine notlar alır (*ta'lik*), birtakım metinleri ve şiirleri ondan ezberler (*hıfz*), onun yanında araştırma yapar (*bahs*) ve onun ashabıyla gün boyu ilmî müzakerelerde bulunur.²⁴³ Bu süreçte Vâhidî, 'Arûdî'den birçok lügat ve şiir kitapları okumuştur. Bunlar arasında meşhur dilci Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) özellikle vurgulanmalıdır. Zira Vâhidî'nin tefsirciliğindeki yoğun

Vâhidî, *Esbâbü nüzûli 'l-Kur'ân*, 1426/2005, 21-24. Daha dikkatli bir sayıma ihtiyaç duyulmakla birlikte, *Esbâb*'da Vâhidî'nin rivayet naklettiği hocaların sayısının oldukça fazla olduğu kısa bir taramada anlaşılmaktadır.

²⁴⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/417.

²⁴¹ 'Arûdî'nin hicri 334 senesinde doğduğu, 416'da ders vermekte olduğu (es-Sarîfînî, *el-Müntehab*, DKİ neşri, s. 85) ve neredeyse doksan yaşında (en fazla doksan yaşında) vefat ettiği (el-Vâhidî, *el-Basîf*, s. 1/417) düşünüldüğünde, onun 416-423 arasında bir tarihte vefat ettiği anlaşılmaktadır.

²⁴² Sarîfînî, *el-Müntehab* (DKİ neşri), 85; Sarîfînî, *el-Müntehab* (Kâzım neşri), 99; Hamevî, *Mu'cemü 'l-üdebâ*, 2/491-492. *el-Müntehab*'ın DKİ ve Kâzım neşirlerinde el-'Urûdî yerine el-'Urûnî geçmekle birlikte bu istinsah kaynaklı bir hata olmalıdır.

²⁴³ "وكنْتُ قد لَازِمتُه سِنِينَ، أَدخَلَ عَلَيهِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَأَخْرَجَ لَغُروبِهَا: أَسْمَعُ، وَأَقْرَأُ، وَأَعْلِقُ، وَأَحْفَظُ، وَأُبْحَثُ، وَأَذَاكُرُ أَصْحَابَهُ مَا بَيْنَ طَرْفِي النَّهَارِ".

Ezherî tesirinin en önemli kaynağı, Ezherî'den ders alıp onun *Tehzîbü'l-lüğa*'sını rivayet eden 'Arûdî olmalıdır.²⁴⁴ Vâhidî, tefsirde uzmanlaşmak üzere Sa'lebî'ye yönelmesinin ardından da hocası vefat edene kadar ona sıklıkla uğramaya devam edecektir.²⁴⁵

Vâhidî'nin dil alanındaki ikinci hocası, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Ğuhüdezî ed-Đarîr'dir (ö. 420/1029 civarı).²⁴⁶ Vâhidî'nin deyimiyle “nahvin incelikleri ve kapalılıkları noktasında çağının en iyilerinden, Arapça'nın farklı deyiş biçimleri noktasında en bilgililerinden olan” Kuhüdezî, Vâhidî'nin çocukluğunun ilk yılları ve gençliğinin başlarında ona hocalık etmiştir. Vâhidî, *el-Basîf*'in mukaddimesini kaleme alırken geriye doğru baktığında hocasıyla ilişkisine dair şu değerlendirmeyi yapar: “Belki de o, bende hayırlı bir işaret görmüştü de kendini beni yetiştirmeye ve eğitmeye adamıştı. Öyle ki en gizlileri dâhil kendisinde olan hiçbir şeyi benden esirgememişti. Bir talebenin hocasından memnun olabileceği en iyi derecede ondan memnundum.”²⁴⁷ Vâhidî, Kuhüdezî'den nahiv, sarf ve *me'ânî*ye dair eserler okur, Kuhüdezî'nin nahiv, arûz ve *'ilel*²⁴⁸ alanındaki eserlerinin çoğunu kendisinden dinler, çetrefilli [dilsel] meselelerle ilgili onun anlattıklarını yaklaşık yüz kitapçık halinde raporlar.²⁴⁹ Ayrıca o, Kuhüdezî'den, Nişaburlu meşhur kıraatçi İbn Mihrân'ın (ö. 381/992) *el-Ğâye*'sindeki kıraat vecihlerinin temellendirilmesini (*'ilel*) konu edinen hacimli kitabının icâzetini almıştır.²⁵⁰

²⁴⁴ *el-Basîf*'te oldukça yoğun şekilde *Tehzîbü'l-lüğa*'dan yapılan doğrudan ya da dolaylı alıntılar dışında Vâhidî, 'Arûdî kanalıyla Ezherî'den bazı rivayetler de almıştır. Örn. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/451; 2/88, 122, 233, 296; 3/69, 114, 123.

²⁴⁵ Vâhidî'nin 'Arûdî hakkındaki açıklamaları için bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/417-419.

²⁴⁶ Bu vefat tarihi Kehhâle tarafından verilirken başka kaynaklarda geçmez. Vâhidî'nin Kuhüdezî'ye “Allah rahmet eylesin.” şeklinde atıfta bulunması, onun 430'lu yıllardan önce kesin olarak vefat ettiğini gösterir. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ - Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, 1376), 7/177; Vâhidî, *el-Basîf*, 1/420.

²⁴⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/420.”.

²⁴⁸ Vâhidî'nin ifadesindeki *'ilel*'in *'ilelî'n-naḥv* ya da *'ilelî'l-kırâât* olarak anlaşılması mümkündür.

²⁴⁹ “Cüz” kelimesiyle neyin kastedildiği açık olmasa da “fasikül şeklindeki kitapçıklar” olarak anlaşılması mümkündür. Bk. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 32 (dipnot 27). ‘Allağa’ an ifadesi için bk. Makdîsi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 182.

²⁵⁰ “وخصني بكتابيه الكبير في علل القراءات المرتبة في كتاب الغاية لابن مهران.” Vâhidî'nin Kuhüdezî hakkındaki açıklamaları için bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/419-420.

Vâhidî, Kuhûndezi'nin ardından dil tahsiline Ebü'l-Hasen İmrân b. Musa el-Mağribî el-Mâlikî (ö. 500'e yakın)²⁵¹ ile devam eder. Vâhidî'nin "nahivde çağının biricik ve öncü ismi"²⁵² olarak nitelediği Ebü'l-Hasen, esasında İslâm dünyasının batısından olmakla birlikte diğer birçok beldeye olduğu gibi Nişabur'a da uğramış ve burada hem tedris faaliyetlerinde bulunmuş hem de ilim almıştır.²⁵³ Vâhidî, Ebü'l-Hasen'in Nişabur'daki ikameti sırasında ondan ilim tahsil etmiş olmalıdır.²⁵⁴

Vâhidî çocukluk ve gençlik döneminde dil ve edebiyat tahsilinin yanı sıra Kur'ân tilaveti ve kıraatine de çokça vakit ayırmıştır. O, ilk olarak, Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Büstî'ye²⁵⁵ gider ve Büstî'nin riyasetinde Kur'ân'ı sayısız kere hatmeder. Ayrıca o, İbn Mihrân'dan kıraat tahsil etmiş olan Büstî'den,²⁵⁶ İbn Mihrân'ın naklettiği kıraatlerin çoğunu alır.²⁵⁷

Vâhidî ardından kıraat ilmindeki yetkinliğini artırmak için dönemin iki önemli kıraat âlimi Ebû Osman Saîd b. Muhammed ez-Za'ferânî el-Hîrî (ö. 427/1036) ve Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Fârisî'ye (ö. 431/1040) gider. Vâhidî, "hocalarının ve talebelerinin çokluğu, ilimlerinin yoğunluğu ve sahip oldukları isnadların sağlamlığı ve güvenilirliği açısından parmakla gösterilen, dönemin kıraatte iki öncü ismi"²⁵⁸ şeklinde tavsif ettiği bu iki isimden kıraatler konusunda çokça istifade etmiştir. O, İbn Mihrân'dan kıraat tahsil ettiği bilinen Ebü'l-Hasen el-Fârisî²⁵⁹ hakkında ayrıntılı bilgi vermezken, Ebû Osman el-Hîrî'yle olan irtibatını detaylandırır. Buna göre o, Nişabur, Irak ve Hicaz bölgelerinde ilim tahsil eden Hîrî'den²⁶⁰ İbn Mihrân'ın eserlerini okumuştur. Hîrî ayrıca, meşhur dilci Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) kitaplarını,

²⁵¹ Ebü'l-Hasen'in vefat tarihiyle ilgili iki çağdaş kaynaktaki verilere dair bir düzeltme için bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/58 (ayrıca 6. dipnot).

²⁵² Vâhidî, *el-Basîf*, 1/421.

²⁵³ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/233.

²⁵⁴ Ebü'l-Hasen'in hicri 500 senesine yakın bir tarihte vefat ettiği dikkate alındığında, onun, 'Arûdî ve Kuhûndezi'nin aksine Vâhidî'den daha genç ya da en azından onun yaşıtı olduğu söylenebilir.

²⁵⁵ Vâhidî'nin Büstî'ye "Allah rahmet eylesin." şeklinde atıfta bulunması, onun 430'lu yıllardan önce kesin olarak vefat ettiğini gösterir. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/421.

²⁵⁶ Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, thk. G. Bergstraesser (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1351/1932), 1/49-50.

²⁵⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/421.

²⁵⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/422.

²⁵⁹ Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 379; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 1/572.

²⁶⁰ Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 232.

Vâhidî'nin de aralarında bulunduğu bir gruba bizzat yazarından rivayet eder. Bunlar arasında, Vâhidî'nin tefsirciliğinde önemli yeri olan *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a* da olmalıdır. Vâhidî ayrıca Hîrî'den, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Îbn Miksem* (ö. 354/965) tarikiyle alır ve sonrasında birçok kişi de kitabı bu tarikiyle Vâhidî'den okur.²⁶¹ *el-Hücce* ve *Me'âni'l-Îbn Miksem*'in Vâhidî'nin özellikle *el-Basîf*'indeki temel başvuru kaynakları arasında olduğu dikkate alındığında, Hîrî'nin Vâhidî'nin tefsirciliği üzerindeki etkisi açığa çıkmaktadır. Vâhidî'nin -muhtemelen 425 (1033) civarında-²⁶² Hîrî'den önemli miktarda rivayet tahsil ettiği de anlaşılmaktadır.

Hicrî beşinci asrın ilk çeyreğinin -muhtemelen- ortalarında ya da sonlarına yaklaşılrken Vâhidî, yukarıdaki altı isimden sözlük bilgisi, nahiv, edebiyat, şiir ve kıraat gibi tefsir için gerekli gördüğü âlet ilimlerini tahsil etmiş durumdadır. Vâhidî, takip eden süreçte ara vermeksizin ilim serüveninin tahsil evresinin gayesi olan ikinci aşamasına geçer. O, bu geçiş hikayesini *el-Basîf*'in mukaddimesinde şu şekilde aktarır:

Ona [Ebü'l-Fazl el-'Arûdî], nice şiir divanları ve dilbilgisi kitapları okudum. Ta ki şeyhim -Allah rahmet eylesin- günlerden bir gün bana sitayişte bulundu ve şöyle dedi: "Hakkından gelmedik dîvan bırakmadın! Artık kendini Allah Teâlâ'nın *Kitâb*'ının tefsirine adayıp onu şu er kişiden okuma vakti gelmedi mi? Onun için -rahmetli Sa'lebî üstadı kastediyor- en uzak beldelerden insanlar geliyorken sen bu kadar yakın olmana rağmen onu ihmal ediyorsun!" Bunun üzerine [şeyhime] şöyle cevap verdim: "Babacığım, adım adım senin istediğine doğru gidiyorum. Edebi ciddiyet ve meşakkatle sağlamlaştırmadığım sürece, [Allah'ın Kitab'ını] tefsir etme gayesinin yanından geçemezdim."²⁶³

Bu anlatı, en başından beri hem Vâhidî'nin hem de hocasının zihninde, dil ve edebiyat öğreniminin (*edeb*) kendinde bir amaç değil, bilakis diğer ilimler, özellikle de tefsir için bir araç olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Bununla birlikte, çağdaş araştırmacılardan Saleh, Vâhidî'nin tefsire yönelmesinin, şiirde arzuladığı seviyeyi yakalayamamasının bir sonucu olduğunu ileri sürer.²⁶⁴ Fakat Vâhidî'nin burada

²⁶¹ Vâhidî'nin Hîrî ve Ebü'l-Hasen hakkındaki açıklamaları için bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/421-424.

²⁶² Vâhidî'nin Hîrî'den aldığı rivayetlerden ikisi 425 (1033) tarihlidir. Bk. Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/109; 4/567.

²⁶³ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/419.

²⁶⁴ Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî", 231.

anlatılan ilmî serüveni, kendi açık beyanları²⁶⁵ ve tefsir anlayışı²⁶⁶ bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.

Vâhidî hocası ‘Arûdî’nin bu yönlendirmesini müteakip, genelde ilmî kişiliğini ve özelde tefsirciliğini şekillendirecek olan Ebû İshak es-Sa‘lebî’ye (ö. 427/1035) gider. ‘Arûdî’nin hicrî 423’ten önce vefat ettiği düşünüldüğünde, Vâhidî’nin Sa‘lebî’ye bu tarihten önceki bir zamanda talebeliğe başladığı söylenebilir.

Müfessir kimliğinin yanında dilci, edîb, kıraat âlimi, muhaddis ve vaiz olarak da öne çıkan Sa‘lebî,²⁶⁷ Vâhidî’nin, diğer hocaları arasında kendisi hakkında en yüceltici ifadeler kullandığı isimdir:

[Şeyhim Sa‘lebî], âlimlerin en bilgilisi, hatta onların deryasıydı; seçkinlerin yıldızı, hatta dolunayıydı; bilginlerin ziyneti, hatta iftiharıydı; ümmetin biriciği, hatta önderiydi. [...] Ona kavuşan ve yanında bulunanlar onun emsalsiz olduğunu zaten bilirler. Kavuşamayanların ise onun uçsuz bucaksız bir deniz ve dibi görünmez bir umman olduğunu idrak etmek için eserlerine bir göz atması yeterlidir.²⁶⁸

Vâhidî hocası Sa‘lebî’nin sahip olduğu ilmî mirası muhtemelen kısa bir süre içerisinde tevarüs eder. Nitekim Vâhidî’nin doğum tarihi (390 civarı) ve önceki dil ve edebiyat eğitimiyle geçirdiği süreç dikkate alındığında, onun Sa‘lebî’nin hayatının sonlarına doğru ona talebe olduğu anlaşılmaktadır. Sa‘lebî artık telif ve tedris faaliyetleriyle ilmî birikiminde belirli bir olgunluğa erişmiş, Vâhidî de böyle bir dönemde Sa‘lebî’nin dizinin dibine oturmuş olmalıdır.

²⁶⁵ Örneğin Vâhidî, *el-Basîf*’in yazımını tamamladıktan sonra kitabın sonuna şu notu düşer:

Tefsir ilminin kurucu unsurlarını sağlamlaştırma uğrunda çocukluğumun ilk çağlarından gençliğimin bitişine kadar uzun zaman yoruldum, ki bu ilmin [asıllarını] öz hale getirmeye (*telhîş*), gözden geçirmeye (*tehziib*) ve yeniden inşa etmeye (*terhîş*) muktedir olayım. Nihayetinde Allah Teâlâ bu dileğimi gerçeğe dönüştürdü ve bu kitabın bitirilmesini sağlamak suretiyle bana olan nimetini tamamladı. (*el-Basîf*, 24/475-476)

²⁶⁶ Bu çalışmanın “Vâhidî’de Tefsirin Parametreleri ve Müfessir Tipolojisi → Tefsirin Tahkiki” başlığına bakınız.

²⁶⁷ Bk. Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 91; Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 35-41.

²⁶⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/424-425.

Vâhidî, Sa‘lebî’nin 500 “cüz”den fazla eserini, *el-Kâmil fî ‘ilmi’l-Kur’ân*’ını, hacimli tefsiri *el-Keşf ve’l-beyân*’ını ve daha başkalarını kendisinden okumuştur.²⁶⁹ Vâhidî’nin “cüz” kelimesiyle neyi kastettiği ve bunların muhtevasının ne olduğu açık olmasa da bunların, “tefsir başta olmak üzere farklı alanlara dair malzeme içeren fasikül şeklindeki kitapçıklar” olarak anlaşılması mümkündür.²⁷⁰ İkinci olarak, Vâhidî’nin Sa‘lebî’ye *el-Kâmil* adlı bir eser nispet etmesi tefsir tarihi açısından önemli bir ayrıntıdır. Nitekim muhtemelen Kur’ân ilimlerine dair olan bu eserden sadece Vâhidî söz etmektedir.²⁷¹ Vâhidî’nin tefsirciliğinin en temel kaynağı olan *el-Keşf ve’l-beyân*’a gelince, bu tefsir, Vâhidî’ye göre farklı kesimlerin üstünlüğünü ve daha önce bir benzerinin kaleme alınmadığını teslim ettikleri bir şaheserdir. O, *el-Keşf ve’l-beyân* hakkında şöyle nazmeder:²⁷²

Her beldede güneşvari bir seyirle seyretti

Karada ve denizde rüzgarvari bir esintiyle esti geçti²⁷³

Bu övgü cümlelerine rağmen *el-Keşf ve’l-beyân* Vâhidî için tefsirde son sözün söylendiği bir eser olmayacaktır. Nitekim Vâhidî, kaleme alacağı tefsir eserleriyle *el-Keşf ve’l-beyân*’dan birçok noktada farklılaşacak ve tefsire yeni bir soluk getirecektir.

Vâhidî ile Sa‘lebî arasındaki hoca-talebe ilişkisi o kadar belirgin bir hal alır ki kaynaklar, Sa‘lebî’nin öğrencisi olarak sadece Vâhidî’yi zikretmekle yetinirler.²⁷⁴ Hocasının ilmî mirasını temellük eden Vâhidî, başta *el-Keşf ve’l-beyân* olmak üzere, Sa‘lebî’nin eserlerinin icâzetine sahip olup bu mirasın sonraki nesillere aktarımını sağlayan önemli isimlerden olacaktır.²⁷⁵ Öte yandan, aralarındaki yaş farkı ve hoca-

²⁶⁹ Vâhidî, *el-Basît*, 1/425.

²⁷⁰ Benzer bir yaklaşım için bk. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 32 (dipnot 27).

²⁷¹ Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 51.

²⁷² Vâhidî, *el-Basît*, 1/424.

وسار مَسِيرَ الشمس في كلِّ بلدة وهبَّ هبوبَ الريح في البرِّ والبحر

273

²⁷⁴ Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 48-49.

²⁷⁵ Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 91. *el-Keşf ve’l-beyân*’ın en eski ve alimler tarafından kabul gören nüshalarından biri Vâhidî’nin icâzetini taşımaktadır. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 49.

talebe ilişkisine rağmen Vâhidî'nin, hocası Sa'lebî'yle -muhtemelen aynı mecliste- dönemin önemli isimlerinden ilim tahsil ettiği de anlaşılmaktadır.²⁷⁶

Buraya kadar zikredilen yedi isim, Vâhidî'nin bilhassa müfessir kimliğinin gelişiminde etkili olan hocalarıdır. Bunun yanında kaynaklar, Vâhidî'nin *el-Basî'î*'in mukaddimesinde zikretmediği başka hocalarından da söz eder.

Hadis çevrelerinde etkili olan Nişaburlu muhaddis Ebü'l-Abbâs el-Eşâm'ın (ö. 346/957) öğrencileri, Vâhidî'nin yoğun şekilde rivayet aldığı kanallardan biridir.²⁷⁷ Uzun bir yaşam sürmesi sayesinde âlî rivayetler elde eden Esam,²⁷⁸ Vâhidî'nin de âlî rivayetlere sahip olmasını²⁷⁹ sağlayan isimlerdendir. Kaynaklarda zikredilen isimler dikkate alındığında, Vâhidî'nin hem Esam'ın doğrudan talebelerinin yer aldığı kuşaktan, hem de talebelerinin talebelerinin de içinde bulunduğu kuşaktan rivayet aldığı anlaşılmaktadır.²⁸⁰

İlk kuşağın en önemli temsilcisi, Horasanlı muhaddis ve Şâfiî fakih Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Maḥmîş ez-Ziyâdî'dir.²⁸¹ Vâhidî, Ziyâdî ve akranlarından âlî isnadlara sahip rivayetler alır.²⁸² Ziyâdî'nin 410 (1020) senesinde vefat ettiği dikkate alındığında Vâhidî'nin henüz 15 yaşlarındayken oldukça erken bir dönemde ondan ilim tahsil ettiği anlaşılmaktadır. *el-Vecîz*'deki bir isnaddan hareketle, Vâhidî'nin 409 (1019) senesinde Ziyâdî'den hadis almakta olduğu tespit edilebilmektedir.²⁸³

²⁷⁶ Örneğin Vâhidî, hocası Sa'lebî'yle birlikte, Ebû Hakîm 'Akîl b. Muhammed el-Cürcânî'nin (ö. ?) ilim halkasında, Ebü'l-Ferec Mu'âfâ en-Nehrevânî (ö. 390/1000) kanalıyla Taberî'ye ulaşan bazı rivayetlerin icâzetini almıştır. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 23/234, 492; Vâhidî, *el-Vasî'î*, 3/470, 484; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 1426/2005, 568.

²⁷⁷ Fârisî, *el-Muḥtasar min kitâbi's-Siyâḳ*, 299; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/145.

²⁷⁸ M. Yaşar Kandemir, "Esam", *TDVİA* (İstanbul, 1995), 11/355. Âlî isnad, bir hadis metninin isnaddan ilk kaynağa en az râvî ile ulaşanına verilen ad olup hadisin sıhhat derecesi açısından oldukça önemlidir. Raşit Küçük, "İsnad", *TDVİA* (İstanbul, 2001), 23/157-158.

²⁷⁹ Fârisî, *el-Muḥtasar min kitâbi's-Siyâḳ*, 299; Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/223.

²⁸⁰ Buradaki iki kuşak ayrımı, *es-Siyâḳ*'da takip edilen dönemlendirmeye ve daha özelde Vâhidî'nin hocaları sayılırken yapılan tasnife dayanmaktadır.

²⁸¹ Hayatı hakkında bk. Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4/198-201.

²⁸² Fârisî, *el-Muḥtasar min kitâbi's-Siyâḳ*, 299.

²⁸³ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1415/1995), 86.

Vâhidî'nin hocaları arasında Ziyâdî'den sonraki kuşakta ilk etapta dört isim öne çıkar. Bunlar; Nişabur'un önemli ilim muhitlerinden el-Câmi'u'l-Kebîr'de kendisi için imlâ meclisleri kurulan Ebû Sa'd Abdurrahmân b. Hamdân en-Naşrûyî/en-Naşrevî [?] (ö. 433/1041),²⁸⁴ muhaddis kimlikleri yanında zâhid ve sûfî olarak da öne çıkan Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-Müzekkî (ö. 427/1035-1036),²⁸⁵ Ebû Hassân Muhammed b. Ahmed el-Müzekkî (ö. 432/1041)²⁸⁶ ve Ebû İbrahim İsmail b. İbrahim en-Naşrâbâzî'dir (ö. 428/1036).²⁸⁷

Vâhidî'nin hocaları arasında bu dört ismi takiben dört isim daha öne çıkar. Bunlar arasında muhaddis, vâiz ve müfessir kimliğiyle bilinen Ebû Osman İsmail b. Abdurrahmân b. Ahmed eş-Şâbûnî (ö. 449/1057) dikkat çeker. Dönemin hem ilmî hem toplumsal hayatında önemli yer edinen Şâbûnî'nin,²⁸⁸ Şâfiî fakihi olması ve Ehl-i hadis akidesini benimsemesi²⁸⁹ Vâhidî'nin de Şâfiîliğinde etkili olmuş olmalıdır. Nişaburlu zahidlerden Ebû Hafs Ömer b. Ahmed en-Neysâbûrî (ö. 448/1056-1057),²⁹⁰ *es-Siyâk* sahibi Abdülğâfir el-Fârisî'nin dedesi Abdülğâfir b. Muhammed el-Fârisî (ö. 448/1056)²⁹¹ ve edîb ve dilci kimliğiyle öne çıkan Ebû Sa'd Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Kencerûzî (ö. 453/1061-1062)²⁹² kaynaklarda Vâhidî'nin hocası olarak zikredilen diğer üç isimdir.

Esam'ın öğrencileri dışında *es-Siyâk*'da, Vâhidî'nin “Alevî seyyidleri”nden de (*es-sâdetü'l-‘aleviyye*) ders aldığı belirtilir,²⁹³ ancak bunların kim olduğuna dair bir bilgi verilmez. Dönemin Nişabur'unda “sâde” ve “‘alevî” nitelemeleri, Ehl-i beyt kökenli

²⁸⁴ Hayatı hakkında bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 307.

²⁸⁵ Hayatı hakkında bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 32.

²⁸⁶ Bk. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/48; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/157.

²⁸⁷ Hayatı için bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 129.

²⁸⁸ Bk. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, 134-137.

²⁸⁹ Hayatı hakkında bk. Muhammed Aruçi, “Şâbûnî”, *TDVİA* (İstanbul, 2008); Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 131-136.

²⁹⁰ Hayatı hakkında bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 368.

²⁹¹ Hayatı hakkında bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 361-362.

²⁹² Hayatı hakkında bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 43-44.

²⁹³ Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 387; Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi's-Siyâk*, 299.

kişiler için kullanılmaktadır.²⁹⁴ Buradan hareketle Vâhidî'nin, Ehl-i beyt soyundan gelen Nişaburlu bazı âlimlerden de ders aldığı anlaşılmaktadır.

Son olarak, Vâhidî'nin hocaları arasında zikredilen son ve belki de en dikkat çekici isim Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). Kaynaklardan sadece *es-Siyâk*'ın muhtasarında geçen bilgiye göre, Vâhidî mutasavvıf, kelâm, tefsir ve hadis âlimi Kuşeyrî'den kelâm (*uşûl*) ve tefsir dersleri almıştır.²⁹⁵ Bu bilgi *es-Siyâk*'ın Sarîfînî seçkisi ve *es-Siyâk*'tan alıntıda bulunan diğer kaynaklarda yer almamaktadır. Ayrıca Vâhidî eserlerinde Kuşeyrî'ye doğrudan bir atıfta bulunmaz. Her halükârda bu bilginin doğruluğu kabul edildiği takdirde, Vâhidî'nin Kuşeyrî gibi sûfî bir âlimden tefsir dersi almış olması önemlidir. Zira bu durum, Vâhidî'nin işârî tefsire karşı menfi bir tutum içerisinde olduğu iddiasını gözden geçirmeyi gerektirmektedir.²⁹⁶

Vâhidî'nin hocaları, *el-Basîf*'in mukaddimesinde ve biyografi kitaplarında zikredilen yukarıdaki isimlerle sınırlı değildir. Bunların dışında, Vâhidî'nin eserlerindeki rivayetlerin isnadları üzerinden tespit edilen onlarca isim söz konusudur. Daha sistematik ve detaylı bir çalışmaya ihtiyaç duyulmakla birlikte, Vâhidî'nin eserlerinde yapılan yüzeysel bir taramada dikkat çeken bazı isimlere değinilebilir.²⁹⁷

²⁹⁴ Vâhidî'nin iki çağdaşı Fârisî ve Bâharzî, Ehl-i Beyt kökenli isimlere “sâde” ve “‘alevî” şeklinde atıfta bulunur. Bazı örnekler için bk. Sarîfînî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 61-62, 75, 140-141, 199, 454; Bâharzî, *Dümyetü'l-kaşr*, 1/292-298, 484-485; 2/741-777.

²⁹⁵ Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi's-Siyâk*, 299.

²⁹⁶ Bk. Tezin “Tasavvufî Düzlem” başlığı.

²⁹⁷ Vâhidî'nin bu isimlerle ne zaman ve nerede irtibat kurduğuna dair verilere *el-Vasîf*'teki bazı isnadlar üzerinden ulaşılabilmektedir:

Hoca	Yer	Zaman
Ebû Bekr el-Ĥîrî (ö. 421/1030)	Nişabur (Dârü's-Sünne)	410, 416, 417 (<i>el-Vasîf</i> , 2/32, 187; 3/145)
Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)	Nişabur (‘Aqıl Mescidi)	416, 417 (<i>el-Vasîf</i> , 1/301; 2/223; 3/71; 3/506)
Ebû Sehl Abdülvâhid b. Muhammed el-Ĥaşşâb (ö. ?)		415 (<i>el-Vasîf</i> , 3/184)
Ebû Osman el-Ĥîrî (ö. 427/1036)	Nişabur (Ĥîre'deki evinde)	425 (<i>el-Vasîf</i> , 2/109)
Ebû Mansûr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-1038)		426 (<i>el-Vasîf</i> , 3/175)

Bunlardan ilki, meşhur Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi Ebû İshak el-İsferâyînî'dir (ö. 418/1027). *el-Vasîf*'teki bazı rivayetlerden hareketle Vâhidî'nin 416 ve 417 senelerinde 'Akıl Mescidi'nde İsferâyînî'nin imlâ meclisine katılıp ondan rivayet aldığı anlaşılmaktadır.²⁹⁸ Vâhidî'nin aldığı bu rivayetlerin çoğu doğrudan kelâmî muhtevaya sahip olmasa da İsferâyînî, Vâhidî'nin Eş'arî kimliğinin şekillenmesine katkı sunmuş olmalıdır.²⁹⁹ Vâhidî'nin eserlerindeki isnadlar üzerinden tespit edilen isimlerden dikkat çeken ikincisi, yine bir Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi olan Ebû Mansûr el-Bağdâdî'dir (ö. 429/1037-1038). *el-Vasîf*'teki bir rivayetten, Vâhidî'nin 426 (1035) senesi Şevvâl ayında Bağdâdî'ye ders okuduğu anlaşılmaktadır.³⁰⁰ Dönemin İslâm dünyasında Eş'arî geleneğin otoriteleri kabul edilen bu iki isim, Vâhidî'nin Eş'arî kimliğine doğrudan ya da dolaylı olarak katkı sunmuş olmalıdır. Vâhidî'nin aktardığı rivayetler üzerinden tespit edilen hocaları arasında dikkat çeken üçüncü isim, Esam'ın talebelerinden olan Şâfiî fakihi Ebû Bekr Ahmed b. el-Hasen b. Ahmed el-Hîrî'dir (ö. 421/1030).³⁰¹ *el-Vasîf*'teki bazı rivayetlerden, Vâhidî'nin, 410, 416 ve 417 senelerinde Dârü's-Sünne'de, Ebû Bekr el-Hîrî'den rivayet tahsil etmekte olduğu anlaşılmaktadır.³⁰²

Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed es-Serrâc (ö. 418/1027),³⁰³ *Hilyetü'l-evliyâ* müellifi Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038),³⁰⁴ Ebû Bekr Ahmed b.

Ebü Ma'mer el-Mufaddal b. İsmail el-Cürcânî (ö. 431/1040)	Cürcân	431 (<i>el-Vasîf</i> , 1/290; 4/502)
Ebü'l-Hâris Muhammed b. Abdirrahîm el-Eserî (ö. 430-433/1039-1042 civarı)	Cürcân (<i>el-Vasîf</i> , 2/255)	
Ebü Mes'ûd Ahmed b. Muhammed et-Taberî (ö. 449/1057)	Cürcân (<i>el-Vasîf</i> , 3/370)	

²⁹⁸ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/301; 2/223; 3/71; 3/506.

²⁹⁹ Nitekim Vâhidî, *el-Basîf*'te bir yerde İsferâyînî'nin kelâmî bir konudaki görüşüne yer verir. Vâhidî, *el-Basîf*, 10/23-24.

³⁰⁰ Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/175. Vâhidî'nin Bağdâdî'den aldığı rivayetlerden bazıları için bk. *el-Vasîf*, 1/123, 237, 258, 350, 390, 487, 493; 2/42, 131, 247, 335.

³⁰¹ Hayatı için bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 80-81.

³⁰² Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/32, 187; 3/145.

³⁰³ Hayatı için bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 301.

³⁰⁴ Hayatı için bk. Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *TDVİA* (İstanbul, 1994).

Muhammed el-Asbahânî (ö. 430/1038-1039),³⁰⁵ Ebû Ma‘mer el-Mufaddal b. İsmail el-Cürcânî (ö. 431/1040), Ebû Osman Saîd b. el-Abbâs el-Kureşî el-Herevî (ö. 433/1041-1042)³⁰⁶ ve sûfî kimlikleriyle dikkat çeken Ebû Mes‘ûd Ahmed b. Muhammed et-Taberî (ö. 449/1057)³⁰⁷ ve Ebû Sehl Abdülvâhid b. Muhammed el-Haşşâb (ö. ?)³⁰⁸ Vâhidî’nin eserlerindeki isnadlar üzerinden tespit edilen diğer hocalarıdır.

Böylece 430’lu yıllara gelindiğinde Vâhidî, aradan geçen 35-40 senelik uzun süre zarfında tefsir için âlet konumunda olan ilimlere ve tefsire dair önemli bir birikim edinmiştir. Bundan sonraki seneler, Vâhidî’nin ilk evrede edindiği yoğun bilgi-birikimini sonraki nesillere aktarmaya odaklanacağı bir zaman dilimi olacaktır.

2.1.3. Çok Yönlü Bir Âlim ve Müfessir

Çağdaşı Fârisî, Vâhidî için, “asrının üstadı, döneminin biricik ismi” der.³⁰⁹ Vâhidî henüz hayattayken çağdaşları nezdinde belirgin bir konum edinmiştir. Nitekim 442 (1051) senesinde vefat eden el-Hasen b. Muzaffer en-Nîsâbûrî, Vâhidî’nin yetkinliğine ve ilmî donanımının zenginliğine işaret eden şu beyiti aktarır:

قد جُمع العالمُ في واحدٍ عالِمنا المعروف بالواحدِ

(Bütün âlem birisinde toplandı: Âlimimiz, nâm-ı diğer el-Vâhidî!)³¹⁰

Bir önceki başlıkta görüldüğü üzere Vâhidî geniş bir hoca ağı ve zengin bir kaynak havuzuna sahiptir. Bu durum, onun çok yönlü bir bilgin olarak öne çıkmasını sağlamıştır. İbn Kâdî Şühbe, Vâhidî’nin bu çok yönlü kişiliğini şu şekilde dile getirir:

³⁰⁵ Hayatı için bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 89-90.

³⁰⁶ Hayatı için bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 231.

³⁰⁷ Hayatı için bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 93-94; Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 18/62-63.

³⁰⁸ Hayatı için bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 338.

³⁰⁹ Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi’s-Siyâk*, 299; Süyûtî, *Buğyetü’l-vu‘ât*, 2/145.

³¹⁰ Nîsâbûrî’den nakleden: Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ*, 4/1660.

“Fakihdir. Nahiv, lügat ve diğer ilimlerde imamdır. Şairdir. Tefsire gelince, bu alanda çağının lideridir.”³¹¹

Farklı alanlarda ilim tahsil etmiş olsa da Vâhidî'nin entelektüel kimliği, “dil” ve “tefsir” üzerine kuruludur.³¹² Dilcilik, hayatı boyunca Vâhidî'nin çalışmalarının ana bileşenidir. Onun bu kimliği, dil ilimlerini İslâmi ilimleri tahsil etmenin bir gerek şartı olarak konumlandırmasının sonucudur. Vâhidî şöyle der: “Arap diline ve bu dilin zengin kelime dağarcığı ve binbir çeşit ifade kalıplarına cahil kalan, Kur'ân ilminin tamamına cahil kalmış demektir.”³¹³ Bu bakış açısı, Vâhidî'yi mesaisinin büyük bölümünü dil ilimlerine adamaya sevk etmiştir. Arkadaşı Bâharzî, Vâhidî hakkında şöyle der:

Dil ve edebiyat imamlarındaki (*eimmetü'l-edeb*) Arap dilinin esaslarına dair ilmi, bir çobanın söğüt dallarını silkelemesi gibi topladı; onların ummanlarına kovanını daldırdı, ta ki kurutana kadar; onların meyvelerine uzandı, ta ki koparana kadar.³¹⁴

Vâhidî'nin dilci kimliği, onun ilk öğrenimi, hocaları, okuduğu kitaplar ve eserleri üzerinden açıkça izlenebildiği gibi, *el-Basîf*'in dil ağırlıklı bir tefsir rengine bürünmesinde de kendini gösterecektir. Nihayetinde Vâhidî bu kimliği sayesinde, dil ve edebiyat bilginlerine dair klasik tabakât kitaplarının tamamında kendine yer bulacaktır.

Vâhidî'nin dil ilimlerine gösterdiği ihtimam, esasında varmak istediği nihai gayenin öneminden kaynaklanır. Bu gaye, Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiridir. Vâhidî sözlük bilgisi, nahiv, edebiyat, şiir ve kıraat gibi tefsir için gerekli gördüğü âlet ilimlerini aldıktan sonra, hocası 'Arûdî'nin yönlendirmesiyle tefsir tahsiline başlamış ve nihayetinde tefsir literatüründe özgün bir yer edinecek olan üç tefsir eseri vermiştir. Bu eserler, Vâhidî'ye kaynakların ittifakla “müfessir” olarak atıfta bulunmasının haklı zeminini hazırlamıştır. Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) niçin bir tefsir kaleme almadığı

³¹¹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-şâfi'iyye*, 1/277.

³¹² Nitekim kaynaklar da Vâhidî'yi ittifakla “dilci” ve “müfessir” olarak niteler. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 387; Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/223; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/303.

³¹³ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/398.

³¹⁴ Bâharzî, *Dümyetü'l-kaşr*, 2/1017-1018.

sorulduğunda, onun, “Hocamız Vâhidî’nin yazdıkları kâfidir.” cevabını verdiği aktarılır.³¹⁵

Vâhidî’nin müfessir kimliğinin bileşenleri onun tefsir eserlerinden ibaret değildir. Başta *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân* olmak üzere *Fedâilü’s-süver* ve *Nefyü’t-tahrîf ‘ani’l-Kur’âni’ş-şerîf* gibi Kur’ân ilimlerine dair eserler de onun müfessir kimliğinin farklı bir veçhesini oluşturur. Vâhidî *Esbâb*’ın mukaddimesinde, “Kur’ân ilimlerinin çoğunu kapsayan mecmualar kaleme aldığı”ndan söz eder.³¹⁶ Bunların önemli bir kısmı günümüze ulaşmamıştır.

Vâhidî’nin müfessir kimliğinin bir diğer veçhesi de onun kıraatçi yönüdür. *el-Basîf*’in mukaddimesinde Vâhidî’nin kıraat ilmindeki hocalarına ve okuduğu eserlere dair verdiği bilgiler ile yine *el-Basîf*’teki yoğun kıraat malzemesi, onun kıraate olan ilgisinin ve bu alandaki bilgisinin göstergesidir.³¹⁷

Dil ve tefsirin ardından hadis, Vâhidî’nin entelektüel kimliğinin bir diğer önemli bileşenidir. Dönemin Nişabur’unda oldukça revaçta olan hadis tahsili, çok erken yaşlardan itibaren Vâhidî’nin de ilgi alanındadır. Çağdaşı Fârisî, Vâhidî’nin, çokça hadis dinleyip Ziyâdî ve akranlarından âlî isnadlara sahip rivayetler aldığını belirtir.³¹⁸ İbn Tağrıberdî, Vâhidî’yi “muhaddis” olarak niteler.³¹⁹ Onun hocaları arasında muhaddisler zümresine mensup isimlerin çokluğu ve özellikle *el-Vasîf* ve *Esbâb*’da kendisine kadar ulaşan isnad zincirleriyle yer verdiği rivayetlerin yoğunluğu, Vâhidî’nin hadis bilgisinin enginliğini ifade eder düzeydedir. Bununla birlikte, İbn Teymiyye ve bazı çağdaş araştırmacılar Vâhidî’nin hadisçiliğini tenkit etmişlerdir. Onların eleştirileri, daha çok Vâhidî’nin herhangi bir tenkide tabi tutmaksızın zayıf ve uydurma hadisleri nakletmesi noktasında birleşir.³²⁰ Vâhidî tefsirlerinde gerçekten de cerh ve ta’dîl konusunda bir çaba sergilememiş, sadece hadislerin isnadlarını vermek ve *el-Vasîf*’te

³¹⁵ Afîfüddîn el-Yâfi’î, *Mir’âtü’l-cinân* (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1417), 2/155.

³¹⁶ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*, 1426/2005, 95.

³¹⁷ Vâhidî’nin tefsirciliğinde kıraatin yeriyle ilgili bk. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi’t-tefsîr*, 296-320.

³¹⁸ Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi’s-Siyâk*, 299.

³¹⁹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü’z-zâhire*, 5/104.

³²⁰ Bk. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, thk. M. Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi’tü’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, 1406), 7/12; el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân* (thk. Sakr), 31-33 (dirâse); el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân* (thk. Fahl), 32 (dirâse); Vâhidî, *el-Basîf*, 98-100 (dirâse); Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi’t-tefsîr*, 326-332.

çok kere onları tahrir etmekle yetinmiştir. Fakat II. Bölüm’de geleceği üzere,³²¹ bu durum Vâhidî’nin müfessir kimliğinin hadisçi kimliğinden daha baskın olması ve rivayet malzemesini bir müfessir gibi değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Denebilir ki Vâhidî, iyi bir hadis münekkidi olmasa da geniş bir hadis birikimine sahiptir.

Hadisçiliğinin yanında Vâhidî, aynı zamanda yetkin bir Şâfiî fakihidir. O, Şâfiîliğin yaygın olduğu bir muhitte yetişmiş, ilminin büyük kısmını Şâfiî hocalardan tahsil etmiştir. Bu kimliğiyle o, belli başlı Şâfiî tabakât kitaplarının tamamında kendine yer bulmuştur. Nevevî’nin *er-Ravda* ve *el-Mecmû*’unda ondan görüş sahibi bir fakih olarak alıntılarda bulunması,³²² onun fıkıhtaki yetkinliğinin bir göstergesidir. Doğrudan fıkıhla ilgili eser vermese de Vâhidî’nin Şâfiî fıkına vukufiyeti onun tefsir eserlerinde izlenebilmektedir.³²³

Kaynaklarda Vâhidî’nin kelâmcılığıyla ilgili bir veri bulunmamakla birlikte, eserlerinde savunduğu görüşlerden, onun Eş’arî olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun Eş’arî kimliğe sahip onlarca hocasının arasında iki büyük Eş’arî kelâmcısı Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Ebû Mansûr el-Bağdâdî de (ö. 429/1037-1038) yer alır. Vâhidî’nin kelâmcı yönü, tefsir eserlerindeki kelâmî tahlillerinde de kendini güçlü şekilde göstermektedir.³²⁴

Vâhidî’nin sûfî ya da zâhid kimliğinden kaynaklarda söz edilmese de o, Nişabur’da oldukça yaygın olan zühed ve tasavvuf hayatının içinde yetişmiş ve bu zümreye mensup isimlerle sıkı ilişkiler geliştirmiştir. Fakat Vâhidî’ye nispet edilen “Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî *Haḳaiḳu’t-tefsîr* kitabını yazmış. Eğer o, bu kitabın Kur’ân’ın tefsiri olduğunu ileri sürüyorsa, bu sözüyle küfre düşmüştür/tekfir edilir.”³²⁵ ifadeleri onun tasavvuf hakkındaki görüşleri ve işârî tefsire bakışı noktasında

³²¹ “Vâhidî’nin Tefsirciliğinde Rivayet → Rivayetlere Dair Sıhhat Araştırması” başlığına bakınız.

³²² Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü’t-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müttaḳîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1412), 10/227-232; Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû ‘şerhu’l-Muhezzeb* (Beyrut: Dâru’l-fikr, t.y.), 2/167; 3/371; 4/596.

³²³ Onun tefsirciliğinin fikhî ciheti için bk. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi’t-tefsîr*, 356-366.

³²⁴ Onun tefsirciliğinin kelâmî boyutu için bk. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi’t-tefsîr*, 367-382.

³²⁵ Sem’ânî’den nakleden: Sübkî, *Tabakâtü’s-şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 5/241. “صَنَّفَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّلْمِيُّ كِتَابَ حَفَائِقِ التَّفْسِيرِ. وَلَوْ قَالَ إِنَّ ذَلِكَ تَفْسِيرٌ لِلْقُرْآنِ لَكَفَّرَ بِهِ/لُكْفِرَ بِهِ.”

tartışmalara neden olmuştur. Bu mesele tezin “Tasavvufî Düzlem” başlığında detaylandırılacaktır.

Farklı düzeylerde İslâmî ilimlere olan vukufiyetinin yanında Vâhidî, edebiyatçı ve şair kimliğiyle de öne çıkar. O, çağdaşı Bâharzî'nin hacimli antolojik eseri *Dümyetü'l-kaşr*'ına müfessirler zümresinden dâhil ettiği tek isimdir.³²⁶ İbn Kâdî Şühbe'nin de “şair” olarak nitelediği³²⁷ Vâhidî, edebiyat ve şiire o kadar ilgi göstermiştir ki hocası ‘Arûdî bir gün onu kenarı çekip şöyle demiştir: “Hakkından gelinmedik şiir divanı bırakmadın! Artık kendini Allah Teâlâ'nın *Kitâb*'ının tefsirine adama ve onu şu adamdan (Sa'lebî) okuma vakti gelmedi mi?”³²⁸

Vâhidî bu yönlendirmenin ardından tefsire yoğunlaşmışsa da hayatı boyunca şiir ve edebiyatla ilgilenmeye devam etmiş ve vefatından altı sene önce Mütenebbî Divanı üzerine yazılmış en makbul şerhlerden birini kaleme almıştır. Onun bu alana olan yatkınlığı, başta hacimli tefsiri *el-Basîf* olmak üzere diğer eserlerine de yansımıştır.³²⁹

Edebî tenkit yönü ve divan bilgisi oldukça güçlü olduğu anlaşılan Vâhidî, aynı zamanda bizzat şiir yazımıyla da iştigal etmiştir. Fakat onun nazmettiği şiirlerden sadece birkaç parça sonraki döneme intikal etmiştir.³³⁰ Bunun sebebi, arkadaşı Bâharzî'nin belirttiği üzere, Vâhidî'nin kendi şiirlerini kamuya açmama yönündeki tutumu olmalıdır.³³¹ Bu noktada, çağdaş araştırmacılardan Saleh farklı bir yorumda bulunur. Ona göre Vâhidî, iyi bir şiir münekkidi olsa da iyi bir şair değildir ve kendisi de henüz erken yaşlarda bunu fark etmiş ve bu noktadaki zaafının üzerini Mütenebbî Divanı üzerine yetkin bir şerh yazarak kapatmayı denemiştir.³³² Ancak Vâhidî'nin nazmettiği şiirleri dolaşıma sokmaması dışında, bu tespiti destekleyici somut bir veri bulunmamaktadır. İlk olarak, Vâhidî'nin *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*'yi hayatının sonlarına doğru tamamlamış olması, Saleh'in tespitine temkinli yaklaşılması gerektirir.

³²⁶ Walid A. Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis”, 230.

³²⁷ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-şâfi'iyye*, 1/277.

³²⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/419.

³²⁹ Vâhidî'nin tefsirciliğinde edebiyat ve şiir hakkında bk. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 252-279.

³³⁰ Bk. Bâharzî, *Dümyetü'l-kaşr*, 2/1018-1020; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1661.

³³¹ Bâharzî, *Dümyetü'l-kaşr*, 2/1018.

³³² Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî”, 230-231.

İkinci olarak, başta çağdaşı Bâharzî olmak üzere kaynaklarda Vâhidî'nin şiirlerinin gücüyle ilgili olumsuz bir kayıt yer almamaktadır. Zehebî bir yerde Vâhidî'nin şiirlerini “hoş” olarak, bir başka yerde ise -muhtemelen sadeliğini vurgulamak için- “berrak” olarak nitelendirir.³³³ Şu durumda, Vâhidî'nin güçlü bir edebiyat eleştirmeni olduğu açıktır. Fakat şiirlerinin tamamına erişim mümkün olmadığı için, onun şairliğine dair yapılacak tespitler spekülatif birer yorum olmaktan ileri gitmeyecektir. Bununla birlikte Saleh, yukarıdaki iddiasını bir adım daha ileri götürerek, Vâhidî'nin tefsire yönelmesinin de ideal bir şair olamayacağını fark etmesinin bir sonucu olduğunu ileri sürer.³³⁴ Fakat Vâhidî'nin “Tahsil Yılları ve Hocaları” başlığında değinilen ilmî serüveni, kendi açık beyanları³³⁵ ve “Vâhidî'de Tefsirin Parametreleri ve Müfessir Tipolojisi” başlığında ortaya konacak tefsir anlayışı tefsire yönelmesinin planlı bir sürecin sonucu olduğunu açıkça göstermektedir.

İslâmî ilimler ve edebiyat dışında Vâhidî tarih ile de ilgilenmiştir. Kehhâle, Vâhidî'yi “tarihçi” (*aḥbârî*) olarak da niteler.³³⁶ *Esbâb* ve *Kitâbü'l-Megâzî* adlı eserleri, Vâhidî'nin tarihe duyduğu ilginin bir ürünüdür. O, -hocası Sa'lebî kadar geniş yer vermese de- tefsirlerinde de tarih malzemesini yaygın şekilde kullanacaktır.

³³³ Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ö. Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'arabî, 1410-1421/1990-2000), h.461-470 arası (31. cilt)/259; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/341 (وله شعر مريح / وله شعر رائق).

³³⁴ Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî”, 231.

³³⁵ Örneğin Vâhidî, *el-Basîṭ*'in yazımını tamamladıktan sonra kitabın sonuna şu notu düşer:

Tefsir ilminin kurucu unsurlarını sağlamlaştırma uğrunda çocukluğumun ilk çağlarından gençliğimin bitişine kadar uzun zaman yoruldum, ki bu ilmin [asıllarını] öz hale getirmeye (*telhîş*), gözden geçirmeye (*tehẓîb*) ve yeniden inşa etmeye (*terhîş*) muktedir olayım. Nihayetinde Allah Teâlâ bu dileğimi gerçeğe dönüştürdü ve bu kitabın bitirilmesini sağlamak suretiyle bana olan nimetini tamamladı. (*el-Basîṭ*, 24/475-476)

³³⁶ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 7/26.

2.1.4. Eserleri

Vâhidî'nin çağdaşı ve öğrencisi Fârisî, Vâhidî'yi “musannif” olarak niteler.³³⁷ İbn Hallikân, Vâhidî'nin, “eserleri vesilesiyle saadetle rızıklandırıldığını, insanların onun eserlerinin kalitesi noktasında hemfikir olduğunu ve hocaların derslerinde onun eserlerine yer verdiğini” belirtir.³³⁸ Vâhidî'nin eserlerinin literatürde edindiği yer ve dünya kütüphanelerindeki nüsha sayıları bu yargıyı doğrular niteliktedir.³³⁹

Başta tefsir ile Arap dili ve edebiyatı olmak üzere Vâhidî'nin farklı alanlara yayılan eserlerinin tespiti noktasında bazı karışıklıklar söz konusudur. Vâhidî'nin farklı şekillerde anlaşılmasına müsait kendi ifadelerine yazma nüshalardaki bazı kayıtlar ve bazı çağdaş araştırmacıların tespitleri de eklenince bu müphemlik artmaktadır. Mevcut veriler doğrultusunda Vâhidî'nin eserlerini, nispeti “kesin”, “belirsiz” ve “yanlış” olanlar şeklinde üç kategoride tasnif etmek mümkündür.

2.1.4.1. Nispeti kesin olanlar

Vâhidî denildiğinde akla ilk olarak, kaleme aldığı şu üç tefsir gelir:

1. *el-Basîf*. Vâhidî'nin ilk yazmaya başladığı en hacimli tefsiridir. Dilsel tahlillere verilen ağırlıkla öne çıkar. Kıftî, *el-Basîf* hakkında şöyle der: “İ‘rab, şiir ve lügate çokça yer vermiştir. Bu eseri gören, Vâhidî'nin Arap diline dair sahip olduğu [bilginin enginliğini] bilecektir.”³⁴⁰ Klasik kaynakların başlığını ittifakla *el-Basîf* şeklinde verdiği eser, yazma nüshalarda *el-Basîf fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm*, *el-Basîf fî t-tefsîr*, *et-Tefsîrû'l-basîf* şeklinde de isimlendirilmektedir.
2. *el-Vecîz*. Vâhidî'nin, *el-Basîf*'in yazımını devam ederken ikinci olarak başladığı en küçük hacimli tefsiridir. Kıftî'nin “harika” (*'acîb*) olarak nitelediği³⁴¹ eser, X. (XVI.) yüzyılda *Celâleyn Tefsiri*'nin çıkışına kadarki süreçte erişimi en kolay ve yaygın muhtasar tefsir olmuştur.³⁴² Klasik kaynakların başlığını ittifakla *el-Vecîz*

³³⁷ Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi's-Siyâk*, 299.

³³⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/303.

³³⁹ Bu tezin “Sonuç” başlığının son paragraflarına bakınız.

³⁴⁰ Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/223.

³⁴¹ Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/223.

³⁴² Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis”, 224. *el-Vecîz* aynı zamanda *Celâleyn Tefsiri*'nin de ana kaynağı

şeklinde verdiği eser, yazma nüshalarda *el-Vecîz fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, *el-Vecîz fî t-tefsîr* şeklinde de isimlendirilmektedir.³⁴³ *el-Vecîz*'in bir yazma nüshasının sonundaki kayda göre, Vâhidî, *el-Vecîz* üzerine bir *ta'lik* kaleme almış ve ertesi sene 17 Ramazan 451'de (27 Ekim 1059) *el-Vecîz*'i kalabalık bir gruba bu nüsha üzerinden okutmuş ve onlara bu eserin rivayet icâzetini vermiştir.³⁴⁴

3. *el-Vasîṭ*. Vâhidî'nin üçüncü olarak yazmaya başladığı orta hacimli tefsiridir. Kıftî'nin “bâbının en iyisi” (*gâyetün fî bâbihî*) olarak tavsif ettiği³⁴⁵ Ebü'l-Hayr b. Mansûr eş-Şemmâhî (ö. 680/1282) *el-Vasîṭ*'te yer alan müphemlikleri açıkladığı ve bazı tashihlerde bulunduğu '*Umdetü'l-kavî ve'd-da'if: el-Kâşif limâ vaḳa'a fî Vasîṭi'l-Vâhidî mine't-tebdîl ve't-tahrîf* adlı bir çalışma yapmıştır.³⁴⁶ Klasik kaynakların başlığını ittifakla *el-Vasîṭ* şeklinde verdiği eser, yazma nüshalarda *el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd*, *el-Vasîṭ beyne'l-Vecîz ve'l-Basîṭ fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, *el-Vasîṭ fî tefsîri kelâmi rabbi'l-'âlemîn* ve *el-Vasîṭ beyne'l-Maḳbûd ve'l-Basîṭ* şeklinde de geçmektedir.

Vâhidî'nin üç tefsiri dışında kendisine aidiyeti kesin olan diğer eserleri ise şunlardır:

4. *Esbâbü nüzûli'l-Ḳur'ân*. Esbâb-ı nüzûle dair kaleme alınan en meşhur ve yetkin eserlerdendir.³⁴⁷ Eser üzerine, Ebü'l-Feth el-Artukî (ö. 619/1223) ve Ebû İshâk el-Ca'berî (ö. 732/1332) tarafından iki ihtisar çalışması yapılmıştır.³⁴⁸
5. *Şerḥu Dîvânî'l-Mütenebbî*. Vâhidî'nin edebiyat alanındaki yetkinliğinin göstergelerinden biri olan eser, Mütenebbî'nin (ö. 354/965) divanına yazılan

olacaktır. İki tefsirin mukayesesıyla ilgili bir çalışma için bk. Semra Emanet, *Vâhidî'nin el-Vecîz'i ile Celâleyn Tefsirinin Mukayesesı* (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁴³ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/58 (dirâse).

³⁴⁴ Vâhidî, *el-Vecîz* (Feyzullah Efendi, 247), 268a. Vâhidî, aynı nüshanın sonunda yer alan bir kıraat kaydında, aynı zamanda bu nüshanın müstensihisi olarak anılır. *el-Vecîz* (Feyzullah Efendi, 247), 268b.

³⁴⁵ Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/223.

³⁴⁶ Bk. Ebü'l-Hayr b. Mansûr eş-Şemmâhî, '*Umdetü'l-kavî ve'd-da'if: el-Kâşif limâ vaḳa'a fî Vasîṭi'l-Vâhidî mine't-tebdîl ve't-tahrîf* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2019); Memdûh b. Türkî, “Ebü'l-Hayr b. Mansûr eş-Şemmâhî ve kitâbühü '*Umdetü'l-kavî ve'd-da'if*”, *Mecelletü Külliyyetü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'arabiyye (Câmi'atü'l-Ezher)* 9 (t.y.), 1-52.

³⁴⁷ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Ḳur'ân*, 1426/2005, 52-72; Andrew Rippin, “The Exegetical Genre asbâb al-nuzûl: A Bibliographical and Terminological Survey”, *BSOAS* 48 (1985), 4-5, 15.

³⁴⁸ Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil*, 1/105.

şerhler arasında otorite kabul edilmektedir.³⁴⁹ İbn Hallikân, “şerhlerinin bolluğuna rağmen Vâhidî’ninki gibi yetkin bir şerh bulunmadığını”,³⁵⁰ Safedî ise “bilginlerin, bu şerhi Mütenebbî için bir kıvanç kaynağı olarak değerlendirdiğini”³⁵¹ belirtir. Kâtib Çelebi de Mütenebbî divanı üzerine yazılan şerhlere yer verirken bunların en üstününün Vâhidî’ninki olduğunu ikrar eder.³⁵² Yazma nüshalardan birindeki kayda göre Vâhidî bu şerhi 462’de (1069-1070) tamamlamıştır.³⁵³

6. *el-İ’râb (el-İğrâb)*³⁵⁴ fî ‘ilmi’l-i’râb. Orta hacimli bir nahiv eseridir. Eserin mukaddimesi neşredilmiş³⁵⁵ ve takiben tamamı yazma bir nüshaya dayanılarak çalışılmış fakat neşredilmemiştir.³⁵⁶ İlgili nüshanın Vâhidî’nin *el-İ’râb*’ına ait olduğu kesindir.³⁵⁷ Öte yandan, Ebû Hayyân *İrtişâfû’l-d-ğarab* adlı eserinde Vâhidî’ye atıfla onun bir nahiv kitabından söz etmektedir.³⁵⁸ İbn Kâdî Şühbe de *Tabakâtü’n-nühât*’ında, Ebû Hayyân’ın bu atfına dayanarak, *el-İ’râb*’ın yanında Vâhidî’nin nahivle ilgili bir kitabından daha bahseder. Çağdaş araştırmacılardan Mehdî ise buradan hareketle, Vâhidî’nin nahivle ilgili iki farklı eserinin bulunduğunu, *el-İ’râb*’ın daha özel, nahivle ilgili sözü edilen kitabın ise daha genel bir çerçeveye sahip olduğunu düşünür.³⁵⁹ Bununla birlikte, İbn Kâdî Şühbe dışında klasik kaynaklarda Vâhidî’ye ikinci bir nahiv eseri nispet edilmediği vurgulanmalıdır. Dolayısıyla bahsi geçen nahiv kitabının *el-İ’râb* olması muhtemeldir.

³⁴⁹ Margaret Larkin, “Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī’s Mu‘jiz Aḥmad and the Limits of Poetic Commentary”, *Oriens* 41(3-4) (2013), 483.

³⁵⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 3/303.

³⁵¹ Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, 20/101-102.

³⁵² Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1/809.

³⁵³ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/35 (dirâse).

³⁵⁴ Kaynaklarda *el-İ’râb* ve *el-İğrâb* şeklinde iki isimlendirme de yer almakla birlikte, ilkinin daha muhtemel olduğu söylenebilir. Bk. Abdullâh b. Muhammed es-Südeys, “Nazarât fi taḥkîki Kitâbi’l-İ’râb fî ‘ilmi’l-i’râb li’l-İmâm el-Vâhidî”, *Mecelletü’l-dirâsâti’l-lüğaviyye*, (2012 1433), 218-223.

³⁵⁵ Abdurrahmân el-Mukbil, “el-İğrâb fî ‘ilmi’l-i’râb: dirâse ve taḥkîk li-muḥaddimetü’l-kitâb”, *ed-Der’iyye* 12/48 (2010), 477-548.

³⁵⁶ Südeys, “Nazarât”, 236.

³⁵⁷ Südeys, “Nazarât”, 225.

³⁵⁸ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfû’l-d-ğarab min lisâni’l-‘arab*, thk. R. Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü’l-hâncî, 1418), 3/1106.

³⁵⁹ Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fî t-tefsîr*, 95.

7. *Kitâbü'd-da'avât ve'l-fuşûl*. Başta *es-Siyâk* olmak üzere klasik kaynaklarda Vâhidî'ye nispet edilen eserlerdendir. Bir araştırmacı, yanlışlıkla Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038) adına kaydedilen bir nüshanın, Vâhidî'nin *Kitâbü'd-da'avât ve'l-fuşûl*'ü olduğunu tespit ederek bunu neşretmiştir.³⁶⁰ Bu neşir incelendiğinde, eserin Kur'ân ve hadislerin yanında şiir, hikmetli sözler ve menkıbelerde yer alan dua ifadelerinin derlendiği bir çalışma olduğu görülmektedir. Eser dinî olduğu kadar önemli ölçüde edebî bir karakter de arz etmektedir. Naşır, *ed-Da'avât*'ın telifinin hicrî 442'den önce tamamlanmış olduğunu tespit etmiştir.³⁶¹
8. *Kitâbü'l-Megâzî (Tırâzü'l-megâzî)*. Kaynakların ittifakla Vâhidî'ye nispet ettiği eserlerden olup Vâhidî'nin tarih ilmine duyduğu ilginin bir ürünüdür. Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ında geçtiğine göre, Hamza b. İbrahim el-Hudâbâzî, Vâhidî'nin öğrencilerinden Ebû İshak el-Merverrûzî'den bu eseri *semâ* yoluyla almıştır.³⁶² Şeşen *Kitâbü'l-Megâzî*'nin 351 varaklık bir nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtse de Saleh nüshada bunu destekleyecek harici bir kayıt olmaması ve Şeşen'in bunu destekleyecek dâhili bir veri sunmamasından ötürü bunu doğrulamanın mümkün olmadığını belirtmektedir.³⁶³ *Kitâbü'l-Megâzî*'nin mezkûr yazma nüshasının tahkik olarak çalışıldığı bir tez de yapılmış fakat ilgili nüshanın Vâhidî'nin adı geçen eseri olduğuna dair bir kanıt sunulmamıştır.³⁶⁴
9. *Tefsîru (esmâi)'n-Nebî. es-Siyâk* dâhil kaynakların çoğunluğunun başlığını *Tefsîrü'n-Nebî* olarak verdiği eser,³⁶⁵ bazı kaynaklarda *Tefsîru esmâi'n-Nebî* olarak kaydedilmektedir.³⁶⁶ Mehdî ve Saleh, kaynakların bu eseri Vâhidî'nin tefsir eserleriyle birlikte değil de sonrasında vermesinden hareketle doğru başlığın

³⁶⁰ Vâhidî, *Kitâbü'd-Da'avât ve'l-fuşûl*, eserin Vâhidî'ye nisbetinin tespit hikâyesi için bk. 5-20.

³⁶¹ Vâhidî, *Kitâbü'd-Da'avât ve'l-fuşûl*, 16 (dirâse).

³⁶² Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî (Haydarâbâd-Deken: Dâiretü'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1397/1977), 8/193.

³⁶³ Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", 234.

³⁶⁴ Bk. Kaseem Alaweid, *İslam İlim Tarihi Kaynaklarına Göre Ebû'l-Hasan el-Vahidi* (ö. 468/1076) ve *Kitabü'l-Megazi Adlı Eseri* (Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 45-46.

³⁶⁵ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1660 (*es-Siyâk*'tan naklen); Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 20/102; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 5/241; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/341; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/388-389.

³⁶⁶ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-şâfi'îyye*, 1/278; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/292 (İbn Kâdî Şühbe'den naklen).

ikincisi olduğunu düşünse de³⁶⁷ başta *es-Siyâk* olmak üzere kaynakların çoğunluğunun ilk şekildeki gibi vermesinden ötürü *Tefsîrû'n-Nebî* adlandırması daha muhtemel gözükmemektedir. Bu durumda eser, Hz. Peygamber'e nispet edilen tefsir rivayetlerinin derlendiği bir çalışma mahiyetinde olmalıdır.

10. *Nefyü't-tahrîf 'ani'l-Kur'ânî's-Şerîf*. Başta *es-Siyâk* olmak üzere klasik kaynaklarda Vâhidî'ye nispet edilen eser günümüze ulaşmamıştır. *Nefyü't-tahrîf*, Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) *el-İntişâr li şihhati nakli'l-Kur'ân*'ı gibi Kur'ân'a yönelik tahrif iddialarının reddedildiği bir çalışma mahiyetinde olmalıdır.

11. *et-Taḥbîr fî şerhi esmâillâhi'l-ḥüsnâ*. Klasik kaynaklarda Vâhidî'ye nispet edilen eser günümüze ulaşmamıştır.

12. Son olarak, Vâhidî'nin eserleri konusunda gündeme gelen en önemli müphemlik, onun *el-Basîṭ*, *el-Vasîṭ* ve *el-Vecîz* dışında başka tefsir çalışmalarının bulunup bulunmadığıdır. Bu müphemlik, önemli ölçüde Vâhidî'nin kendi ifadelerinden, kısmen de bazı kaynaklar ve yazma eser kataloglarında ona yapılan nispetlerden kaynaklanmaktadır.

Vâhidî, *el-Basîṭ* ve *el-Vecîz*'in telifine başladıktan sonra kaleme aldığı *el-Vasîṭ*'in mukaddimesinde şöyle der:

Bu kitaptan önce -Allah'ın tevfiği ve kolaylaştırması sayesinde- bu ilimde [tefsir] üç *mecmua* kaleme almıştım: *Me'ânî't-tefsîr*, *Müsnedü't-tefsîr* ve *Muḥtaşaru't-tefsîr*. Eskiden beri, geniş hacimli *el-Basîṭ*'ten daha küçük, öz olan *el-Vecîz*'den daha geniş orta yollu bir tefsir (*tefsîrün vasîṭ*) kitabı telif etmem (*imlâ*) için benden talepte bulunuluyordu.³⁶⁸

Bu pasajdaki *mecmualar* ifadesi ile *Me'ânî't-tefsîr*, *Müsnedü't-tefsîr* ve *Muḥtaşaru't-tefsîr* terkiplerinin neye gönderimde bulunduğu ve bunların Vâhidî'nin üç tefsiriyle ilişkisinin ne olduğu hususu kapalıdır. Çağdaş araştırmacılar bu konuda bazı yorumlarda bulunmuşlardır.

³⁶⁷ Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fî't-tefsîr*, 96-97; Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", 235 (66. dipnot).

³⁶⁸ "وقد سبق لي قبل هذا الكتاب، بتوفيق الله وحسن تيسيره، مجموعات ثلاث في هذا العلم: معاني التفسير، ومسند التفسير، ومختصر التفسير. وقديماً كنت أطالبُ بإملاء كتاب في تفسير وسيط ينحط عن درجة البسيط الذي تجرّ فيه أذْيَالُ الأقوال، ويرتفع عن مرتبة الوجيز الذي اقتصر على الإقلال." Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 1/50.

Vâhidî üzerine ilk çağdaş çalışmayı yapan Mehdî ile *el-Vasîf* muhakkikleri ve *el-Vecîz* muhakkiki Dâvûdî yukarıdaki üç terkibi Vâhidî'nin bilinen üç tefsirinden bağımsız birer tefsir eseri olarak almış fakat bu konuda bir tahlilde bulunmamışlardır.³⁶⁹

el-Basîf muhakkikleri, yukarıdaki terkiplerden *Müsnedü't-tefsîr*'i müstakil bir çalışma olarak değerlendirirken, *Me'ânî't-tefsîr* ve *Muhtaşaru't-tefsîr*'i sırasıyla *el-Basîf* ve *el-Vecîz*'in diğer iki ismi olarak yorumlamışlardır. Onlar, *el-Vasîf*'te *Müsnedü't-tefsîr* şeklinde yapılan bir atfı gerekçe göstererek *Müsnedü't-tefsîr*'i müstakil bir çalışma saymış ve bunun kaynaklarda zikredilen *Tefsîrü'n-Nebî*'yle aynı eser olabileceği ihtimalinden söz etmişlerdir.³⁷⁰ Kalan iki terki bin önceki iki tefsirin diğer iki adı olduğuna ise üç gerekçe sunarlar: (a) Eğer bunlar farklı eserler olsaydı *el-Vasîf*'in mukaddimesini yazdığı vakit Vâhidî'ye ait toplamda beş tefsir eseri söz konusu olurdu³⁷¹ ve Vâhidî mukaddimede bu kitaptan önce tefsir ilminde beş eser kaleme aldığını belirtirdi. Halbuki o, üç eserden söz etmektedir.³⁷² (b) İki yazma nüshanın sonunda “*el-Basîf* olarak isimlendirilen *Me'ânî't-tefsîr*'in bu cildinin sonu” şeklinde kaydın bulunması. (c) Kaynakların Vâhidî'ye ait üç tefsir dışında bu adla bir esere yer vermemiş olması.³⁷³

Bir diğer çağdaş araştırmacı Saleh daha farklı bir yorum sunar. O, yukarıdaki pasajda geçen *mecmûâtın*, Vâhidî'nin daha önce tuttuğu tefsir notlarına delâlet ettiğini ve bunların birer kitap formunda olmadığını savunur. Saleh, aksini iddia eden araştırmacıların, başta *el-Siyâk* olmak üzere klasik kaynakların Vâhidî'nin üç tefsiri dışında bu adlarla başka tefsirlerden söz etmemesine ve bunların herhangi birinin nüshalarının mevcut olmamasına bir açıklama sunmalarını ister.³⁷⁴ Öte yandan Saleh, yukarıdaki pasajdaki üç terkibi ise müstakil mecmualar olarak değerlendirmek yerine, bunların üç farklı tefsir metodolojisine gönderimde bulunduğunu ileri sürer: Dilsel

³⁶⁹ Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fî't-tefsîr*, 91-92; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/32-33 (dirâse); Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/29 (dirâse).

³⁷⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/84 (dirâse).

³⁷¹ Yukarıdaki pasajda geçen *Me'ânî't-tefsîr*, *Müsnedü't-tefsîr* ve *Muhtaşaru't-tefsîr* ile bu pasajın devamında bahsettiği *el-Basîf* ve *el-Vecîz*.

³⁷² Yukarıdaki pasajda geçen *Müsnedü't-tefsîr* ile bu pasajın devamında bahsettiği *el-Basîf* ve *el-Vecîz*.

³⁷³ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/87-88 (dirâse).

³⁷⁴ Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis”, 235 (dipnot 69).

tahlile dayanan tefsir (*me'âni't-tefsîr*); önceki nesillerden aktarılan ya da hadis formunda olduğu için makbul sayılan tefsir (*müsnedü't-tefsîr*); öz ifadelerle açıklayıcı tefsir (*muhtaşaru't-tefsîr*).³⁷⁵ Saleh tezini, üç farklı tefsir metodolojisi olarak konumlandığı bu üç terkibi, Vâhidî'nin üç tefsir eseri ile örtüştürerek tamamlar. Ona göre, *el-Basîf* "*me'âni't-tefsîr*", *el-Vasîf* "*müsnedü't-tefsîr*", *el-Vecîz* ise "*muhtaşaru't-tefsîr*" kategorisine denk gelen üç eserdir.³⁷⁶ Her ne kadar bundan doğrudan söz etmese de Saleh'in yaklaşımı, Vâhidî'nin ifadesinin şu şekilde okunmasına binaen olmalıdır: "Bu kitaptan önce bu ilmin üç [metodolojisi] olan *me'âni't-tefsîr*, *müsnedü't-tefsîr* ve *muhtaşaru't-tefsîr* göre bir mecmua kaleme almıştım."³⁷⁷ Saleh'in okumasında "üç farklı tefsir anlayışı"nın barındıran "tek bir mecmua" söz konusudur.

Burada, yukarıdaki yaklaşımlar da dikkate alınarak farklı bir yorum çerçevesi sunulacaktır. Öncelikle "mecmua" lafzının anlamı netleştirilmelidir. Mecmua, belirli bir konudaki malzemenin bir araya getirildiği derleme çalışmalarını adlandırıyor olmalıdır. Bu itibarla mecmua, özgün telif eser formundaki kitaptan ayrılmaktadır. Şu durumda *el-Basîf* muhakkiklerinin, Vâhidî'nin *el-Vasîf*'in mukaddimesinde beş değil de üç eserden söz etmesinden hareketle *Me'âni't-tefsîr* ve *Muhtaşaru't-tefsîr*'i sırasıyla *el-Basîf* ve *el-Vecîz*'in diğer iki ismi olarak yorumlamaları tartışmalıdır. Vâhidî burada daha önce telif ettiği kitaplara değil, derlediği mecmualara atıfta bulunmaktadır ve bunların sayısının üç olması herhangi bir çelişki doğurmaz. İkinci olarak, *el-Basîf* muhakkikleri ve Saleh'in, kaynakların Vâhidî'ye ait üç tefsir dışında bu adlara sahip bir esere yer vermemiş olmasından hareketle pasajdaki üç terkibi müstakil çalışmalar olarak görmemesi de zorunlu bir çıkarım değildir. Mecmualar özgün teliflere kaynaklık etmek üzere yapılan ön çalışmalar olarak düşünüldüğünde, kaynakların bunları adlarıyla zikretmemesi normal bir durumdur.

³⁷⁵ Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", 235. Saleh'in, *el-Basîf*'te geçen *Müsnedü't-tefsîr* atfını doğrudan *el-Vasîf* olarak alması (s. 237), yukarıdaki pasajdaki üç terkibi müstakil mecmualara değil de üç farklı tefsir anlayışına gönderimde bulunan ifadeler olarak yorumlamasının bir sonucudur.

³⁷⁶ Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", 235-236.

³⁷⁷ Bu yorumda, *mecmû'ât* ile *şelâş* arasında tamlama ilişkisi söz konusu olup üç terkip, muzafun ileyh konumunda olan *şelâş* lafzından bedeldir:

"قد سبق لي قبل هذا الكتاب مجموعات ثلاث في هذا العلم: معاني التفسير، ومسند التفسير، ومختصر التفسير."

Vâhidî'nin yukarıdaki pasajdaki ifadesine gelince, burada üç husus açıktır:

- I. İfadenin zahirine göre ve gramatik olarak *Me'âni't-tefsîr*, *Müsnedü't-tefsîr* ve *Muhtaşaru't-tefsîr* terkipleri, Vâhidî'nin sözünü ettiği “üç mecmua”dan *bedeldir*. Şu durumda farklı tür tefsir malzemesinin derlendiği üç müstakil mecmua söz konusudur. Saleh'in yorumu ise, Vâhidî'nin ifadesinin ve gramatik dizimin zahirini oldukça zorlayan bir okumadır.
- II. “Bu kitaptan önce” kaydı açık bir şekilde bu mecmuaların *el-Vasîf*'in telifinden önce oluşturulduğunu göstermektedir.
- III. Pasajın devamında *el-Basîf* ve *el-Vecîz* ayrıca zikredilmektedir. Dolayısıyla *el-Basîf* muhakkiklerinin iddia ettiği gibi *Me'âni't-tefsîr* ve *Muhtaşaru't-tefsîr*, *el-Basîf* ve *el-Vecîz*'in diğer adları olamaz.³⁷⁸

Şu durumda, *el-Vasîf*'ten önce kaleme alınmış müstakil üç tefsir mecmuası söz konusu olmalıdır ve bunlar Vâhidî'nin üç tefsir eserinden farklı çalışmalardır.

Bu noktada, Saleh'in *el-Basîf*'te tespit ettiği bir adet *Müsnedü't-tefsîr* atfının *el-Vasîf*'e gönderimde bulunduğu dair iddiasının da sorgulanması gerekir. Bu atıflar ile *el-Vasîf* arasında bir örtüşme tespit edildiği takdirde *Müsnedü't-tefsîr* ile *el-Vasîf*'in kastedildiğini düşünmek -zorunluluk arz etmese de- ihtimal dâhilinde olacaktır. Fakat durum böyle değildir. Nitekim *el-Vasîf*'in bizzat kendisinde *Müsnedü't-tefsîr*'e geçmiş zaman kalıbıyla bir atıf yer almaktadır.³⁷⁹ Bu atıf, *Müsnedü't-tefsîr*'in *el-Vasîf*'ten bağımsız bir çalışma olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Saleh'in tespit ettiği atıfa gelince, esasında *el-Basîf*'teki *Müsnedü't-tefsîr* atıflarının sayısı onun tespit ettiğinden de fazladır. Bu atıflar *el-Vasîf* ile mukayese edildiğinde büyük oranda birebir mutabakatın söz konusu olmadığı açığa çıkmaktadır:

- a. *el-Basîf*'te İsrâ Sûresi 72. âyetteki *âhira* lafzına bir muzaf takdir edilip edilmeyeceğine dair tartışmada Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin ikinci görüşe kail oldukları belirtildikten

³⁷⁸ Öte yandan, yukarıda işaret edildiği üzere, *el-Basîf* muhakkiklerinin bir katalogda tespit ettikleri *el-Basîf* ile *Me'âni't-tefsîr*i aynı eser olarak tanıtan kayıt, bu kaydı düşen kişinin *el-Vasîf*'in mukaddimesinden hareketle kendi yorumu olmalıdır. Benzer bir durum için bk. Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis”, 233.

³⁷⁹ Vâhidî Kamer Sûresi 1. âyetin tefsirinde ay yarılması hadisesinin vuku bulduğuna dair farklı isimlerden gelen rivayetleri *Müsnedü't-tefsîr*'de aktardığını belirtir. Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/206-207.

sonra bu görüşe dair rivayetin *Müsnedü't-tefsîr*'de aktarılacağı belirtilir.³⁸⁰ *el-Basî't*'teki ifadede yer alan zamir Hasan-ı Basrî ve Katâde'den hangisine irca edilirse edilsin, *el-Vasî't*'te bu iki isimden isnadsız şekilde nakledilen iki rivayet aynıyla *el-Basî't*'te aynı bağlamda zaten yer almaktadır.³⁸¹ Dolayısıyla *el-Vasî't*'te bu bağlamda herhangi bir ziyade söz konusu değildir.

- b. *el-Basî't*'te Muhammed Sûresi 11. âyetin tefsirinde, Hz. Ali'den isnadsız şekilde bir rivayet nakledildikten sonra, bu rivayetin isnadının *Müsnedü't-tefsîr*'de zikredileceği belirtilir.³⁸² *el-Vasî't*'e gidildiğinde ilgili rivayet aynı metinle ve *-el-Basî't*'te işaret edildiği üzere- bu sefer isnadıyla birlikte yer almaktadır.³⁸³
- c. *el-Basî't*'te Haşr Sûresi 16. âyette sözü edilen insanı aldatan şeytanın kıssası kısaca verildikten sonra, bu kıssanın bilindiği ve *Müsnedü't-tefsîr*'de zikredileceği belirtilir.³⁸⁴ *el-Vasî't*'e gidildiğinde kıssa, İbn Abbâs'tan isnadsız şekilde nakledilmektedir.³⁸⁵
- d. *el-Basî't*'te Kiyâme Sûresi 23. âyetteki *naẓarî* rû'yet olarak tefsir edenlerin görüşünün sahih hadislerle desteklendiği belirtildikten sonra bu hadislerin *Müsnedü't-tefsîr*'de aktarılacağı ifade edilir.³⁸⁶ *el-Vasî't*'e gidildiğinde, burada *el-Basî't*'te yer almayan sadece iki rivayete isnadlı bir şekilde yer verilmektedir.³⁸⁷
- e. *el-Basî't*'te Bürûc Sûresi 4. âyetin tefsirinde, *aşşâbü'l-uhûd* kim olduğuna dair farklı görüşler aktarılırken, ilk olarak Hz. Suheyb'den farklı tariklerle geldiği belirtilen merfû hadise özet şekilde yer verilir ve uzun olduğu belirtilen ilgili hadisin *Müsnedü't-tefsîr*'de aktarılacağı ifade edilir.³⁸⁸ *el-Vasî't*'e gidildiğinde ilgili hadis isnadıyla birlikte burada aktarılmaktadır fakat *el-Basî't*'te bahsedilen Suheyb rivayetinin farklı tarikleri burada yer almamaktadır.³⁸⁹

³⁸⁰ "وهذا قول الحسن وقتادة، روينا ذلك عنه في مسند التفسير."

³⁸¹ Vâhidî, *el-Basî't*, 13/415-416; krş. Vâhidî, *el-Vasî't*, 3/119.

³⁸² "وقد روينا عن علي رضي الله عنه بإسنادٍ أذكره في مسند التفسير إن شاء الله."

³⁸³ Vâhidî, *el-Basî't*, 20/231; krş. Vâhidî, *el-Vasî't*, 4/122.

³⁸⁴ "وتلك القصة معروفة، سنذكرها في مسند التفسير إن شاء الله."

³⁸⁵ Vâhidî, *el-Basî't*, 21/390; krş. Vâhidî, *el-Vasî't*, 4/276-277.

³⁸⁶ "والسنة الصحيحة في الأخبار المأثورة بعضُ قولٍ من فسر النظر في هذه الآية بالرؤية، وسنذكرها في مسند التفسير إن شاء الله."

³⁸⁷ Vâhidî, *el-Basî't*, 22/510-511; krş. Vâhidî, *el-Vasî't*, 4/394.

³⁸⁸ "وهو حديث طويل، نذكره في مسند التفسير إن شاء الله."

³⁸⁹ Vâhidî, *el-Basî't*, 23/385-386; krş. Vâhidî, *el-Vasî't*, 4/459-460.

Yukarıdaki atıflardan sadece *b* maddesindeki atıf ile *el-Vasîf* arasında birebir örtüşme söz konusudur. *c*, *d* ve *e* maddelerindeki atıflar ile *el-Vasîf* arasında ise kısmi bir örtüşme vardır. Nitekim *c* maddesindeki rivayet *el-Vasîf*'te isnadsız şekilde verilmekte,³⁹⁰ *d* maddesinde birçok hadisten bahsedilmekle birlikte *el-Vasîf*'te sadece iki hadis aktarılmakta ve Saleh'in de delil olarak işaret ettiği *e* maddesinde Suheyb rivayetinin farklı tariklerinden söz edilmekle birlikte *el-Vasîf*'te rivayet tek kanal üzerinden verilmektedir. *a* maddesindeki atıfa gelindiğindeyse, *el-Vasîf*, herhangi bir ilave bilgi içermediği için *el-Basîf*'teki atıfın buraya olmadığı açıktır. Şu durumda *el-Basîf*'teki *Müsnedü't-tefsîr* atıflarının *el-Vasîf*'e değil, *el-Vasîf*'in mukaddimesinde zikredilen müstakil mecmualardan ikincisine gönderimde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Peki, *el-Vasîf*'in mukaddimesinde zikredilen üç mecmuanın mahiyetleri nedir ve bunlar Vâhidî'nin üç tefsiriyle ilişkilendirilebilir mi? Bu sorunun cevabı, mecmuaların muhtevalarına hâkim olunmadığı sürece tahminden ileri gitmeyecektir. Bununla birlikte, bu mecmuaların, Vâhidî'nin elde ettiği rivayetler ve diğer malumatlardan müteşekkil olduğu söylenebilir. Nitekim o, seneler sonra tefsir eserlerini kaleme alırken hala erken dönemde tahsil ettiği rivayet ve görüşlere çoğu zaman isnadlarıyla birlikte yoğun şekilde yer vermektedir. Bu mecmuaların muhtevalarıyla ilgiliyse, *Me'âni't-tefsîr*'in âyetlerin dilsel tahliline dayanan tefsir malzemesinin bir araya getirildiği, *Müsnedü't-tefsîr*'in başta Hz. Peygamber olmak üzere³⁹¹ otorite isimlerden isnadlı rivayetler formunda gelen malzemenin bir sistematik dâhilinde derlendiği mecmualar olduğu söylenebilir. *el-Vasîf*'te isnadlı şekilde verilen kimi rivayetlerin *el-Basîf*'te isnadsız şekilde yer alması,³⁹² her iki eserin rivayet noktasında üçüncü bir kaynaktan beslendiğini akla getirir ve bunun *Müsnedü't-tefsîr* olması imkân dâhilindedir. *Muhtaşaru't-tefsîr* ise muhtemelen tefsirde otorite isimlerin âyetlerin lafızlarını öz şekilde açıklayan ifadelerinden oluşturulmuş bir mecmuadır. Tüm bu varsayımların doğruluğu sabit olduğu takdirde, zikredilen üç mecmua ile Vâhidî'nin üç tefsiri arasında

³⁹⁰ *Müsnedü't-tefsîr* terkihi, barındırdığı malzemenin isnadlı rivayetler olduğunu imlemekle birlikte *el-Vasîf*'teki rivayetin isnadsız verilmesi ikisi arasında birebir örtüşme olmadığını düşündürmektedir.

³⁹¹ *el-Basîf* muhakkiklerinin *Müsnedü't-tefsîr*'in Vâhidî'nin *Tefsîrû'n-Nebî* adlı eserine gönderimde bulunduğu dair tahminleri kısmen doğrudur. *Müsnedü't-tefsîr*, muhtemelen *Tefsîrû'n-Nebî*'deki malzemeyi de içermektedir. Fakat bununla sınırlı değildir. Zira *el-Basîf*'teki *Müsnedü't-tefsîr* atıflarının üç tanesi Hz. Peygamber'e değil tefsirde otorite isimlere ait rivayetlerden müteşekkildir.

³⁹² Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/559; 4/575; krş. Vâhidî, *el-Basîf*, 24/362; 24/471.

bir ilişki kurmak mümkündür. Buna göre, *el-Basîf*'in *Me'ânî't-tefsîr*'deki, *el-Vasîf*'in *Müsnedü't-tefsîr*'deki, *el-Vecîz*'in ise *Muhtaşaru't-tefsîr*'deki malzemedan beslenen üç tefsir olduğu düşünülebilir.

Sonuç olarak, *el-Vasîf*'in mukaddimesindeki pasajla ilgili şunlar söylenebilir: Burada zikredilen *Me'ânî't-tefsîr*, *Müsnedü't-tefsîr* ve *Muhtaşaru't-tefsîr* terkipleri, müstakil üç derleme çalışmasına (*mecmua*) gönderimde bulunmakta olup bunlar *el-Vasîf*'ten önce tamamlanmıştır. Bu üç mecmua ile Vâhidî'nin üç tefsiri arasında iddia edildiği gibi bir özdeşlik bulunmamaktadır. Bununla birlikte iki grup eser arasında bir kaynaklık ilişkisinden söz etmek mümkündür.

2.1.4.2. Nispeti belirsiz olanlar

Bazı bibliyografya kitapları ve yazma eser kataloglarında Vâhidî'ye nispet edilen eserlerin ona aidiyeti kesin değildir.

1. *el-Hâvî li-cemî'i'l-me'ânî*. Kâtib Çelebi, iki yerde *el-Hâvî li-cemî'i'l-me'ânî*'nin, Vâhidî'nin üç tefsirinin ortak adı olduğunu belirtir.³⁹³ Bununla birlikte, Mehdî ve onu takiben *el-Vecîz* muhakkiki Dâvûdî, Zâhiriyye Kütüphanesi'nin yazma kataloğunda yer alan bir bilgiden³⁹⁴ hareketle bunun Vâhidî'nin üç tefsirini kapsayan müstakil bir eserin adı olduğunu savunurlar.³⁹⁵ Mehdî ayrıca, Vâhidî'nin *el-Basîf*'in mukaddimesinin sonunda sözünü ettiği ileride yazmayı planladığı daha olgun tefsir çalışmasının *el-Hâvî* olduğunu düşünür.³⁹⁶ Fakat *el-Hâvî*'nin, Kâtib Çelebi'nin belirttiği gibi Vâhidî'nin üç tefsirinin ortak adı olması daha muhtemel gözükmemektedir. Saleh'in de belirttiği gibi, Vâhidî'nin farklı tefsir anlayışlarını barındıran üç tefsirinin ansiklopedik bir yapı arz etmesinden hareketle zaman içerisinde bunlar *el-Hâvî* olarak nitelendirilmiş, bazı nüshalara bu kayıt düşülmüş ve çağdaş araştırmacılar katalog kayıtları üzerinden bu nüshaları

³⁹³ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/460, 629.

³⁹⁴ Katalogda *el-Vasîf beyne'l-makbuð ve'l-basîf* adıyla kayıtlı eser için şu not yer almaktadır: “Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-vasîf* olarak bilinen Kur'ân tefsiridir. Bu eser, Vâhidî'nin *el-Basîf* ve *el-Vecîz* başlıklı diğer iki tefsirinin orta hallisidir. O ikisi [*el-Basîf* ve *el-Vecîz*], Vâhidî'nin *el-Hâvî li-cemî'i'l-me'ânî* adlı tefsirinde bir araya getirilmiştir.”

³⁹⁵ Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 91; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/34 (dirâse).

³⁹⁶ Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 91.

müstakil bir tefsir olarak değerlendirilmiş olmalıdır.³⁹⁷ *el-Basîf*'in mukaddimesinde Vâhidî'nin ileride yazmayı düşündüğü tefsire gelince, buradaki ifadeler Vâhidî'nin daha olgun fakat daha öz bir tefsir yazma niyetine işaret eder niteliktedir.³⁹⁸ Dolayısıyla buradaki kastın üç tefsiri bir araya getirdiği ileri sürülen *el-Hâvî* gibi hacimli bir eser olması muhtemel görünmemektedir. Ayrıca kaynakların böylesine hacimli bir tefsiri zikretmemiş olması da *el-Hâvî*'nin müstakil bir eser değil, üç tefsirin toplu bir nitelemesi olduğunu destekler niteliktedir.

2. *Fedâilü'l-Kur'ân*. Kâtib Çelebi, fezailü'l-Kur'ân konusunda Vâhidî'ye bir eser nispet etmiş ve Şemsüddîn b. Tolun ed-Dımaşkî'nin (ö. 953/1546) bu eserden kırk tane hadis aldığını belirtmiştir.³⁹⁹ Kâtib Çelebi dışında kaynaklar Vâhidî'ye ait böyle bir eserden söz etmemektedir.
3. *Fedâilü's-süver*. Vâhidî'ye bu adla nispet edilen bir nüshayı yüksek lisans tezi olarak çalışan Altundağ, bunun, yukarıdaki *Fedâilü'l-Kur'ân*'dan bağımsız bir eser olduğunu düşünmektedir.⁴⁰⁰ Kaynaklarda Vâhidî'ye böyle bir eser nispet edilmezken, bu ve yukarıdaki eserin Vâhidî'nin *Esbâb*'ın mukaddimesinde daha önce Kur'ân ilimlerine dair kaleme aldığını belirttiği derlemelerden (*mecmû'ât*)⁴⁰¹ biri olması muhtemeldir. Öte yandan, Altundağ'ın kullandığı nüshanın, müstensih Kirmânî tarafından *el-Vasîf*'teki sûre faziletlerine dair rivayetlerin bir araya getirildiği bir çalışma olması⁴⁰² ve Kâtib Çelebi'nin de yukarıdaki eseri zikrederken aynı nüshaya atıfta bulunuyor olması imkân dâhilindedir.⁴⁰³

³⁹⁷ Bu bağlamda Saleh, *el-Hâvî li-cemî'i'l-me'ânî* adıyla kayıtlı bir nüshanın *el-Vasîf*'in bir cildi olduğunu tespit etmiştir. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", 233 (ayrıca 58. dipnot). Bununla birlikte, farklı kütüphanelerde bu adla kayıtlı diğer dört nüshanın da tedkik edilmesi gerekmektedir. Bu nüshalar için bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/88 (1. dipnot).

³⁹⁸ Vâhidî şöyle der: "Nihayetinde bu kitap, zamanın hızlı akışı[nın bir ürünü], aceleci birisinin tutuşturduğu bir şule ve kişinin gittiği her yerde kendisine refakat edeceği bir tezkeredir. Eğer eccl izin verir de ömrüm uzar, gündüz ve gece yüzüme bakar da ihtiyarlık beni sararsa, bu kitabın peşinden, düşüncenin ateşiyle *olgunlaştıracam*, tekrar tekrar *fikrin süzgecinden geçireceğim*, içine daha önce yazdıklarımın ve derlediklerimin *en güzellerini* katacağım bir kitap getireceğim." *el-Basîf*, 1/428-429.

³⁹⁹ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1277.

⁴⁰⁰ Mustafa Altundağ, *Müfessir el-Vâhidî ve "Fadâilu's-Suver" Adlı Kitabı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 45.

⁴⁰¹ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, 1426/2005, 95.

⁴⁰² Nitekim nüshada yer alan rivayetlerle *el-Vasîf*'teki hem isnad hem metin cihetinden birebir aynı olup *el-Vasîf*'te az da olsa bazı ilave rivayetler yer almaktadır (Altundağ bu durumu, *el-Vasîf*'teki sûre

4. *Bânet su'âd*. Kaynaklarda Vâhidî'ye ait böyle bir eserden söz edilmemekle birlikte, *el-Vasîf fi'l-emşâl* muhakkiki, bu eserin Chester Beatty Kütüphanesi'nde hicrî dokuzuncu asırda yazılmış bir nüshasının bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁰⁴
5. *Şerhu Mu'allakati'n-Nâbiga ez-Zübyânî* (*Şerhu kaşideti'n-Nâbiga*). Bazı yazma eser kataloglarında zikredilen⁴⁰⁵ eserden kaynaklarda söz edilmemektedir.
6. *Manzûmetün fi'l-va'z*. Bir yazma eser kataloğunda zikredilen⁴⁰⁶ bu eserden de kaynaklarda söz edilmemektedir.

2.1.4.3. Nispeti yanlış olanlar

Kaynaklarda Vâhidî'ye nispetine dair bir bilgi bulunmayan, fakat yazma eser katalogları ve bazı çağdaş çalışmalarda Vâhidî'ye yanlış olarak nispet edilen eserler şunlardır:

1. *Risâle fi şerefi 'ilmi't-tefsîr*. Bir yazma kataloğundaki kayıttan hareketle ilk defa Mehdî tarafından Vâhidî'ye nispet edilen eser,⁴⁰⁷ aslında Vâhidî'nin tefsir anlayışına reddiye mahiyetinde bir çalışmadır.⁴⁰⁸
2. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Murad Molla Kütüphanesi'nde (nr. 191) bu adla kayıtlı bir nüsha Vâhidî'ye nispet edilmekle birlikte,⁴⁰⁹ ilgili numaradaki nüshanın, müfessir Ebü'l-Meâlî Muînüddîn el-Îcî'nin (ö. 905/1500) *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* başlıklı tefsirine ait olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹⁰ Öte

faziletlerine dair rivayetlerin *Fezâilü's-süver* adlı eserden alındığı şeklinde yorumlarken, tam tersini düşünmek de mümkündür). Ayrıca kaynaklarda Vâhidî'ye böyle bir eserin nispet edilmemesi ve nüshada bir mukaddime ya da hâtime gibi ana unsurların bulunmaması bu ihtimali güçlendirmektedir. Altundağ'ın gerekçeleri için bk. *Müfessir el-Vâhidî ve "Fadâilu's-Suver" Adlı Kitabı*, 48-49.

⁴⁰³ Altundağ, neşrettiği eserin *Fezâilü'l-Kur'ân*'dan bağımsız olduğu tespitinde bulunurken, K. Çelebi'nin bu eserden *fezâilü'l-Kur'ân* bölümünde bahsetmesi ve *fezâilü's-süvere* dair olduğuna hiçbir işaretle bulunmaması dışında bir gerekçe sunmamaktadır. Burada Altundağ'ın, *fezâilü'l-Kur'ân* ile *fezâilü's-süver* arasında bir ayırım varsaydığı anlaşılmaktadır. Fakat, *fezâilü'l-Kur'ân* kavramının *fezâilü's-süveri* de içine aldığı vurgulanmalıdır. Bk. Abdullah Aydemir, "Fezâilü'l-Kur'ân", *TDVİA* (İstanbul, 1995).

⁴⁰⁴ *el-Vasîf fi'l-emşâl*, thk. 'Afîf Muhammed Abdurrahmân (Kuveyt: Müessesetü dâri'l-kütübi's-sekâfiyye, 1395/1975), 14.

⁴⁰⁵ Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/89 (dirâse).

⁴⁰⁶ Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/91 (dirâse).

⁴⁰⁷ Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 95.

⁴⁰⁸ Bk. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", 234.

⁴⁰⁹ Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil*, 1/113; Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 92; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/34 (dirâse).

⁴¹⁰ Öte yandan, Vâhidî'nin *el-Vasîf*'i *Câmi'u'l-beyân*'ın kaynakları arasındadır. Muhammed Eroğlu, "Îcî, Muînüddîn" (İstanbul, 2000), 21/415.

yandan, bir internet sitesinde yine aynı kütüphane ve numarada kayıtlı olduğu belirtilen yazma nüshanın, *el-Vasîf*'e ait olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹¹

3. *el-Vasîf fi'l-emşâl*. Bir yazma nüshanın başındaki kayıttan hareketle Vâhidî'ye nispetle yayınlanan eserin,⁴¹² ana metinde beşinci asır sonrasında yaşayan isimlere yapılan atıflar nedeniyle Vâhidî'ye ait olması mümkün değildir.⁴¹³ Bir araştırmacı eserin, Muhammed b. Ali b. Abdillâh el-'Irâkî'ye (561/ 1165) ait olduğunu tespit etmiştir.⁴¹⁴
4. *el-Vasîf fi'l-emşâl*'in Vâhidî'ye aidiyeti doğru olmadığı için, muhakkikin bu eser üzerinden tespit ettiği şu eserlerin de Vâhidî'ye aidiyeti yanlışlanmaktadır: *el-Basîf fi'l-emşâl*, *el-Vecîz fi'l-emşâl*, *el-Vasîf fi'l-emşâl*, *Şerhu Kitâbi'l-Faşîh*, *Nüzhetü'l-enfûs*, *Îdahü'n-nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'an*, *Şerhu Makşûrati İbn Düreyd*, *el-Îdâh ve'l-beyân li esbâbi nüzûli'l-Kur'an*.⁴¹⁵
5. *Risâle fi'l-besmele ve Hâşiye 'alâ şerhi'l-besmele*. Kudüs Hâlidiyye Kütüphanesi kataloğundaki kayıtlara dayanarak Vâhidî'ye nispet edilen⁴¹⁶ iki risâle için böyle bir aidiyetin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.⁴¹⁷
6. *Katlâ el-Kur'an (Mağâtilü'l-Kur'an)*. İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) *Le'âifü'l-ma'ârif*indeki bir ifadesinden⁴¹⁸ hareketle Vâhidî'ye böyle bir eser nispet edilmişse de⁴¹⁹ bu eserin, Sa'lebî'nin Kur'an tilavet ederken ya da dinlerken etkilenecek vefat edenlerin menkıbelerinin anlatıldığı *Katlâ el-Kur'an*'ı

⁴¹¹ Abdül'âtî eş-Şerkâvî, "https://tafsir.net/article/5126/tb-t-dar-al-ktb-al-lmyt-ltfsyr-al-wsytl-lwahdy-qra-at-nqdyh" (Erişim 16 Mart 2022).

⁴¹² Bk. thk. 'Aff Muhammed Abdurrahmân, (Müessesetü dâri'l-kütübî's-şekâfiyye: Kuveyt, 1395/1975).

⁴¹³ Bk. Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/37 (dirâse); Vâhidî, *el-Basîf*, 1/90-91 (dirâse); Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", 234.

⁴¹⁴ Südeys, "Nazarât", 217-218. Bununla birlikte, eserin Vâhidî'ye nispetiyle ilgili tartışma devam etmiştir. Bk. Celîl İ. el-Atıyye, "el-Vasîf fi'l-emşâl ve Nüzhetü'l-enfûs li-'Ali b. Ahmed el-Vâhidî ve leyse li-Muhammed b. Ali el-'Irâkî", *el-'Arab* 45/3-4 (2009), 198-206.

⁴¹⁵ *el-Vasîf fi'l-emşâl*, 15.

⁴¹⁶ Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil*, 1/113-114; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/33-34.

⁴¹⁷ Hâlidiyye Kütüphanesi'yle tarafımızca yapılan yazışma sonucunda, katalogda zikredilen iki nüshanın Vâhidî'yle ilgisi olmadığı tespit edilmiştir.

⁴¹⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *Le'âifü'l-ma'ârif fî mâ li-mevâsimi'l-'âm mine'l-vezâif* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424), 342.

⁴¹⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr (b.y.: Dârü'l-kitâbi'l-cedîd, 1389/1969), 21; Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 94; Vâhidî, *el-Basîf*, 1/83 (dirâse); Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/33. Ayrıca *el-Vecîz*'in muhakkiki Dâvûdî, -hangi neşrini esas aldığını açıklamaksızın- Vâhidî'nin *Esbâb*'da bu esere atıfta bulunduğunu belirtir fakat *Esbâb*'ın erişilebilir dört neşrinin hiçbirinde belirtilen sayfada böyle bir atıf söz konusu değildir.

olduğu anlaşılmaktadır.⁴²⁰ Vâhidî, Sa‘lebî’nin ilgili eserinin ravisi olması⁴²¹ sebebiyle böyle bir karışıklık meydana gelmiş olmalıdır.

7. *en-Nâsih ve’l-mensûh. el-Vecîz* muhakkiki Dâvûdî, *Zerkeşî’nin el-Burhân*’da Vâhidî’nin böyle bir eserinden alıntıda bulunduğunu belirtir. Fakat Dâvûdî’nin referansta bulunduğu yerde Zerkeşî, Vâhidî’nin böyle bir eserinden söz etmemektedir. Zerkeşî’nin burada Vâhidî’den yaptığı alıntının *el-Basîf*’ten olduğu anlaşılmaktadır.⁴²²



⁴²⁰ Bk. Ahmed b. Muhammed es-Sa‘lebî, *Ḳatla el-Ḳur‘ân*, thk. Nâsır b. Muhammed el-Menî‘ (Riyad: Mektebetü’l-ubeykân, 1429), 38-39 (dirâse).

⁴²¹ Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, thk. Muhammed Şekûr (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1418/1998), 112; Şemsüddîn er-Rûdânî, *Şiletü’l-halef bi-mevşûli’s-selef*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dârü’l-ğarbi’l-İslâmî, 1408), 337.

⁴²² Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Ḳur‘ân*, thk. M. Ebü’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru ihyâi’l-kütübi’l-‘arabî, 1376/1957), 2/41; krş. Vâhidî, *el-Basîf*, 3/222-224.

Tablo 2: *Vâhidî'ye nispet edilen eserler listesi*

	Nispeti kesin	Nispeti belirsiz	Nispeti yanlış	Neşir Durumu
Tefsir				
<i>el-Basîṭ</i>	*			Matbu
<i>el-Vecîz</i>	*			Matbu
<i>el-Vasîṭ</i>	*			Matbu
<i>Me'ânî't-tefsîr</i>	*			
<i>Müsnedü't-tefsîr</i>	*			
<i>Muhtaşaru't-tefsîr</i>	*			
<i>el-Hâvî li-cemî'i'l-me'ânî</i>		*		
<i>Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân</i>			*	
<i>Risâle fî'l-besmele / Hâşiye 'alâ şerhi'l-besmele</i>			*	

Kur'ân İlimleri				
<i>Esbâbü nüzûli 'l-Kur'ân</i>	*			Matbu
<i>Tefsîrû 'n-Nebî</i>	*			
<i>Nefyü 't-tahrîf 'ani 'l-Kur'ânî 'ş-Şerîf</i>	*			
<i>Feđâilü 'l-Kur'ân</i>		*		
<i>Feđâilü 's-süver</i>		*		Matbu
<i>Risâle fî şerefi 'ilmi 't-tefsîr</i>			*	
<i>en-Nâsih ve 'l-mensûh</i>			*	
Dil ve edebiyat				
<i>Şerhu Dîvânî 'l-Mütenebbî</i>	*			Matbu
<i>el-İ'râb fî 'ilmi 'l-i'râb</i>	*			Matbu
<i>Bânet su'âd</i>		*		
<i>Şerhu Mu'allakati 'n-Nâbiğa ez-Zübyânî</i>		*		
<i>el-Vasîf fî 'l-emşâl ve burada zikredilen diğer eserler</i>			*	

Diğer				
<i>Kitâbü 'l-Megâzî</i>	*			
<i>et-Taḥbîr fî Şerḥi esmâillâhi 'l-ḥüsnâ</i>	*			
<i>Kitâbü 'd-Da 'avât ve 'l-fuşûl</i>	*			Matbu
<i>Manzûmetün fî 'l-va 'z</i>		*		
<i>Ḳatlâ el-Ḳur'ân</i>			*	

2.1.5. Öğrencileri

Vâhidî akademik kariyerinin ikinci evresinde bir yandan yoğun bir şekilde eser telifiyle meşgul olurken, öte yandan tedris faaliyetlerine girişmiştir. Başta *es-Siyâk* olmak üzere kaynaklar, Vâhidî'nin tedris faaliyetlerinde bulunduğunu vurgularlar.⁴²³ Yâkût el-Hamevî, Vâhidî'nin senelerce ders verdiği ve birçok öncü ismin ona talebelik etmek suretiyle kendileri de ders verecek seviyeye geldiklerinden bahseder.⁴²⁴ Vâhidî'nin ilmî birikimine teveccüh o kadar yoğundur ki çağdaşı ve arkadaşı Bâharzî onun hakkında şöyle yazar: “Kendi işiyle haşır neşir; her ne kadar [ilim taliplerinin] ona gelip gitmesi onu işinden alıkoysa da.”⁴²⁵ Vâhidî de *el-Vecîz*'in mukaddimesinde sanki bu duruma dikkat çekmektedir. O, daha önce telifine başladığı hacimli tefsiri *el-Basîf*'in yazımının uzamasından bahsederken, bunun gerekçesi olarak “içine düştüğü şartlar”a ve “Allah'ın Kitâb'ı hakkında nasihatte bulunma yükümlülükleri”ne işaret etmektedir.⁴²⁶ Vâhidî bu yükümlülüklerin ne olduğunu açıklamasa da bir yandan tedris, diğer yandan dönemin Nişabur'unda yaygın olan vaaz ve irşâd faaliyetleri bunun önemli bir kısmını teşkil ediyor olmalıdır.

Kaynakların Vâhidî'nin Selçuklu veziri Nizâmülmülk ile olan ilişkisine de dikkat çekmesi,⁴²⁷ onun, Nizâmülmülk tarafından kurulan medreselerin ilki olan Nişabur Nizâmiye Medresesi'nde de ders verip vermediği sorusunu gündeme getirmektedir. Nişabur Nizâmiyesi her ne kadar İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî için kurulmuş ve müderrisliği kendisine tevdi edilmiş olsa da⁴²⁸ Vâhidî'nin de burada ders vermiş olması muhtemeldir. Nizâmülmülk'ün onu taltif etmesi, Nizâmiye'de yürüttüğü tedris faaliyetinden dolayı olabileceği gibi bundan bağımsız olarak yaptığı ilmî çalışmalardan ötürü de olabilir. Şu durumda Vâhidî ile Nizâmülmülk'ün iletişimde

⁴²³ Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi's-Siyâk*, 299; Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/223; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 79; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/389.

⁴²⁴ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1660.

⁴²⁵ Bâharzî, *Dümyetü'l-kaşr*, 2/1017. “مشتغل بما يعنيه، وإن كان استهدأه للمختلفة إليه يُعْنِيهِ.”

⁴²⁶ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/87.

⁴²⁷ Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi's-Siyâk*, 299; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1660; Süyûtî, *Buğyetü'l-yu'ât*, 2/145; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/388.

⁴²⁸ A. Mahmûd ed-Dîb, “İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî”, *TDVİA* (İstanbul, 1993), 8/141.

oldukları sabit olmakla birlikte, onun Nizâmiye’de ders verip vermediğini netleştirecek güçlü karineler bulunmamaktadır.⁴²⁹

Her halükârda Vâhidî, ilmî kariyeri boyunca eser telifinin yanında tedris faaliyetlerinde de bulunarak farklı alanlarda uzman onlarca talebe yetiştirmiştir. Bunlardan ikisi, biyografi kitaplarında Vâhidî’nin hayatı verilirken doğrudan onun öğrencisi olarak zikredilirken, diğerlerini başka isimlerin hayat hikâyeleri ve Vâhidî’nin kendi eserleri üzerinden tespit etmek mümkündür. Vâhidî’nin talebelerinden öne çıkanlar şunlardır:

1. Ebû Muhammed Abdülcebbâr b. Muhammed el-Huvârî (ö. 536/1142). Kaynaklarda Vâhidî’nin hayatı bağlamında onun öğrencisi olarak açıkça tasrih edilen iki isimden biri ve Zehebî’nin belirttiğine göre yaş itibarıyla en büyük öğrencisidir.⁴³⁰ Huvârî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin has öğrencilerinden olup meşhur muhaddis ve Şâfiî fakih Ebû Bekr el-Beyhakî’den hadis alır. Fârisî’nin aktardığına göre derslerinde sebatkâr olan Huvârî, aynı zamanda Nişabur’un önemli ilim merkezlerinden Menâî Camii’nin imamlığını da yürütmektedir.⁴³¹ Zehebî, Ebü’l-Hasen el-Müeyyed b. Muhammed et-Tûsî’nin (ö. 617/1220) Huvârî’den Vâhidî’nin *el-Vasîf*’ini çokça okuduğu aktarmaktadır.⁴³²
2. Ahmed b. Ömer el-Ergiyânî (ö. [?]). Kaynaklarda Vâhidî’nin hayatı bağlamında onun öğrencisi olarak açıkça zikredilen iki isimden diğeridir.⁴³³ Kendisi hakkında Vâhidî’nin öğrencisi olmak dışında herhangi bir bilgi bulunmayan Ahmed’in, aşağıda gelecek olan Ömer b. Abdillâh el-Ergiyânî’nin oğlu olması muhtemeldir.

⁴²⁹ Mehdî, Vâhidî’nin Nizâmiye’de yüksek ihtimalle ders vermiş olabileceğini belirtir fakat Nizâmülmülk’ün Vâhidî’ye gösterdiği teveccüh dışında bir karine sunmaz. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi’t-tefsîr*, 72.

⁴³⁰ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 18/340.

⁴³¹ Hayatı için bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 343; Sübkî, *Tabakâtü’s-şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 7/144.

⁴³² Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 22/105. Tûsî’nin Huvârî’den *el-Vasîf*’i aldığı dair kayıt içeren bir yazma nüsha için bk. Şerkâvî, “<https://tafsir.net/article/5126/tb-t-dar-al-ktb-al-lmyt-ltfysr-al-wsytl-lwahdy-qra-at-nqdyh>”, Murad Molla nr. 191’de kayıtlı nüshayla ilgili alt başlık.

⁴³³ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 18/340; Sübkî, *Tabakâtü’s-şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 5/241; Süyûtî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 79.

3. Ebü'l-Abbâs Ömer b. Abdillâh el-Erğiyânî er-Râvenîrî (ö. 534/1140). Vâhidî'nin bir diğer öğrencisi Ebû Nasr el-Erğiyânî'nin büyük kardeşidir. Erğiyânî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den fıkıh alır, İmam Kuşeyrî ve Vâhidî'den ders dinler. Onun, Vâhidî'nin *Esbâb*'ının ravilerinden olduğu anlaşılmaktadır.⁴³⁴ Tarihçi ve hadis hâfızı Ebû Sa'd es-Sem'ânî de (ö. 562/1166) Erğiyânî'den Vâhidî'nin *Esbâb*'ı ile bazı telif kitapçıklarını (*el-eczâü'l-menşûra*) dinlemiştir.⁴³⁵
4. Ebû Nasr Muhammed b. Abdillâh el-Erğiyânî er-Râvenîrî (ö. 529/1134). Ebü'l-Abbâs el-Erğiyânî'nin küçük kardeşi olup döneminin Nişabur müftüsü ve 'Aqıl Mescidi'nin imamıdır. Kaynaklarda Vâhidî'den hadis aldığı aktarılmaktadır.⁴³⁶
5. Ebü'l-Hasen Abdülğâfir b. İsmâil el-Fârisî (ö. 529/1134-35). Baba tarafından Vâhidî'nin hocası Abdülğâfir b. Muhammed'in, anne tarafından ise İmam Kuşeyrî'nin torunudur. Muhaddis, Şâfiî fakihi ve tarihçi kimliğiyle öne çıkar. Fârisî dönemin Nişabur'una dair önemli kaynaklardan olan *es-Siyâk*'ında, "Vâhidî'nin, kendi eserlerinin ve *semâ* yoluyla tahsil ettiklerinin tamamının icâzetini kendisine verdiği"ni belirtmektedir.⁴³⁷ Buradan hareketle Fârisî'nin, Vâhidî'nin öne çıkan öğrencilerinden biri olduğu söylenebilir.
6. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (ö. 518/1124). Arap atasözlerine dair en kapsamlı çalışma olan *Mecma'u'l-emşâl*'in müellifidir. Kaynaklar, Meydânî'nin Vâhidî'nin has talebelerinden olduğunu aktarmaktadır.⁴³⁸ O, Vâhidî'den özellikle dil ve edebiyat alanında istifade etmiş olmalıdır.
7. Ebû Bekr Yahyâ b. Abdirrahmân el-Makberî (ö. 522/1128). Nişaburlu sûfî meşrep bir kıraat âlimidir. Sem'ânî, hocalarını tanıttığı eseri *et-Taḥbîr*'inde, Makberî'nin *semâ* yoluyla edindiği tüm eserlerin icâzetini kendisine verdiğini belirtirken bunlar arasında Vâhidî'nin üç tefsiri ile *Tefsîrû'n-Nebî* adlı eserini de

⁴³⁴ Bk. Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, 1426/2005, 93 (dipnot 1).

⁴³⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/53.

⁴³⁶ Hayatı için bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/52; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/221-222; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 6/147-148.

⁴³⁷ Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 387. "وقد أجاز لي بجميع مسموعاته ومصنفاته."

⁴³⁸ Hayatı için bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2/511-513; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/148; Zülfikar Tüccar, "Meydânî" (Ankara, 2004), 29/501-502.

zikreder.⁴³⁹ Bu bilgi, Makberî'nin Vâhidî'den kendi eserlerini *semâ* yoluyla tahsil ettiğini ve zikredilen eser sayısına bakılırsa onun önemli öğrencilerinden biri olduğunu göstermektedir.

8. Ebû Nasr Abdülkerîm b. Ali el-Huşnâmî (ö. 492/1099).⁴⁴⁰ Edîb kimliğiyle öne çıkan ve geçimini eğiticilikle (*müeddib*) sağlayan Huşnâmî, Mâverâünnehir ulemasından ve Esam'ın talebelerinden ilim tahsil etmiştir. Vâhidî'ye sürekli gidip gelen has talebeleri arasında olup hocasının eserlerini yazar ve bunları ders olarak ona okur. Huşnâmî, aynı zamanda Vâhidî'nin hocası müfessir Sa'lebî'den de icâzet almıştır.⁴⁴¹
9. Ebü'l-Hasen Ali b. Sehl b. el-Abbâs en-Nîsâbûrî (ö. 491/1098). Kaynaklarda Vâhidî'nin öğrencisi olarak zikredilir.⁴⁴² Zahid bir kişiliğe de sahip olan Ebü'l-Hasen, "müfessir" olarak nitelenmekte ve tefsirle ilgili bir eser telif ettiği aktarılmaktadır.⁴⁴³
10. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ahmed el-Mâhiyânî el-Mervezî (ö. 525/1131). Şâfiî fakihi olan Mâhiyânî, *semâ* yoluyla Vâhidî'den hadis almıştır.⁴⁴⁴ Ayrıca Sem'ânî, Mâhiyânî üzerinden Vâhidî'nin tefsiri *el-Vasîf*'in tamamının icâzetine sahip olduğunu belirtir.⁴⁴⁵
11. Ebû Sa'îd el-Hüseyn b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 506/1113). Vâhidî'nin hocası Ebû Osman es-Sâbûnî'nin torunudur. Fârisî, Ebû Sa'îd'in Vâhidî'den tefsir ve başka alanlarda ders dinlediği aktarmaktadır.⁴⁴⁶
12. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Fazl el-Fürâvî eş-Şâ'idî (ö. 530/1136). Şâfiî fakihi ve vaiz olup sûfî bir muhitte yetişmiştir. Kendisi için binden fazla imlâ

⁴³⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/377-378.

⁴⁴⁰ *es-Siyâk*'ın muhtasarında (s. 233) Huşnâmî'nin vefat tarihi 472, DKİ (s. 336) ve Kâzım (s. 515) neşirlerinde ise 492 olarak verilmektedir. Bu farklılık, تسعين ve سبعين lafızlarının yazım benzerliğinden dolayı istinsah esnasındaki bir hata eseri olmalıdır.

⁴⁴¹ Sarîfînî, *el-Müntehab* (DKİ neşri), 336.

⁴⁴² Sarîfînî, *el-Müntehab* (DKİ neşri), 394; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1774.

⁴⁴³ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 5/258-259; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 145.

⁴⁴⁴ Sarîfînî, *el-Müntehab* (DKİ neşri), 73; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12/63-64; İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-Ensâb* (Beyrut: Dâru sâdır, 1400/1980), 3/157-158.

⁴⁴⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12/63-64.

⁴⁴⁶ Bk. Sarîfînî, *el-Müntehab* (DKİ neşri), 204.

meclisi kurulduğu aktarılmaktadır.⁴⁴⁷ Vâhidî'yle bazı ortak hocalara sahip olan Fûrâvî'nin aynı zamanda Vâhidî'den ilim tahsil ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim *el-Vecîz*'in yazma nüshalarından birinde, Fûrâvî'nin bu eseri Vâhidî'den okuyarak aktardığına dair bir kayıt bulunmaktadır.⁴⁴⁸

13. Ebü'l-Kâsım Yusuf b. Ali el-Hüzelî (ö. 465/ 1072-1073). Aslen Kuzey Afrikalı olup Nişabur dâhil İslâm dünyasının birçok bölgesine ilmî seyahatlere çıkan dil ve kıraat âlimidir. Kıraat tahsil etmek için Hüzelî kadar seyahatlere çıkan bir başkasını tanımadığını belirten İbnü'l-Cezerî, Hüzelî'nin hocaları arasında Vâhidî'nin ismini de zikreder. Hüzelî hicrî 458'den sonra geldiği Nişabur'da Vâhidî'den dil ve özellikle kıraat konusunda istifade etmiş olmalıdır.⁴⁴⁹
14. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferruhânî es-Simnânî (ö. [?]). Kaynaklarda hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmasa da zahid olarak nitelenmektedir. *el-Vasîf*'in yazma nüshalarından birindeki kayıttan hareketle, Simnânî'nin hicrî 466 senesinde Vâhidî'den *el-Vasîf*'i okuduğu,⁴⁵⁰ *el-Kâmil* ve *Üsdü'l-gâbe* sahibi İzzüddîn İbnü'l-Esîr'in de (ö. 630/1233) bu kanal üzerinden *el-Vasîf*'i tahsil ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁵¹
15. Abdurrahmân b. Ebi'l-Hayr b. Sa'îd el-Meyhenî (ö. [?]). Kaynaklarda hayatı hakkında malumat tespit edilemeyen Abdurrahmân'ın, Vâhidî'den *el-Vasîf*'i icâzetle aldığı ve İbnü'l-Esîr'in *el-Vasîf*'i bu kanaldan tahsil ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁵²

Yukarıdaki isimler dışında *el-Basîf*'in muhakkikleri üç ismi daha Vâhidî'nin öğrencileri arasında zikreder. Fakat bu isimler ile Vâhidî arasında hoca-talebelik

⁴⁴⁷ Hayatı ve hocaları için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/290-291; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/615-619.

⁴⁴⁸ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/85.

⁴⁴⁹ Hayatı, hocaları ve seyahatleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Sarîfinî, *el-Müntehab (DKİ neşri)*, 490; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 2/397-401.

⁴⁵⁰ Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/347.

⁴⁵¹ İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409/1989), 1/14-15.

⁴⁵² İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/14-15.

ilişkisinin varlığına dair kesin bir veri bulunmamaktadır.⁴⁵³ Her halükârda Vâhidî'nin öğrencilerinin yukarıdakilerle sınırlı olmadığı kesindir.⁴⁵⁴

2.2. Tefsir Kariyeri: Bütüncül Bir Okuma

Vâhidî'nin tefsir çalışmaları Kur'ân ilimlerine dair eserler, tefsir mecmuaları ve müstakil tefsirler olmak üzere üç alanda yoğunlaşmaktadır. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân* Vâhidî'nin Kur'ân ilimlerine dair en meşhur eseridir. *Esbâb*'ın ne zaman kaleme alındığı kesin olmamakla birlikte Vâhidî'nin geç dönem eserlerinden olduğu söylenebilir. Vâhidî ayrıca *Esbâb*'ın mukaddimesinde “Kur'ân ilimlerinin çoğunu kapsayan mecmualar kaleme aldığı”ndan söz etmektedir.⁴⁵⁵ Ona nispet edilen *Tefsîrû'n-Nebî* ve *Nefyü't-tahrîf 'ani'l-Kur'âni's-Şerîf* gibi eserler de bu mecmualara dâhil olmalıdır.

Vâhidî'nin tefsir çalışmalarının bir diğer veçhesini, *el-Vasîf*'in mukaddimesinde zikrettiği *Me'ânî't-tefsîr*, *Müsnedü't-tefsîr* ve *Muhtaşaru't-tefsîr* başlıklı tefsir mecmuaları oluşturmaktadır. Bu mecmualar günümüze ulaşmadığı için muhtevaları hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak *Me'ânî't-tefsîr*'in *el-Basîf*'e, *Müsnedü't-tefsîr*'in *el-Vasîf*'e, *Muhtaşaru't-tefsîr*'in ise *el-Vecîz*'e kaynaklık eden malzemeleri muhtevi olduğu söylenebilir.⁴⁵⁶ *el-Vasîf*'in mukaddimesinde bu üç mecmuaya geçmiş zaman kalıbıyla atıfta bulunulmasından,⁴⁵⁷ bunların 450'den sonraki

⁴⁵³ Bunlardan ilki, Ebû İshâk İbrahim b. Ahmed el-Merverrûzî'dir (ö. 536/1141). *el-Basîf*'in muhakkikleri, Merverrûzî'yi Vâhidî'nin öğrencileri arasında sayarken Sübkî'ye atıfta bulunsalar da (1/75) Sübkî'nin *Tabakât*'ında böyle bir bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte, Sem'ânî'nin verdiği bir bilgiden, Merverrûzî'nin, Vâhidî'nin *el-Basîf*'i ile *Tırâzü'l-meğâzî*'sini öğrencilerine aktarmakta olduğu anlaşılmaktadır (*el-Ensâb*, 8/193-194). Onun, bu eserleri doğrudan Vâhidî'den alıp almadığı ise kesin değildir. *el-Basîf* muhakkiklerinin zikrettiği ikinci isim, sûfî meşrep Ahmed b. Tâhir b. Sa'îd el-Meyhenî el-Horâsânî'dir (ö. 549/1154). Zehebî, Meyhenî'nin, Vâhidî'nin tefsirlerini rivayet etme yetkisini taşıyan bir icâzeti bulunduğunu belirtmekte (*Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/197) ve bu karineden hareketle *el-Basîf*'in muhakkikleri Meyhenî'yi Vâhidî'nin öğrencileri arasında saymaktadır (*el-Basîf*, 1/75). Ancak Meyhenî'nin 464'de doğduğu ve Vâhidî'nin 468'de vefat ettiği dikkate alındığında, iki isim arasında doğrudan bir hoca-talebelik ilişkisinin bulunması uzak görünmektedir. *el-Basîf* muhakkiklerinin zikrettiği üçüncü isim ise Ebû İsmail b. Ebî Sâlih'tir (*el-Basîf*, 1/75). Referansta bulunulan kaynaklarda, -doğrusu Ebû Sa'd İsmail b. Ebî Sâlih (ö. 532/1138) olarak geçen- bu ismin Vâhidî ile ilişkisinden herhangi bir şekilde bahsedilmemektedir.

⁴⁵⁴ Sözelimi Vâhidî'nin, 451'de (1059) *el-Vecîz*'i okuttuğu kalabalık grupta yukarıdakilerden farklı isimler yer almaktadır. Bk. el-Vâhidî, *el-Vecîz* (Feyzullah Efendi, 247), 268a

⁴⁵⁵ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 1426/2005, 95.

⁴⁵⁶ Bu çalışmanın “Entelektüel Biyografi → Eserleri → Nispeti kesin olanlar” başlığına bakınız.

⁴⁵⁷ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/50.

bir tarihte ve en geç 461'de⁴⁵⁸ tamamlanmış olduğu çıkarılabilir. Ayrıca *Müsnedü't-tefsîr* ile *el-Basîf*'in telifi arasında kısmi bir eş zamanlılıktan da söz edilebilir.⁴⁵⁹

Vâhidî'nin tefsir mesaisinin en önemli semeresi ise *el-Basîf*, *el-Vâsîf* ve *el-Vecîz* şeklindeki tefsir üçlemesi olmuştur.⁴⁶⁰ Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) niçin bir tefsir kaleme almadığı sorulduğunda, onun, “Hocamız Vâhidî'nin yazdıkları kâfidir.” cevabını verdiği aktarılır.⁴⁶¹ Şu söz de Gazzâlî'ye atfedilmektedir: “Her kim ki tefsiri Hz. Peygamber'in ağzındanmış gibi dinlemek istiyorsa Vâhidî'nin tefsirine bakmalıdır.”⁴⁶² Bu başlıkta, Vâhidî'nin üç tefsir eserinin telif gerekçeleri, muhatap kitleleri, yazım süreçleri, kaynakları ve nihayetinde birbirleri arasındaki ilişkiler müstakil olarak incelenecektir.

2.2.1. Kronoloji

Vâhidî'nin kaleme aldığı üç tefsirin telif süreçleriyle ilgili birçok müphemlik bulunmaktadır. Bunların teliflerine başlangıç sıralaması kesin olmakla birlikte, tam başlangıç ve bitiş tarihleri ile telif süreçlerinin eş zamanlı mı art zamanlı mı gerçekleştiği noktaları kısmen belirlenebilmektedir. Çağdaş çalışmalarda Vâhidî'nin tefsir eserlerinin bütüncül bir kronolojisi sunulmamıştır.⁴⁶³ Burada bir tarihlendirme önerisinde bulunulacaktır.

Vâhidî'nin telifine başladığı ilk tefsir *el-Basîf*'tir. Eserin yazımına başlanma tarihi tam olarak tespit edilemese de bir tahminde bulunmak mümkündür. *el-Basîf*'te

⁴⁵⁸ Bu tarihler, aşağıda geleceği üzere, *el-Vasîf*'in telifinin muhtemel başlangıç ve bitiş tarihleridir.

⁴⁵⁹ *el-Basîf*'teki beş *Müsnedü't-tefsîr* atfından ilki geçmiş zaman kipindeyken, diğerleri geniş/gelecek zaman kipindedir (*el-Basîf*, 13/416; 20/231; 21/390; 22/511; 23/386). Buradan hareketle Vâhidî'nin, *el-Basîf*'i kaleme alırken eş zamanlı olarak *Müsnedü't-tefsîr*'e de yoğunlaştığı söylenebilir. Geçmiş zaman formundaki atıfa binaen *el-Basîf*'in ortalarında *Müsnedü't-tefsîr*'in telifinin daha ileride olduğu, fakat geniş/gelecek zaman kipindeki atıflara binaen, *el-Basîf*'in telifinin sonlarına doğru *Müsnedü't-tefsîr*'in ilgili yerinin telifine henüz başlanmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *Müsnedü't-tefsîr*, *el-Basîf*'in 446'da bitiminden hemen sonra ya da eş zamanlı olarak tamamlanmış olmalıdır.

⁴⁶⁰ Dönemin Nişabur müfessirlerinden İbn Ebi't-Tayyib olarak bilinen Ebü'l-Hasen Ali b. Abdillâh en-Nisâbü'rî (ö. 458/1066) de Vâhidî'ye benzer şekilde 30 ciltlik *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 10 ya da 11 ciltlik *et-Tefsîrü'l-evsâf* ve 3 ya da 5 ciltlik *et-Tefsîrü's-sağîr* şeklinde tefsir üçlemesi kaleme almıştır. Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1781; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 77-78.

⁴⁶¹ Affüddîn el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cinân* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417), 2/155.

⁴⁶² Halîl b. İzziddîn Aybeg es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1420), 20/101.

⁴⁶³ Genel bazı tespitler için bk. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 92-93; Vâhidî, *el-Basîf*, 1/138 (dirâse); Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî”, 236-237.

kendisine “Allah rahmet etsin” şeklinde atıfta bulunulan en geç tarihli isim, kıraat âlimi Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Fârisî'dir.⁴⁶⁴ Vâhidî'nin *el-Basîṭ*'in mukaddimesinde zikrettiği Fârisî, 431 senesi Zilkade ayında (Temmuz/Ağustos, 1040) vefat etmiştir.⁴⁶⁵ Dolayısıyla *el-Basîṭ*'in telifine hicrî 431 senesi Zilkade ayından sonraki bir tarihte başlanmış olmalıdır.⁴⁶⁶

Yazma nüshalardaki ferağ kayıtlarına göre, *el-Basîṭ*'in telifi, 446 senesi Rebûlevvel ayının son on gününe denk gelen bir çarşamba günü ikindi vakti tamamlanmıştır (Haziran/Temmuz, 1054).⁴⁶⁷ Yazımına 431'den sonraki bir tarihte başlandığı düşünüldüğünde, *el-Basîṭ*'in telifi en fazla 15 sene sürmüştür.

Vâhidî *el-Basîṭ*'in yazımı henüz devam ederken bilgi birikimi az olan kişilerden gelen aceleci talepler üzerine ikinci olarak *el-Vecîz*'in telifine başlar. *el-Vecîz*'in mukaddimesinde bu husus açıkça ifade edilmiştir.⁴⁶⁸ Fakat telifin tam başlangıç tarihini tespit etmek mümkün değildir. Bununla birlikte, *el-Basîṭ*'in telifinin 446 senesinde tamamlandığı düşünüldüğünde, *el-Vecîz*'in yazımına kesin olarak 446'dan önce başlandığı söylenebilir.⁴⁶⁹

el-Vecîz'in telifinin tamamlanma tarihi de kesin değildir. Fakat esere ait bir yazma nüshadaki kayıt öngöründe bulunmaya imkân tanımaktadır. Feyzullah Efendi nr. 247'de bulunan nüshanın sonunda, Vâhidî'nin, 10 Ramazan 450 (31 Ekim 1058) tarihinde Mısır'da *el-Vecîz* üzerine *ta'lik* kaleme aldığına dair bir kayıt yer almaktadır.⁴⁷⁰ Şu durumda *el-Vecîz*, bundan önceki bir tarihte tamamlanmıştır.⁴⁷¹ Öte

⁴⁶⁴ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/421-422.

⁴⁶⁵ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 379.

⁴⁶⁶ “Allah rahmet eylesin” kalıbıyla yakın tarihli diğer atıflar şöyledir: Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) [*el-Basîṭ*, 24/59], Ebû İbrahim İsmail b. İbrahim en-Nasrâbâzî (ö. 428/1036) [*el-Basîṭ*, 8/359] ve Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035) [*el-Basîṭ*, 1/398, 424; 3/363; 4/469, 544; 15/220].

⁴⁶⁷ *el-Basîṭ* (Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, 47), 1408b; *el-Basîṭ*, 24/476.

⁴⁶⁸ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/87.

⁴⁶⁹ Sellheim'in başlangıç tarihini 409/1018 şeklindeki tespiti ise yanlıştır. Bk. Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî”, 230 (38. dipnot).

⁴⁷⁰ تَمَّ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى تَوْفِيقِهِ لِلصَّوَابِ. عَلَّقَهُ لِنَفْسِهِ الْفَقِيرُ إِلَى رَحْمَةِ رَبِّهِ الْغَنِيِّ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْوَاحِدِيِّ الشَّافِعِيِّ مَوْلَاهُ فِي الْعَاشِرِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ الْمَعْظُمِ قَدْرُهُ وَحَرَمَتْهُ سَنَةُ خَمْسِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ بِمَصْرِ الْمَحْرُوسَةِ بِالْجَامِعِ الْعَمْرَوِيِّ. وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمْ كَثِيرًا Vâhidî, *el-Vecîz* (Feyzullah Efendi, 247), 268a.

⁴⁷¹ Feyzullah Efendi nüshasından farklı iki nüshanın başındaki 454 senesi kaydı ise, Vâhidî'nin *el-Vecîz*'i tamamlamasının ardından okuttuğu ve icâzet verdiği zamanlara aittir. *el-Vecîz* (Hacı Selim Ağa, 104), 1a; *el-Vecîz* (Hacı Selim Ağa, 104), 1b. 451 tarihli benzer bir semâ kaydı Feyzullah Efendi nüshasında da (268a) söz konusudur.

yandan, *el-Vecîz*'in yazımı için gelen taleplerin aciliyeti ve eserin diğer iki tefsire göre daha küçük hacimli olması da dikkate alındığında, başlama ile bitiş tarihlerinin yakın olması ve *el-Basîf*'ten önce tamamlanmış olması daha muhtemeldir.

Vâhidî *el-Basîf* ve *el-Vecîz*'in teliflerine başladıktan sonra, *el-Vasîf*'in yazımına başlar. Nitekim *el-Vasîf*'in mukaddimesinde, bu eserin *el-Basîf*'ten daha kısa ve *el-Vecîz*'den daha ayrıntılı olacağı belirtilmektedir.⁴⁷² Fakat *el-Vasîf*'in yazımına başlangıç tarihinin, *el-Basîf* ve *el-Vecîz*'in telifinin tamamlanmasından sonra mı yoksa önce mi olduğu hususu kapalıdır. *el-Basîf*'teki bir *Müsnedü't-tefsîr* atfından hareketle *Müsnedü't-tefsîr*'i *el-Vasîf* ile özdeşleştiren Saleh, *el-Vasîf*'in telifine *el-Basîf*'in tamamlanmasından (yani 446'dan önce) başladığını ileri sürer.⁴⁷³ Fakat daha önce gösterildiği üzere Saleh'in çıkarımının dayandığı öncül doğru değildir.⁴⁷⁴ Saleh'in ulaştığı sonuç hala ihtimal dâhilinde olsa da *el-Vasîf*'in mukaddimesindeki *el-Basîf* ve *el-Vecîz* atıflarını tamamlanmış iki esere yapılan atıflar olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Zira Vâhidî *el-Vasîf*'in mukaddimesinde, *el-Vecîz*'de yaptığı gibi, bu iki eserin teliflerine devam edildiğine dair herhangi bir imada bulunmamaktadır. Şu durumda, *el-Basîf*'in 446'da ve *el-Vecîz*'in en geç 450'de tamamlandığı ve *el-Vasîf* gibi bir eserin yazımı yönündeki taleplerin uzun zamandır söz konusu olduğu dikkate alındığında, *el-Vasîf*'in telifine bu iki tarihten sonra ve çok zaman geçmeksizin başlanmış olmalıdır.

el-Vasîf'in tamamlanma tarihine gelince, yazma nüshalardaki kayıtlar eserin 461 senesi Receb ayının ortalarında (Mayıs, 1069) tamamlandığı konusunda ittifak halindedir.⁴⁷⁵

Yukarıdaki veriler ışığında, Vâhidî'nin tefsir eserlerinin telif kronolojisine dair şöyle bir tablo açığa çıkmaktadır: Üç tefsirin teliflerine başlanma sıralaması kesin olarak tespit edilebilmektedir. Vâhidî önce *el-Basîf*'e, ardından sırasıyla *el-Vecîz* ve *el-Vasîf*'e başlamıştır. O, 446'da (1054) *el-Basîf*'i, 450'den (1059) önce *el-Vecîz*'i ve son olarak 461'de (1069) *el-Vasîf*'i tamamlamıştır. Çok uzun olmayan bir zaman kesitinde

⁴⁷² Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/50.

⁴⁷³ Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî", 237.

⁴⁷⁴ Bu bölümde Vâhidî'ye nispeti kesin olan eserlerin ele alındığı alt başlığa bakınız.

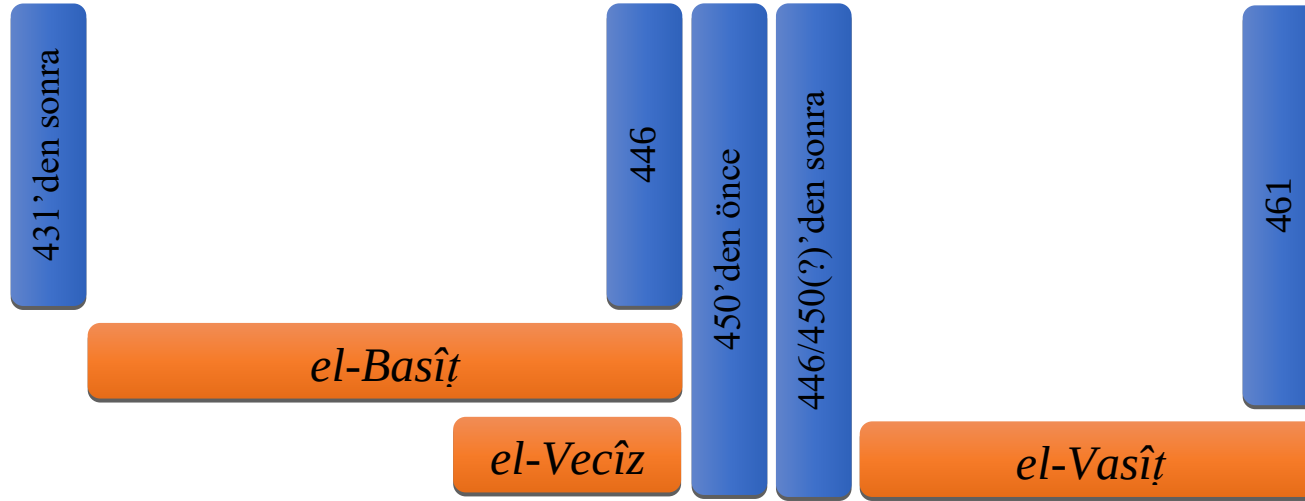
⁴⁷⁵ *el-Vasîf* (Süleymaniye, Reisülküttab, 66), 419a; *el-Vasîf*, 4/576.

el-Basîť ve *el-Vecîz*'in yazımları eş zamanlı olarak devam etmişken, *el-Vasîť*, ilk iki tefsirin telifinin tamamlanmasından sonra kaleme alınmış olmalıdır. Üç tefsirin telif süresinin ise hacimleriyle doğru orantılı olduğu söylenebilir. *el-Basîť* telifi en uzun süren çalışmayken,⁴⁷⁶ onu sırasıyla *el-Vasîť* ve *el-Vecîz* takip etmiştir. Vâhidî'nin, üç tefsirin telifine ayırdığı mesai, 431 sonrasında *el-Basîť*'in yazımına başlamasından 461'de *el-Vasîť*'i tamamlamasına kadar 30 sene civarındır.

Şu durumda, *el-Basîť*, *el-Vasîť* ve *el-Vecîz*'in telif kronolojisi -kesin olmamakla birlikte- aşağıdaki gibi görselleştirilebilir:



⁴⁷⁶ Vâhidî'nin bizzat kendisi *el-Basîť*'in yazımının çok uzun zaman aldığına işaret eder. Bk. *el-Basîť*, 24/475; *el-Vecîz*, 1/87.



Şekil 1: el-Basîṭ, el-Vasîṭ ve el-Vecîz'in telif kronolojisi

2.2.2. Sebeb-i Telif

Vâhidî farklı gerekçelere binaen ve farklı okuyucu kitleleri için kaleme aldığı üç tefsirinin mukaddimelerinde bunların telif sebeplerine doğrudan ya da dolaylı olarak değinmiştir.

Vâhidî'nin en hacimli tefsiri olan *el-Basîf*, biri ilmî, diğer ikisi pragmatik olmak üzere üç hususun bir araya gelmesinin bir ürünüdür. *el-Basîf*'in mukaddimesinde eserin telif süreci şu şekilde ifade edilir:

Bir süredir kendi kendime, Kur'ân'ın i'râbı ve tefsiriyle ilgili, kapalı manaları açıklığa kavuşturan ve kıraatlerin illetlerine işaret eden, hacmi küçük fakat faydası büyük bir çalışma yapmayı düşünüyordum. Günler, binbir çeşit meşgalelerle beni [bu hedefimden] alıkoyuyordu. Ta ki, ilmî birikimleri ve sadık niyetleri olan bir topluluk, [bu hedefimi hayata geçirmem konusunda] oldukça ısrarcı oldular. Çekimser olan ve uzak duran nefsim nihayetinde [bu talebe] boyun eğdi. [Beni buna razı eden,] zamane insanların cehalete sürüklenmeleri ve kendisinde din, dünya ve ahiret şerefi olan ilimden uzaklaşmaları oldu. İlmin gerdanlığıyla süslenip mücevherlerini takınmış çok az kişi görürsün ki sahte elbiseler giyinmesine rağmen böyle değilmiş gibi davranmasın; çakar fakat şimşeği sahtedir, gürler ama seması durgundur! Ne var ki sayıları az ama faziletleri ölçülemeyecek bir avuç insan da vardır; onlar [nicelik olarak] azınlık olsalar da [hakikatte] çoğunluktur, gittikleri her yerde başucu kaynağıdır. [...]

[Bana gelen] bu topluluk, tefsir eserlerinin hacimlerinin fazla olduğu, bunlardan birini [okumak suretiyle] istinsah etmenin bir ömür aldığı, bunları bir hocadan ya da hocaya okumanın ruhu harab ettiği, kaldı ki böyle bir eseri okuyanın günün sonunda çok da büyük bir fayda elde etmediği noktasında şikâyetle bulundular.⁴⁷⁷

Bu uzun pasaja göre, Vâhidî'nin zihninde bir süredir tefsir kaleme alma düşüncesi bulunmaktadır ancak şartlar bir türlü buna imkân tanımamaktadır. Ta ki samimi niyetli ve birikim sahibi küçük bir topluluğun ısrarı ve zamane insanların ilimden uzaklaşıp cehalete sürüklenmeleri söz konusu oluncaya kadar. Vâhidî tüm bunları göz önünde bulundurarak *el-Basîf*'in yazımına başlar. Şu durumda, *el-Basîf*'in yazımına başlanmasında üç hususun bir araya gelmesi etkili olmuştur: Vâhidî'nin bir

⁴⁷⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/393-395.

tefsir yazma isteği, ilim talebelerinin yoğun ısrarları ve toplumun cehalete sürüklenmesi.

el-Basîf'in telifini doğuran üç husustan ilki, esasında Vâhidî'nin akademik vizyonu ile doğrudan ilintilidir. Çocukluk ve gençlik döneminde önce tefsir için olmazsa olmaz gördüğü âlet ilimlerini, ardından tefsire dair ilimleri tahsil eden Vâhidî, bu birikimini *el-Basîf* gibi bir eserle yeniden üretmeye niyetlenmiştir. O, mukaddimenin ilerleyen sayfalarında böyle bir işe girişmenin gerekçesine de dolaylı olarak işaret eder. Burada yaptığı tasnifte Vâhidî, kendisinden önceki müfessirleri dört kategoride değerlendirir. Vahyin nüzûlüne şahitlik eden sahabe nesli, sahip oldukları bağlam karinesi ve dil bilgisiyle âyetlerin anlamlarını doğrudan kavramışlardır. Onları takip eden tabiîn ve selef-i salihîn, eriştikleri bilgilerin tamamını müstakil çalışmalara dönüştürmemişler ve bu ilmin incelikleriyle meşgul olmamışlardır. [Ferrâ, Kisâi, Ahfeş ve İbn Kuteybe gibi] *ehl-i me'ânî*, sadece Kur'ân'ın i'râb ve üslup özelliklerine yoğunlaşmakla yetinmişlerdir. Vâhidî'nin *müteahhirûn* olarak atıfta bulunduğu sonraki müfessirler ise⁴⁷⁸ çeşitli amaçlar güden farklı tefsirler yazmışlar ve tefsir tarihinde farklı mertebeler edinmişlerdir.⁴⁷⁹

Vahidî *el-Basîf*'in telifiyle ilgilenmenin, önceki müfessirlerin mertebeleri, artıları ve eksileri hakkında konuşmaktan daha evla olduğunu belirtse de⁴⁸⁰ onun geçmişteki tefsir çalışmalarında gördüğü eksiklikler az çok bellidir. Sahabe nesli, ihtiyaç olmadığı için yaygın şekilde tefsirle ilgilenmemiş, tabiîn ve selef-i salihîn detaylı ve kapsayıcı bir tefsir çalışmasına girişmemiş, *ehl-i me'ânî* ise Kur'ân'ın tamamını fakat sadece dil cihetinden dikkate almıştır. Kapsayıcı ve daha detaylı tefsirler kaleme alan dördüncü tabakaya gelince, Vâhidî'nin bu kategorideki müfessirlerin çalışmalarında gördüğü eksiklik, yukarıdaki pasajda ilim talebelerinin de şikâyet konusu ettiği husustur. Buna göre, onların çalışmalarının hacimleri ile sağladıkları fayda arasında makul bir orantı bulunmamaktadır. Bundan ötürü Vâhidî, *el-Basîf*'in

⁴⁷⁸ Vâhidî “sonraki müfessirler” terkihiyle, hicri üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren hacimli tefsirler kaleme alan Taberî ve Sa'lebî gibi müfessirleri kastediyor olmalıdır. Örneğin o, iki yerde bu ifade ile hocası Sa'lebî'ye atıfta bulunmaktadır. Vâhidî, *el-Basîf*, 10/570-571; 11/197; 14/79-80; krş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 13/510; 14/213-214.

⁴⁷⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/516.

⁴⁸⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/516.

mukaddimesinin sonlarına doğru, bu eserin, “öz ama nitelikli, öncekilerdeki noksanlıkları giderici, sözü gereksiz yere uzatarak okuyucusunu sıkmayan, tüm bunlarla birlikte, arkada çözülmemiş bir mesele bırakmayan bir çalışma” olacağını vadeder.⁴⁸¹

el-Basîf’in telifini doğuran ikinci hususa, yani ilim talebelerinin ısrarlarına gelindiğindeyse, burada sıradan bir talep söz konusu değildir. Bu kişiler, tefsir ve onun için gerekli âlet ilimlerinde birikim sahibi, niyetlerinde samimi ve ısrarcı bir zümredir. Toplumda ilimden uzaklaşma ve cehalete yönelme de başgösterince Vâhidî bu taleplere olumlu karşılık vermiş olmalıdır. Öte yandan bu karşılık, mahza bir tefsir yazımından ibaret değildir. Vâhidî muhtemelen bir yandan *el-Basîf*’i yazarken diğer yandan onu bu talebelere ders olarak okutmaktadır.

Vâhidî’yi *el-Basîf*’in telifine götüren üçüncü husus, yani toplumdaki cehaletin artması ise esasında onun tüm tefsirleri için söz konusu ettiği bir olgudur. Vâhidî’nin, içinde yaşadığı toplumun ilimden uzaklaştığından yakınırken tam olarak neye gönderimde bulunduğu hususu kapalıdır. *el-Basîf* özelinde bu durum, insanların Kur’ân tefsirinde taklide düşmeleri, batıl yorumlara tabi olmaları ya da tefsiri hiç dikkate almamaları olabilir. Her halükârda Vâhidî, talepsizlikten ötürü ilmin kendindeki yüceliğini kaybetmeyeceğine kanidir⁴⁸² ve buna binaen, sayıları az da olsa onun peşine düşenlere, sahip olduğu ilmi aktarma gayretine girmiştir.

Yukarıdaki veriler, aynı zamanda *el-Basîf*’in nasıl bir kitle için kaleme alındığına da işaret eder. Geniş hacimli bu tefsirin muhatap aldığı okuyucu kitlesi, ihtisas sahibi kişilerdir. Vâhidî mukaddimenin sonuna doğru bu konudaki niyetini daha açık şekilde ifade eder. O, *el-Basîf*’ten ancak Arap dili ve edebiyatında behre sahibi olanların istifade edebileceğini ve bu konuda tahsil görmemesine rağmen bu eserden faydalanmaya niyetlenen kişilerin, kilidi anahtarsız açmaya çalışan ya da karanlıkta ışıksız arayışta bulunan kimse konumunda olduğunu belirtir.⁴⁸³

el-Basîf’in ihtisas sahibi bir okuyucu kitlesi için kaleme alınması, onun yapısını da şekillendirmiştir. Vâhidî, her ne kadar “hacmi küçük fakat faydası büyük bir

⁴⁸¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/425-426.

⁴⁸² Vâhidî, *el-Basîf*, 1/394-395.

⁴⁸³ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/426-427.

çalışma” olarak nitelese de *el-Basîṭ*, nihayetinde hacimli bir tefsir şeklini almıştır. Bu noktada Vâhidî, *el-Vecîz*’in yazımıyla sonuçlanacak ikinci bir talebe muhatap olacaktır.

el-Vecîz ilmî bir saikle ve ihtisas sahibi okuyucular için yazılan *el-Basîṭ*’ten farklı olarak, daha pratik bir ihtiyaca binaen ve başlangıç seviyesindekiler için kaleme alınmıştır. Vâhidî *el-Vecîz*’in mukaddimesine, geride kalan yıllarda işin ehli ve samimi niyetli kişiler tarafından ilme bir rağbet olduğunu fakat seneler ilerledikçe bu rağbetin peyderpey azaldığını ve nihayetinde “ilim sağanağının bir damla suya dönüştüğü”nü ifade ederek başlar.⁴⁸⁴ Ardından, âlimlerin bu noktadaki kritik rolüne işaret ederek içinde bulunduğu zamana gelindiğinde büyük âlimlerin yavaş yavaş hayattan ayrıldığını, dolayısıyla ilmin zayi olma riskinin ciddi şekilde gündeme geldiğini belirtir.⁴⁸⁵ Müteakiben o, konuyu *el-Vecîz*’in telif sürecine getirir:

Daha önce, dengi olmayan bir tefsir kitabı [*el-Basîṭ*] yazmaya başlamıştım. Fakat içinde bulunduğum şartlar ve Allah’ın Kitâb’ı hakkında nasihatte bulunma noktasında yüklendiğim mesuliyet sebebiyle bu iş uzadı. Sonra, onu [*el-Basîṭ*]’i henüz tamamlamamış ve onun gereklerinin peşine hakkıyla düşmemişken, beklentileri ve birikimleri az, dereceleri düşük bir topluluk, tefsirle ilgili veciz bir kitap kaleme almam için aceleci oldular. Öyle bir kitap ki okuyucusuna ve üzerine düşünene kolay gelir, onu ezberleyene ve elinden düşürmeyene çok fayda sağlar, sahanın en öz [çalışmalarından]dır.⁴⁸⁶

Bu pasaja göre Vâhidî *el-Basîṭ*’i yazmaya başlamış, fakat içinde bulunduğu şartlar telif sürecini yavaşlatmıştır. Bu şartlar, tüccar bir aileye mensup Vâhidî’nin mal kazancıyla ilgili olabileceği gibi tedris ve irşad faaliyetleriyle ilgili de olabilir.⁴⁸⁷ Böyle bir süreçte, birikimleri az ve beklentileri yüksek olmayan kişilerden öz ve anlaşılır bir tefsir talebi gelmiş ve Vâhidî bu talebe *el-Vecîz*’in telifiyle karşılık vermiştir. Burada, *el-Basîṭ*’in hacmi ve düzeyinin, okuyucuları zorlamış olabileceği de dikkate alınmalıdır.

⁴⁸⁴ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/85-86.

⁴⁸⁵ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/86-87.

⁴⁸⁶ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/87.

⁴⁸⁷ Vâhidî’nin yukarıdaki pasajda işaret ettiği, “Allah’ın Kitâb’ı hakkında nasihatte bulunma noktasında yüklendiği mesuliyet”, dönemin Nişabur’unda yaygın olan irşad ve eğitim faaliyetlerine bir gönderme olarak anlaşılmalı müsaittir.

Nihayetinde *el-Vecîz* başlangıç seviyesindeki okuyucular için kaleme alınmış ve yapısı da buna göre şekillenmiştir. Vâhidî, mukaddimenin devamında şöyle der:

Bu kitapta, elde edecekleri faydayı erkenden sağlamak ve süregelen taleplerini karşılamamanın sevabını almak için -zira hiç kimse bunu yapmamıştır- zamanımız insanının düzeyine ineceğim. Bu minvalde, İbn Abbâs'ın ya da onun konumundaki bir başkasının kavillerinden güvenilir biri dışındakileri terk edeceğim ve [âyetlerdeki] girift lafızları daha kolayıyla açıklayacağım.⁴⁸⁸

Vâhidî burada *el-Vecîz*'in iki karakteristik özelliğini verir. Birinci olarak, sadece İbn Abbâs ve onun konumundaki otorite isimlerin en güvenilir görüşleri dikkate alınacaktır. Bu, *el-Vecîz*'in, başlangıç seviyesindekilerin ihtiyacına uygun şekilde, meşru ve otorite yorumla sınırlandırılacağına bir işarettir. İkinci olarak, eserde öz fakat anlaşılır bir dil kullanılacaktır. Bu ise *el-Vecîz*'in geniş bir muhatap kitlesini hedeflediğini göstermektedir. Vâhidî'nin, "onu ezberleyene ve elinden düşürmeyene en çok fayda sağlayan çalışmalardan olacağı"na dair ifadesi, *el-Vecîz*'in, sürekli okunacak ve muhtemelen medreselerde ezberlenecek şekilde inşa edileceğini ima eder. Nitekim öyle de olmuş, *el-Vecîz*, yine kendisinin esas alındığı *Celâleyn Tefsiri*'ne kadar İslâm dünyasında bu alandaki ihtiyacı gideren ve en rahat erişilen eser payesini elde etmiştir.⁴⁸⁹

el-Basîf ve *el-Vecîz*'in tamamlanmasının ardından Vâhidî yeni bir projeye girişir. O, diğer iki tefsirinde olduğu gibi, *el-Vasîf*'in mukaddimesinde de kendisine gelen taleplerin etkisine işaret eder:

Bu kitaptan önce -Allah'ın tevfiği ve kolaylaştırması sayesinde- bu ilimde [tefsir] üç *mecmua* kaleme almıştım: *Me'ânî't-tefsîr*, *Müsnedü't-tefsîr* ve *Muhtaşaru't-tefsîr*. Eskiden beri, geniş hacimli *el-Basîf*'ten daha küçük, öz olan *el-Vecîz*'den daha geniş "orta yollu bir tefsir" (*tefsîrün vasîf*) telif etmem için benden talepte bulunuluyordu.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/87.

⁴⁸⁹ Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî", 224.

⁴⁹⁰ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/50.

Vâhidî devamında, bu taleplere muhatap olurken bir yandan da zamanın hızlıca akıp gittiğini, ancak çağdaşları arasındaki ilim sahiplerinin uyuşukluğu ve cahil kimselerin üste çıkma çabalarını görünce, sıkıcı uzatma ya da anlaşılma kısıltılarından arı bir tefsir kaleme alarak bu gidişata müdahale edeceğini belirtir.⁴⁹¹ O, *el-Vasîf*'i tam olarak nasıl bir okuyucu profili için yazdığını açıklamaz. Bununla birlikte *el-Vasîf*'in, *el-Basîf*'i fazla ağır, *el-Vecîz*'i ise fazla kolay bulan kimseler için kaleme alındığı söylenebilir.

Öte yandan, *el-Vasîf*'in yazımını dönemin siyasi-toplumsal havasıyla irtibatlandırmak da mümkündür. Nitekim *el-Vasîf*'in telifi (446 ya da 450'den sonra [?]), Selçuklu veziri Kündürî'nin Nişabur'da Ehl-i sünnet'e karşı başlattığı mihne sürecine ya da hemen sonrasına (447-455/1055-1063) denk gelir. Vâhidî muhtemelen, *el-Vasîf*'i bu süreçteki Mu'tezilî propagandaya bir tepki olarak da kaleme alır ve eserin mukaddimesinde, nakil malzemesinin Kur'ân yorumundaki hayati rolüne ve aklın bilakayd öne çıkarılmasının sakıncalarına dair özel vurgularda bulunur.⁴⁹² Onun böyle bir dönemde *el-Vasîf*'i kaleme alarak, dirayet ağırlıklı *el-Basîf*'teki Kur'ân yorumunu "meşrulaştırma"yı hedeflediği de söylenebilir.

Sonuç olarak, *el-Basîf* ihtisas sahibi okuyucular, *el-Vecîz* başlangıç seviyesindekiler, *el-Vasîf* ise bu ikisi arasında orta halli tefsir arayan okuyucular için kaleme alınmıştır. Eserlerin hacimleri, dilleri, muhtevaları da buna göre şekillenmiştir.⁴⁹³ Üç tefsirin telif gerekçelerine gelince, biri ilmî, diğer ikisi pragmatik olmak üzere temelde üç hususun Vâhidî'yi tefsir üçlemesine götürdüğü söylenebilir. Pragmatik iki sebep, Vâhidî'nin tefsir eserlerinin tamamında etkili olmuş görünmektedir. Bunlar; farklı zümrelerden gelen talepler ile toplumda cehaletin yaygınlaşması ve ilmin zayıf olma korkusudur. Fakat üç tefsirin telifini sadece pragmatik sebeplerle açıklamak yeterli değildir. Bu tefsir üçlemesini, daha genelde ilmî gerekçeyle irtibatlandırmak gerekmektedir. Bu gerekçeyse, Vâhidî'nin, bir yandan tefsir ilminin

⁴⁹¹ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/50.

⁴⁹² Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/47-50.

⁴⁹³ Gazzâlî, her ilimde hacim ve muhtevalarına göre üç tür telif olduğunu belirtir: Öz (*iktisâd*), orta yollu (*iktisâd*) ve ileri düzey (*istikşâ*). O, tefsir söz konusu olduğunda, Vâhidî'nin *el-Vecîz*, *el-Vasîf* ve *el-Basîf*'ini sırasıyla bu üç tür telif örneği olarak verir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1402), 1/40.

farklı kategorilerini, diğer yandan farklı muhatap kitlelerini dikkate alan bütüncül bir tefsir projesini hayata geçirme gayretidir.

2.2.3. Dönüşüm ya da Süreklilik

Yukarıda anlatılanlar, Vâhidî'nin üç tefsirinden her birinin telif sebebiyle ilgilidir. Daha genelde, Vâhidî'nin niçin üç farklı tefsir yazma ihtiyacı hissettiği gündeme gelmektedir. Soru şu şekilde de vaz edilebilir: Üç tefsir çalışması, Vâhidî'nin tefsir anlayışındaki dönüşümlerin bir ürünü olarak mı doğmuştur, yoksa bütüncül bir tefsir projesinin önceden planlanmış sacayakları olarak mı varlık bulmuştur?

Mehdî, *el-Vasîf*'te rivayet ve isnadlara niçin özel bir ihtimam gösterildiği sorusuna cevap verirken bu konuya kısmen değinir. Ona göre, *el-Basîf*'te ihtisas sahibi okuyucular hedeflendiğinden dirayet yönü ağır basmış ve rivayetlere ağırlık verilmemiştir. *el-Vasîf*'teyse daha vasat bir okuyucu kitlesi muhatap alındığı için isnadlar özellikle zikredilmiştir. İki eser arasındaki farklılaşmanın ikinci gerekçesiye, Vâhidî'nin kendi durumuyla ilgilidir. Mehdî'ye göre *el-Basîf* kaleme alınırken, Vâhidî'nin nakil bilgisi henüz olgunlaşmamıştı. Fakat Vâhidî ilerleyen senelerde bu alandaki ilmini artırdıktan sonra *el-Vasîf*'i kaleme alarak edindiği birikimi bu esere yansıtmıştır.⁴⁹⁴

Mehdî'nin bu gerekçelendirmeleri, yukarıdaki soruya doyurucu bir cevap sunmamaktadır. Öncelikle, vasat okuyucular için niçin isnadlı rivayetlere dayanan bir tefsirin gerektiği sorusunun cevaplanması gerekmektedir. İkinci gerekçelendirmeyle ilgili olarak ise Vâhidî'nin hadis tahsil ettiği hocalarının vefatlarının erken tarihli olmasından hareketle, onun nakil bilgisinin erken dönemde olgunluk seviyesine zaten erişmiş olduğu söylenebilir. Nitekim *el-Vasîf*'teki nakil malzemesinin önemli bir kısmı, bu eserin yazımından seneler önce vefat eden hocalardan tahsil edilmiş rivayetlerden oluşmaktadır.

Vâhidî'nin niçin üç farklı tefsir kaleme aldığı sorusuna cevap arayan bir diğer çağdaş araştırmacı Saleh'tir. O, Vâhidî'nin üç tefsirinin, farklı yorum kurallarına ve

⁴⁹⁴ Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi 't-tefsîr*, 325.

farklı kabullere dayandığını savunur.⁴⁹⁵ Ona göre Vâhidî, tefsir alanında telife başlarken üç tefsir vereceğini planlamamış, fakat nihayetinde, bir bütünün parçalarını oluşturacak şekilde üç tefsir ortaya çıkmıştır.⁴⁹⁶ Saleh bu argümanını, *el-Basîf* ile *el-Vasîf* arasında paradigmatic bir dönüşüm ilişkisi olduğu varsayımı üzerine inşa eder. Ona göre, Vâhidî [mensubu olduğu sünnî gelenek tarafından] daha az sınırlandırıldığı gençlik döneminde, dilsel olarak temellendiremediği nakil malzemesini *el-Basîf*'e almamıştır. Bu durum, bazı çağdaşlarının Vâhidî'yi tenkit etmesine yol açmış ve Vâhidî bu menfi algıyı kırmak için rivayet ağırlıklı *el-Vasîf*'i kaleme alarak önceki radikal tavrına nispetle uzlaşmacı bir söylem geliştirmiştir. Nitekim tefsirin başlığı da (*el-Vasîf*) bunu ima edecek şekilde seçilmiştir.⁴⁹⁷

Saleh'in sunduğu okuma, birkaç açıdan isabetli görünmemektedir. Vâhidî, *el-Basîf*'in henüz mukaddimesinde “fasit görüşler ve dayanaksız açıklamalara itibar etmeyeceğini” ilan etmiştir.⁴⁹⁸ *el-Basîf*'te azımsanmayacak kadar tefsir malzemesinin elemeye tabi tutulduğu doğrudur.⁴⁹⁹ Ancak *el-Basîf*'te elenen rivayetleri, *el-Vasîf*'e dâhil edilen yeni nakil malzemesiyle özdeşleştirmek isabetli değildir. Çünkü *el-Vasîf*'e alınan rivayetler muhteva itibarıyla, Saleh'in iddia ettiği gibi *el-Basîf*'te reddedilmiş ya da elenmiş değildir. İki eserdeki rivayet malzemesindeki farklılaşma, esasında muhtevaya dönük olmayıp, daha çok bunların isnadlı olup olmaması noktasındadır. Kaldı ki, Saleh'in bu bağlamda Duhâ Sûresi'ndeki *dâllen* lafzıyla ilgili mesele özelinde, *el-Basîf* ve *el-Vasîf* arasında yaptığı mukayesede de *el-Vasîf*'te yeni bir yorum ya da rivayet malzemesi getirilmiş değildir.⁵⁰⁰ Bilakis bu örnekte -onun tezinin aksine- *el-Basîf*'teki bazı yorumlar elenmiş ve orada öne çıkarılan görüş sürdürülmüştür.⁵⁰¹ İkinci olarak, *el-*

⁴⁹⁵ Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî”, 225.

⁴⁹⁶ Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî”, 227.

⁴⁹⁷ Saleh'in açıklamaları için bk. Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî”, 235-237.

⁴⁹⁸ “[Âyetin] lafzının muhtemil olmadığı ve ibaresinin desteklemediği fasit görüşler ve dayanaksız açıklamalara gelince, bunları dikkate almadım ve bunların zikriyle vakit kaybetmedim.” Vâhidî, *el-Basîf*, 1/427.

⁴⁹⁹ Bunların başında Vâhidî'nin eserlerinde büyük orandaelediği işârî yorumlar gelir. Bk. “Tasavvufî Düzlem → Vâhidî'nin Tefsir Pratiğinde İşârî Yorumlar” başlığı.

⁵⁰⁰ Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî”, 239-243; krş. Vâhidî, *el-Basîf*, 24/109-112; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/511.

⁵⁰¹ Saleh'in örneklem incelemesinin metodolojik bir eleştirisi de yapılmıştır. Bk. Asif Iftikhar, “Review of Walid A. Saleh's article on al-Wâhidî's views on the interpretation of Dâll in Q.93:7”, *Renaissance*, (2013), <http://www.monthly-renaissance.com/issue/content.aspx?id=1358> (Erişim tarihi: 19.12.2022).

Vasîf'te *el-Basîf*'teki yorum paradigmasına dönük bir dönüşümü ima edecek doğrudan bir ifade yer almamaktadır. Bilakis Vâhidî'nin *el-Basîf*'teki tercihleri ve serdettiği görüşler *el-Vasîf*'te de genel hatlarıyla sürdürülmektedir. Nitekim bu hususlara binaen kaynaklarda “*el-Vasîf*'in, *el-Basîf*'ten bir seçki olduğu” vurgulanmıştır.⁵⁰² Üçüncü olarak, Vâhidî *el-Basîf*'i hicrî 431'den sonra yani yaşı kırk civarındayken olgunluk döneminde kaleme almıştır. Dolayısıyla, onun *el-Basîf*'i kaleme alırken genç ve daha az sınırlandırıldığını ileri sürmek isabetli değildir.

Mehdî ve Saleh'in okumalarının tedkikinin ardından başlığın başındaki soruya dönülecek olursa, Vâhidî'nin niçin üç farklı tefsir yazma ihtiyacı hissettiği sorusu ilmî ve pragmatik olmak üzere iki boyutlu bir gerekçelendirmeyle cevaplandırılabilir.

İlmî gerekçe, Vâhidî'nin en başından beri bütüncül bir tefsir projesine niyetlenmiş olmasında yatar. Vâhidî 30 sene gibi uzun bir zaman dilimine yayılsa da genel hatlarıyla eserlerinin karakterlerini zihninde önceden belirlemiş olmalıdır.⁵⁰³ Bu projenin taslağı şu şekilde vaz edilebilir: Vâhidî'nin, en hacimli tefsiri *el-Basîf*'teki birincil hedefi mevcut tefsir ve yorum malzemesini detaylı bir şekilde “gerekçelendirmek” iken, en öz ve anlaşılır tefsiri *el-Vecîz*'deki gayreti Kur'ân tefsirinin “yaygınlaştırılması”nı sağlamaktır. *el-Vasîf*'te ise mevcut tefsir ve yorum malzemesinin nakil malzemesi aracılığıyla “meşrulaştırılması” amaçlanmaktadır. Nitekim Vâhidî, *el-Vasîf*'in mukaddimesinde, nakil malzemesinin Kur'ân yorumundaki hayati rolüne dair özel vurgularda bulunur.⁵⁰⁴ *el-Basîf* ve *el-Vecîz*'in mukaddimelerinde bu vurgular yer almaz. Fakat buradan hareketle *el-Vasîf*'te rivayetin bilgi değeri açısından yorumu belirlediği sonucuna varmak ve Vâhidî'nin Ehl-i hadis yönelimli bir tefsir anlayışına

⁵⁰² Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/223; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/352.

⁵⁰³ O, *el-Basîf*'in mukaddimesinde belirttiği üzere, gençlik döneminde yoğun bir şekilde dil ve edebiyat tahsil etmiş ve ardından bu tahsilinin gaye sebebi olarak vaz ettiği tefsir ilmine yönelmiştir (*el-Basîf*, 1/419). Vâhidî, henüz *el-Basîf*'in mukaddimesinde, ileride daha olgun fakat daha öz bir tefsir yazma niyetinden söz etmektedir, ki onun buradaki tavsifi genel hatlarıyla *el-Vasîf*'le örtüşür niteliktedir. O, şöyle der: “Nihayetinde bu kitap, zamanın hızlı akışı[nın bir ürünü], aceleci birisinin tutuşturduğu bir şule ve kişinin gittiği her yerde kendisine refakat edeceği bir tezkeredir. Eğer ecel izin verir de ömrüm uzar, gündüz ve gece yüzüme bakar da ihtiyarlık beni sararsa, bu kitabın peşinden, düşüncenin ateşiyle *olgunlaştıracağım*, tekrar tekrar *fikrin süzgecinden geçireceğim*, içine daha önce yazdıklarımın ve derlediklerimin *en güzellerini* katacağım bir kitap getireceğim.” (*el-Basîf*, 1/428-429). Vâhidî'nin zihninde bütüncül bir tefsir projesinin varlığını gösteren bir diğer husus, onun hem eş zamanlı olarak kaleme aldığı tefsirleri arasında, hem de yazımı uzun bir süreye yayılan *el-Basîf*'in kendi içinde esasa taalluk edecek bir farklılaşmanın izlenememesidir.

⁵⁰⁴ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/47-50.

kaydığını çıkarsamak doğru değildir. Zira *el-Basîf*'teki rivayet malzemesi *el-Vasîf*'ten nicelik itibarıyla daha fazladır ve tarihsel olgular, sebep-i nüzûl, gaybî haberler gibi bağlamlarda -tıpkı *el-Vasîf*'te olduğu gibi- belirleyici rol oynar.⁵⁰⁵ *el-Vasîf*'in rivayet yönüyle öne çıkmasının sebebiyse esasında burada naklin bilgi değerine dönük bir dönüşümle ilgili olmayıp, Vâhidî'nin icâzetine sahip olduğu rivayetleri isnadlarıyla birlikte aktarmasında yatmaktadır. Bu ise ârızı bir durumdur. Şu durumda *el-Vasîf* başlığı, bu eserin “farklı iki yorum paradigması arasında bir orta yol olduğu”na değil, “mevcut yorumların nakille meşrulaştırılma sürecinde bir vasıta/aracı olma durumu”na bir işaretir. Denebilir ki *el-Basîf*'te öne çıkan vurgu, mevcut tefsir malzemesinin dilsel olarak “tahkik edilmesi”, *el-Vasîf*'te öne çıkan vurgu ise bu malzemenin nakil cihetinden “meşrulaştırılması”dır. Bu sebeple ilkinde dilsel tahliller ağırlık kazanırken, ikincisinde rivayet malzemesi daha yoğundur. Öyleyse, Vâhidî'nin üç tefsirinde “yorum paradigmasında bir değişim”den söz etmek yerine, “sürdürülebilir bir yorum anlayışı etrafında farklı yoğunluklarla varlık bulan üç boyutlu bir tefsircilik”ten söz etmek daha isabetlidir.

Üç tefsiri doğuran pragmatik gerekçeye gelince, “Sebeb-i Telif” başlığında gösterildiği üzere, Vâhidî, farklı muhataplara ve taleplere binaen hacim, üslup, dil gibi açılardan farklı karakterlere sahip üç tefsir yazmıştır. Vâhidî, *el-Basîf*'i ihtisas sahibi okuyucuları dikkate alarak yazarken, *el-Vecîz*'i yaygın okuyucu kitlesi için kaleme almıştır. *el-Vasîf* ise hem hacmi hem üslubu hem de dili itibarıyla *el-Basîf* ve *el-Vecîz* arasında bir yerdedir. Bu anlamda *el-Vasîf*, iki eser arasında orta bir yoldur.

Sonuç olarak, Vâhidî'nin kaleme aldığı üç tefsiri bir bütünün birbirini destekleyen parçaları olarak konumlandırmak daha isabetlidir. Üç tefsir arasındaki farklılaşmalar dil, üslup ve hacimdeki çeşitlilik gibi ârızı durumlarla ilgili olup cevherî değildir. Dolayısıyla, Vâhidî'nin tefsir anlayışının süreç içerisinde yapısal bir dönüşüme uğradığını söylemek isabetli değildir. Bilakis Vâhidî, en başından beri, farklı okuyucu kitlelerini muhatap alan ve tefsir ilminin farklı kategorilerine -diğerlerini nefyetmeksizin- yoğunlaşan bir tefsir projesine girişmiş ve *el-Basîf*, *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*'i bu projenin üç sacayağı olarak kaleme almıştır.

⁵⁰⁵ Bu çalışmanın “Vâhidî'nin Tefsirciliğinde Rivayet” başlığına bakınız.

2.2.4. Kaynaklar ve Zümreler

Vâhidî'nin üç tefsirinin kaynak çeşitliliği hacimleriyle doğru orantılıdır. *el-Basîf* kaynak havuzu en zengin olan eser iken onu sırasıyla *el-Vasîf* ve *el-Vecîz* takip eder. *el-Vecîz*, Vâhidî'nin mukaddimede açıkça ifade ettiği gibi, İbn Abbâs ya da onun konumundaki otorite isimlerin en güvenilir tefsirlerine dayanır.⁵⁰⁶ Bu anlamda *el-Vecîz*'de bir kaynak çeşitliliğinden söz etmek mümkün değildir. *el-Vasîf* ise barındırdığı ilave rivayetler dışında büyük oranda *el-Basîf*'e dayandığı için iki eserin kaynak havuzu da önemli ölçüde aynıdır. Bu sebeple, aşağıda *el-Basîf*'in kaynaklarına işaret etmekle yetinilecektir.

Vâhidî *el-Basîf*'in mukaddimesinde şöyle der:

Öncekiler, sonrakilere bir şey bırakmadı. Ne var ki, sonra gelen, ince işçiliği ve keskin zekasıyla [öncekilerdeki] incileri devşirir ve onları, genç kızın göğsündeki gerdanlık gibi, bakanları hayran bırakacak şekilde dizer. Böylece o, bu dünyada övenlerin övgüsünü, ahirette ise Âlemlerin Rabbi'nin sevabını kazanır.⁵⁰⁷

Vâhidî bu pasajda, geleneğin birikimini, taklide düşmeksizin canlı bir şekilde sürdürmenin imkânına işaret etmektedir. Buna göre, tefsirde eldeki malzeme büyük oranda aynıdır. Fakat sonrakilerin yeniden tefsir faaliyetine girişmesinin motivasyonu, farklı ihtiyaçlara cevaben bu birikimi yeni bir forma sokarak temellük etmekte yatmaktadır. Vâhidî tam da bu düşüncesine binaen *el-Basîf*'te farklı kaynaklara başvurmuş ve bunları tefsir faaliyetinin içinde eriterek özgün bir eser ortaya koymuştur.

Vâhidî'nin *el-Basîf*'te kaynaklardan istifade biçimi farklılık arz eder. Her şeyden önce o, mutlak bir nakilci değildir. Vâhidî kimi zaman alıntılarını lafzen, kimi zaman manen yaparken, bazen kaynağına işaret eder, bazen herhangi bir atıfta bulunmaz. Vâhidî'nin kaynaklarının önemli bir kısmı günümüze ulaşmışken, azımsanmayacak bir kısmı da günümüze ulaşmamıştır. Bu anlamda *el-Basîf*, ayrıca değerlidir.

el-Basîf'te rivayetler noktasında başvurulanan temel kaynak, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ıdır. Ancak Vâhidî, bunun dışında başka kaynaklardan da yoğun şekilde

⁵⁰⁶ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/87.

⁵⁰⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/416-417.

beslenmiştir. Bu kaynakların bazıları tahmin edilebilirken, önemli bir kısmı ilk beş asırda rivayet malzemesi barındıran tefsirlerde tespit edilememektedir. Bunların tefsir literatüründe ilk defa Vâhidî tarafından dolaşıma sokulmuş olması muhtemeldir.⁵⁰⁸ *el-Vasîf* söz konusu olduğundaysa, Vâhidî buradaki rivayetlerin önemli bir kısmını *el-Basîf*'ten aktarmakla birlikte, yeni rivayetleri de devreye sokmuştur. Bu rivayetlerin kaynağıysa Vâhidî'nin hocalarıdır. O, hocalarının ders halkalarında birçok rivayetin icâzetini elde etmiş ve bunları *el-Vasîf*'te değerlendirmiştir.

Vâhidî'nin *el-Basîf*'te nakil malzemesi dışında başvurduğu en temel tefsir kaynağı da yine Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ıdır. Vâhidî, hocası Sa'lebî'yi, kendisinden önceki tefsir literatürünün bir hasılası olarak değerlendirir. Nitekim o, “müfessirler” dediği birçok yerde esasında hocası Sa'lebî'den birebir alıntı yapmaktadır.⁵⁰⁹ Vâhidî *el-Keşf*'ten istifade ederken, basit bir nakil ameliyesinde bulunmamış, nakil öncesinde birçok rivayeti elemiş, sonrasında bazı eleştirilerde bulunmuştur.

Mukâtil b. Süleymân'ın *et-Tefsîrü'l-kebîr*'i Vâhidî'nin bir diğer başucu tefsir kaynağıdır. *el-Basîf* muhakkikleri Vâhidî'nin Mukâtil'e *el-Keşf* üzerinden ulaştığını belirtseler de⁵¹⁰ *el-Basîf*'teki Mukâtil atıflarının sayısındaki fazlalık, Vâhidî'nin bu esere doğrudan eriştiğini göstermektedir.⁵¹¹ Vâhidî, mutlak olarak “Mukâtil” dediğinde çoğunlukla Mukâtil b. Süleymân'ı kastederken, bazen de “İki Mukâtil” (*muḳâtilân*) şeklinde onu Mukâtil b. Hayyân'la birlikte anar.⁵¹²

Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı Vâhidî'nin bir diğer önemli tefsir kaynağıdır. Vâhidî hocası Sa'lebî'yle birlikte, Ebû Hakîm 'Akîl b. Muhammed el-Cürcânî'nin ilim halkasında, Ebü'l-Ferec Mu'âfâ en-Nehrevânî (ö. 390/1000) kanalıyla Taberî'ye ulaşan

⁵⁰⁸ Bu çalışmanın “Vâhidî'nin Tefsirciliğinde Rivayet → Rivayetlerin Kapsamı ve Tasnifi” başlığına bakınız.

⁵⁰⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/193 (dirâse). Vâhidî'nin bu kullanımı *Esbâb*'ında çok daha yaygındır.

⁵¹⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/162-163 (dirâse).

⁵¹¹ Muhakkikler, *el-Basîf*'teki Mukâtil atıflarının bazılarının, Mukâtil'in günümüze ulaşan tefsiriyle uyuşmaması ve Sa'lebî'nin tefsirindeki Mukâtil atıflarıyla uyuşmasından hareketle bu sonuca varırlar. Fakat dönemin Nişabur'unda Mukâtil tefsirinin günümüze ulaşmamış olan Horasan versiyonu kullanılmaktadır. Bk. Mertoğlu, “Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü”, 193-195. Sa'lebî ve Vâhidî'nin bu versiyona doğrudan ulaştıkları anlaşılmaktadır.

⁵¹² Örn. Vâhidî, *el-Basîf*, 4/472; 5/166; 16/199, 207, 295.

bazı tefsir rivayetlerinin icâzetini almıştır.⁵¹³ Vâhidî bu rivayetleri *el-Vasîf* ve *Esbâbü nüzûli'l-Kur'an*'ında isnadlarıyla birlikte aktarırken,⁵¹⁴ *el-Basîf*'te Taberî'ye dilsel, fikhî, kelâmî ve kıraate dair tercihleri bağlamında görüş sahibi bir müfessir olarak referansta bulunmakta, kimi zaman da onun görüşlerini tenkit etmektedir.⁵¹⁵ Vâhidî bazen de Taberî'nin tahlillerini isim vermeksizin birebir alıntılanmaktadır. Bu üç müfessir dışında onun, çağdaşı Mâverdî'nin (ö. 450/1058) tefsirinden de haberdar olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹⁶

Yukarıdaki eserler, Kur'an'ın çok yönlü olarak kapsayıcı bir şekilde tefsir edildiği hacimli çalışmalardır. İkinci olarak, Kur'an'ın belirli cihetlerden tefsir edildiği çalışmalar, Vâhidî'nin *el-Basîf*'te yoğun şekilde beslendiği bir başka kaynak kümesini oluşturur. Ferrâ ve Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'an*'ları bunlar arasında özellikle öne çıkar.⁵¹⁷ Vâhidî bu iki isme birkaç âyette bir -bazen de isnadlı şekilde-⁵¹⁸ atıfta bulunur. Bunlar dışında, Ahfeş ve Kisâi'nin *Me'âni'l-Kur'an*'ları, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın *Mecâzü'l-Kur'an*'ı, İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an* ve özellikle *Garîbü'l-Kur'an*'ı, Ebû Ali el-Cürcânî'nin tefsir tarihinde hala keşfedilmeyi bekleyen *Nazmu'l-Kur'an*'ı,⁵¹⁹ Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Eğfâl*'i, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve

⁵¹³ Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 23/234, 492; Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/470, 484; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'an*, 1426/2005, 568.

⁵¹⁴ Örn. Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/470, 484; 4/29-30, 444; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'an*, 1426/2005, 568, 575, 633. Benzer durum erken dönem tefsir malzemesini daha dar çerçevede derleyen bir diğer isim İbn Ebî Hâtim için de geçerlidir. Vâhidî *el-Vasîf* ve *Esbâbü nüzûli'l-Kur'an*'ında hocası Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed et-Temîmî üzerinden İbn Ebî Hâtim'den bazı rivayetler nakletmektedir. Örn. Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/70-71, 125, 280, 386, 397, 443; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'an*, 1426/2005, 158, 182, 249.

⁵¹⁵ Örn. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/499; 2/32, 198, 270, 299, 370, 381; 21/299. Vâhidî'nin Taberî'nin bazı yorumlarına yönelik istidraklerini konu edinen bir çalışmada, Vâhidî'nin bu bağlamdaki değerlendirmelerinin önemi vurgulanmaktadır. Bk. Târik ed-Düveyk, "Nemâzic min istidrâkâtî'l-Vâhidî 'ale't-Taberî fi't-tefsîr", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 30/2 (2022), 596-626.

⁵¹⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 6/497; krş. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/484.

⁵¹⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/203-208 (dirâse).

⁵¹⁸ Vâhidî *el-Basîf*'in mukaddimesinde, hocası Ebû Osman el-Hirî'den Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'an*'ının İbn Mîksem rivayetinin icâzetini aldığını ve bu eseri çokça kişiye okuttuğunu belirtir. Onun Zeccâc atıflarının bazıısı bu tarikledir (*el-Basîf*, 2/296; 6/20; 13/171). Vâhidî'nin Ferrâ'ya senetli şekilde yaptığı bazı atıflar için bk. *el-Basîf*, 2/295; 6/312, 367; 9/429.

⁵¹⁹ Cürcânî'nin kimliği ve mezkûr eseriyle ilgili bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/235-239 (dirâse); Ahmet Aytepe, *Fahreddin er-Râzî'nin İ'câz ve Tefsir Anlayışında Nazım* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 22-24.

Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin tefsirle ilgili kaleme aldıkları birçoğu günümüze ulaşmayan bazı eserleri, Vâhidî'nin çokça atıfta bulunduğu diğer tefsir kaynaklarıdır.⁵²⁰

Rivayet ve tefsir malzemesine ilaveten dilsel tahliller, Vâhidî'nin tefsirciliğinde oldukça önemli yer tutar. O, dilsel analizler noktasında, yukarıdaki çalışmaların yanında doğrudan lügat ve dilbilim çalışmalarına da yoğun şekilde başvurur. Bunların başında meşhur dilci Ezherî'nin *Tehzîbü'l-lüga*'sı gelir. Vâhidî'nin Arap dilinde otorite olarak gördüğü Ezherî'yle⁵²¹ irtibatı *el-Basîf*'in henüz girişinde başlar. Nitekim o, *el-Basîf*'in mukaddimesinin başlarını Ezherî'nin *Tehzîb*'inin mukaddimesinden ıktibasla şekillendirir⁵²² ve bu etkileşim çoğu zaman açıkça atıfta bulunulmaksızın birkaç âyette bir eser boyunca sürer.⁵²³ Vâhidî'nin *Tehzîb* ile bu sıkı ilişkisi, Ezherî'den ders alıp *Tehzîbü'l-lüga*'sını ondan rivayet eden hocası Ebü'l-Fazl el-'Arûdî tarafından sağlanmış olmalıdır.⁵²⁴ *Tehzîb* aynı zamanda Vâhidî'nin kendisi üzerinden başka birçok dil bilgini ve tefsirciyle irtibat kurduğu çok yönlü bir zemindir.⁵²⁵ Nihayetinde Vâhidî'nin *el-Basîf*'i, *Tehzîb* ile kurduğu bu sıkı irtibat sayesinde tefsir literatürünü dil çalışmalarıyla buluşturarak sonraki dönemi etkileyen dönüm noktalarından biri olacaktır.⁵²⁶ Bunun dışında Müberrid'in *el-Mukteḍab*'ı, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Mesâilü'l-Halebiyyât* ve *el-İḍāḥ*'ı, Müberrid, Ebû Ca'fer en-Nehhâs ve Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin günümüze ulaşmamış eserleri ve özellikle İbn Cinnî'nin *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*'ı Vâhidî'nin başvurduğu diğer dilbilim çalışmalarıdır.⁵²⁷

Vâhidî'nin tefsirciliğinin bir diğer odak noktası, kıraat vecihleri ve bunların temellendirilmesine (*iḥticâc*, *ta'lîl*) dönük araştırmadır. Onun bu konudaki temel kaynağı Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*'sıdır. Vâhidî *el-Basîf*'in

⁵²⁰ Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/222-246 (dirâse).

⁵²¹ Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 22/509. Bununla birlikte, âyetlerin tefsiri söz konusu olduğunda Ezherî, Vâhidî için mutlak bir otorite değildir. Zira Vâhidî, Ezherî'nin bazı yorumlarını tenkit edebilmektedir. Örn. bk. *el-Basîf*, 3/534-537.

⁵²² Vâhidî, *el-Basîf*, 1/217 (dirâse).

⁵²³ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/215-218 (dirâse).

⁵²⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/417. Vâhidî, bazen Ezherî'ye 'Arûdî kanalıyla referansta bulunur. Örn. *el-Basîf*, 2/296; 3/69, 114, 123; 5/380, 504.

⁵²⁵ Vâhidî, burada isimleri zikredilmeyen birçok kaynağa *Tehzîb* üzerinden erişir. Bu olgu, ayrıca çalışılmayı beklemektedir.

⁵²⁶ *Tehzîbü'l-lüga* üzerinden tefsir-dilbilim ilişkisini inceleyen bir çalışma için bk. Mustafa Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir: Tehzîbü'l-Lüga* (Ankara: Ankara Okulu, 2019).

⁵²⁷ Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/233-235, 242-259 (dirâse).

mukaddimesinde, yedi mütevatir kıraati Ebû Ali'nin *el-Ḥücce*'sinden aktaracağını belirtir⁵²⁸ ve eser boyunca çoğu zaman kaynak zikretmeksizin *el-Ḥücce*'den yoğun şekilde istifade eder. *el-Ḥücce* sadece kıraatler noktasında değil aynı zamanda dil ve tefsir gibi başka konularda da Vâhidî'ye kaynaklık teşkil edecektir.⁵²⁹

Yukarıdaki eserler dışında, Vâhidî'nin beslendiği bir diğer kaynak kümesi, sık sık müphem kalıplarla atıfta bulunduğu zümrelerdir. *Ehlü'l-me'ânî*, bunlar arasında en çok atıfta bulunulan zümredir. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) tefsir kitaplarında *ehlü'l-me'ânî* denildiğinde, bununla Zeccâc ve ondan önceki dönemde *me'ânî'l-Kur'ân* alanında çalışma yapanların kastedildiğini ve Vâhidî'nin de *ehlü'l-me'ânî* terkihiyle Ferrâ, Zeccâc ve İbnü'l-Enbârî gibi isimlere atıfta bulunduğunu belirtir.⁵³⁰ Bu isimlerin her biri âyetlerin sarf, nahiv, lügat gibi dil ilimleriyle açıklandığı *me'ânî'l-Kur'ân* türü eserler kaleme almışlardır.⁵³¹ *el-Basîṭ*'teki sekiz yüze yakın *ehlü'l-me'ânî* atfının çoğu da bu isimlere yönelik olarak dilsel tahliller bağlamında yapılmıştır.

Vâhidî'nin *ehlü'l-me'ânî*den sonra en çok referansta bulunduğu iki zümre, *ehlü't-tefsîr* ve *ehlü't-te'vîl*dir. Vâhidî *tefsir* ve *te'vîl* arasında kavramsal bir ayrım gözetmese de uygulama aşamasında bu iki terkihi kısmen farklı gönderimlere sahip olacak şekilde kullanmıştır.⁵³² Vâhidî, bunlardan ilkinin, tefsirde otorite isimler ve erken dönem müfessirleri için daha dar anlamda kullanırken genelde dâhil etmemektedir. Nitekim o, dilci kimliğiyle öne çıkıp Kur'ân tefsirine dair yorumlarda bulunan isimler için kullandığı *ehlü'l-me'ânî* ile *ehlü't-tefsîr* arasında sıkça ayrım gözetmiş ve yer yer âyetleri bu iki zümreye göre ayrı ayrı tefsir etmiştir.⁵³³ *el-Vasîṭ* üzerine bir çalışma yapan Ebü'l-Hayr eş-Şemmâhî de (ö. 680/1282) Vâhidî'nin *ehlü't-tefsîr* ile *ehlü'l-me'ânî* zümresi arasında bir ayrım gözettiğini belirtir. Ona göre, âyetleri Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn gibi tefsirde otorite isimlerin sözlerine göre

⁵²⁸ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/427.

⁵²⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/199-203 (dirâse).

⁵³⁰ İbnü's-Salâh'tan aktaran; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/291.

⁵³¹ Me'ânî'l-Kur'ân literatürü için bk. İsmail Aydın, "Me'ânî'l-Kur'ân", *TDVİA* (Ankara, 2019).

⁵³² Bu çalışmanın "Vâhidî'de Tefsirin Parametreleri ve Müfessir Tipolojisi → Tefsir, Te'vîl, Mânâ" başlığına bakınız.

⁵³³ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 6/556; 7/378-380; 8/109; 9/118-119.

yorumlayanlar *ehlü't-tefsîr* zümresine dâhilken, daha çok dili itibara alarak yorumlayanlar *ehlü'l-me'ânî* zümresindendir.⁵³⁴

Ehlü't-te'vîle gelince, Vâhidî bu terkibi, otorite isimler ve müfessirlerin yanında dilcilere de gönderimde bulunacak şekilde daha geniş bir zümre için kullanır. Nitekim o, yer yer otorite isimler, müfessirler ve dildilerin belirli bir meseledeki görüşlerini aktardığı bağlamlarda bunların tamamına *ehlü't-te'vîl* şeklinde atıfta bulunmuş,⁵³⁵ bazen de “müfessirler ve me'ânî ashabından te'vîl ehli” gibi ifadeler kullanmıştır.⁵³⁶

Yukarıdaki zümreler dışında Vâhidî ayrıca, fikhî ve kelâmî bağlamlarda *aşhâbunâ* ve *'indenâ* ifadelerini kullanır ve bunlarla, mensubu olduğu Şâfiîlere ve Eş'arîlere gönderimde bulunur.⁵³⁷ *el-Cumhûr*, Vâhidî'nin kullandığı bir diğer bağlam bağımlı ifadedir. Vâhidî yerine göre bu ifadeyle dildiler, müfessirler, kıraatçiler ve fakihler zümresinden çoğunluğu oluşturan bilginlere gönderimde bulunur.⁵³⁸ Vâhidî ayrıca sözlükçülere *ehlü'l-lüga*, nahivcilere *nahviyyûn*, belli nahiv mekteplerine de *ehlü'l-Başra*, *ehlü'l-Kûfe*, *Başriyyûn* ve *Kûfiyyûn* gibi ifadelerle atıfta bulunur.

⁵³⁴ Ebü'l-Hayr b. Mansûr eş-Şemmâhî, *'Umdetü'l-kavî ve'd-da'îf: el-Kâşif limâ vağa'a fî Vasîti'l-Vâhidî mine't-tebdîl ve't-tahrîf*, Laleli Kütüphanesi, 255, 4a-4b. Benzer ayırım, başka isimler tarafından da benimsenmiştir. Bk. Aydın, “Me'ânî'l-Şur'ân”, EK-2/207-208.

⁵³⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 2/25; 3/491.

⁵³⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 12/632.

⁵³⁷ Örn. Vâhidî, *el-Basîf*, kelâmî bağlamlar: 1/521-522; 3/338; 7/150; 8/62, 332, 430; 9/335; 10/23; fikhî bağlamlar: 4/22, 23, 48; 6/450; 7/137, 9/100; 10/271, 365, 513.

⁵³⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, dildiler: 1/474; 4/185; 5/232; 7/490; 15/398; müfessirler: 11/93; 14/178, 431; 18/306, 410; kıraatçiler: 16/294; 18/442; fakihler: 5/448; 6/538; 7/232; 16/235.

II. BÖLÜM: VÂHİDÎ'NİN TEFSİR LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

1. Vâhidî’de Tefsirin Parametreleri ve Müfessir Tipolojisi

Taberî ve Râgıb el-İsfahânî gibi isimler tefsirlerinin mukaddimesinde tefsirin nazariyatına dair birçok meseleyi ele alırken,⁵³⁹ Vâhidî bu konuda genel bazı açıklamalarda bulunmakla yetinmiştir. Vâhidî’nin tefsir tasavvuru özellikle *el-Basîf* ve kısmen *el-Vasîf*’in mukaddimleri yanında onun tefsir pratiğinden de destek alınarak ortaya konulmalıdır.

Müfessirler Kur’ân’ı anlama faaliyetini umumiyetle bağlayıcı ve kesin olup olmama cihetinden iki kategoride değerlendirirler. Buna göre, bağlayıcı olan veya kesinlik barındıran anlama faaliyeti daha çok *tefsir*le, böyle olmayan anlama faaliyetiyse *te’vîl*le ilişkilendirilmiştir. Ayrıca bu ayrım ile *muhkem-müteşâbih* ayrımı arasında bir ilişki kurmak da mümkündür. Buna göre, *tefsir* daha çok muhkem âyetlere yönelikken, *te’vîl* daha çok müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında söz konusudur. Vâhidî *tefsir* ile *te’vîl* arasında kavramsal bir ayrım gözetmediğinden *muhkem-müteşâbih* ayrımı ile *tefsir-te’vîl* ayrımı arasında bir ilişki kurmamıştır. Bu durum dikkate alınarak, bu başlığın ilk iki alt başlığında sırasıyla Vâhidî’nin *tefsir-te’vîl* ve *muhkem-müteşâbih* ayrımlarına yaklaşımı açığa çıkarılacak, ardından ideal bir tefsir için vaz ettiği temel ilkeler ve bu ilkeler doğrultusunda nasıl bir müfessir kimliği ön gördüğü irdelenecektir.

1.1. Tefsir, Te’vîl, Mânâ

Tefsir ve *te’vîl* terimleri erken dönem tefsir literatüründe âyetleri anlama faaliyetini ifade etmek üzere daha çok sözlük anlamlarıyla birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmıştır.⁵⁴⁰ Bununla birlikte, takip eden süreçte Hüseyin b. Fadl (ö. 282/896),

⁵³⁹ Bazısına Taberî’nin bazısına Râgıb’ın değindiği nazari konulara örnek olarak şunlar verilebilir: Yedi harf meselesi, Kur’ân’ın re’y ile tefsiri, Kur’ân’da ümmetin manasını bilemeyeceği hususlar bulunup bulunmadığı, Kur’ân’da dilsel bulanıklıklar ve çok anlamlılık, umum-husus, hakikat-mecaz, söz sahibinin muradı, Kur’ân’ın beyân keyfiyeti, tefsir-te’vîl, tefsir için gerekli ilmî yeterlilikler, nesih. Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru hecr, 1422/2001), 1/3-108; Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû’r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*, thk. Muhammed Abdülaziz Bisîyûnî (Câmiatü Tantâ, 1420/1999), 1-46.

⁵⁴⁰ Bk. Mustafa Öztürk, “Tefsir-Te’vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 78-79; Atik Aydın, *Taberî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 64-76; Ahmet Küçük, *Nüzûl Döneminden Modern Döneme Te’vîl Kavramı*

Mâtürîdî (ö. 333/944), Sa‘lebî (ö. 427/1035) ve Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) başta olmak üzere müfessirlerin çoğunluğu Kur‘ân‘ın tefsiriyle ilgili malzemeyi tasnif ederken bu iki kelime arasında ayrımlar gözetmişlerdir. *Tefsiri* rivayet, *te‘vîli* dirayet ile ilişkilendiren Hüseyin b. Fadl bu iki terimi ayrıştıran ilk isimlerdendir.⁵⁴¹ *Tefsir* ile *te‘vîl* arasında kesinlik, kaynak ve bağlayıcılık açılarından ayırım gözeten Mâtürîdî, *tefsiri* murad-ı ilâhînin kesin olarak tespit edilmesi olarak tanımlayıp bunu nüzûl ortamına şahitlik eden sahabe ile ilişkilendirmiş, *te‘vîli* ise bir kesinlik iddiası olmaksızın sözün varabileceği muhtemel anlamlara yorulması olarak tanımlayıp bunu sonraki dönem âlimlerine atfetmiştir. Ona göre tek ihtimalli olan *tefsir* bağlayıcıken, çok ihtimalli olan *te‘vîl* böyle olmak zorunda değildir.⁵⁴² Sa‘lebî de temelde Mâtürîdî’nin ayrımını sürdürürken,⁵⁴³ Râgıb el-İsfahânî bu iki kavramın kapsamı ve yönedikleri konu açısından ilave farklara da işaret etmiştir. Ona göre, *tefsir* daha çok kelime düzeyinde ve lafızlarla ilişkiliyken *te‘vîl* daha çok cümle düzeyinde ve anlamlarla ilişkilidir. *Te‘vîl* çoğunlukla semavî kitaplar için kullanılırken, *tefsir* bunlar dışındakiler için de kullanılmaktadır.⁵⁴⁴ *Tefsir* aynı zamanda *te‘vîlin* ilişkili olduğu hususlar için de kullanılması itibarıyla ondan daha geneldir.⁵⁴⁵

Bu dört isim *te‘vîli tefsirden* ayrıştırarak başta kendileri olmak üzere sahabeden sonraki nesillerin Kur‘ân‘ı yorumlama faaliyetine katılabilmemesinin meşru zeminini oluşturmayı amaçlamış olmalıdırlar. Nitekim Mâtürîdî ve Sa‘lebî’nin de vurguladığı üzere esbâb-ı nüzûl ve semiyât bahisleri gibi nakil ve rivayete ihtiyaç duyulan konularda bunlara başvurmaksızın *tefsir* adına konuşmak sakıncalıyken, böyle olmayan

(İstanbul: Ensar, 2021), 62, 105, 157-159; Yusuf Şevki Yavuz, “Te‘vîl”, *TDVİA* (İstanbul, 2012), 41/27-28.

⁵⁴¹ Büyük, “el-Hüseyin b. el-Fadl el-Becelî’nin (ö. 282/896) Hayatı, Tefsirciliği ve Tefsir Tarihine Etkisi”, 69-70.

⁵⁴² Bk. Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te‘vîlâtü’l-Kur‘ân*, thk. Bekir Topaloğlu - Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dârü’l-mîzân, 2007), 1/3-4; 3/269-273. Mâtürîdî’nin *tefsir-te‘vîl* ayrımını yapan ilk isim olmadığını ve *tefsiri* sahabeye, *te‘vîli* fukahaya atfederken bunu mutlak olarak kurgulamadığını savunan bir çalışma için bk. Enes Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te‘vîl Ayrımı ve Bunun Te‘vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 213-232.

⁵⁴³ Bk. Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/245-250.

⁵⁴⁴ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû’r-Râgıb* (*Mukaddime, Fâtîha, Bakara*), 10-13.

⁵⁴⁵ Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü’l-elfâzi’l-Kur‘ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk-Beyrut: Dârü’l-kalem; ed-Dârü’ş-şâmiyye, 1412), 636.

konularda bir kesinleme iddiası olmaksızın *te'vîl* faaliyetinde bulunmak için geniş bir alan bulunmaktadır.⁵⁴⁶

5. (11.) asırda yaşayan Vâhidî'ye gelindiğinde o, *tefsir* ve *te'vîli* birbirinin yerine geçecek şekilde tanımlayıp kavramsal düzeyde sistematik bir ayrıma gitmeyerek erken dönemdeki durumla uyumlu hareket etmektedir. Bununla birlikte Vâhidî, uygulama aşamasında bazı bağlamlarda *tefsir* ile *te'vîl* ve *mânâ* arasında bir ayrım gözetecektir.

Vâhidî Kur'ân'da “tefsir” lafzının geçtiği tek âyet olan Furkân 25/33'de bu lafzın sözlük anlamını vermekle yetinmiştir. Onun isim vermeksizin Ezherî'nin *Tehzîbü'l-lüga*'sından aktardığına göre, *tefsir*, “örtülü olanın açılması” anlamındaki *fesr* kökünün *tef'îl* kalıbına dökülmüş hali olup, açık (*beyân*) ve seçik (*tafşîl*) kılma anlamındadır.⁵⁴⁷ O, bunun dışında *tefsire* dair kavramsal bir tahlilde bulunmamıştır.

Vâhidî Kur'ân'da “te'vîl” lafzının on yedi kere geçtiği⁵⁴⁸ yerlerin çoğunda bu lafzın “bir şeyin dönüp dolaşıp vardığı nokta” anlamındaki *evl* köküyle ilişkili “akıbet”,⁵⁴⁹ “kıyamet”,⁵⁵⁰ “rüya tabiri”⁵⁵¹ ve “bir şeyin hakikati”⁵⁵² şeklindeki bağlamsal anlamlarını vermiş ve kavramsal tartışmalara girmemiştir. Bununla birlikte o, iki yerde *te'vîl*in anlamına dair önem arz eden açıklamalarda bulunmuştur. Vâhidî, *muhkem-müteşâbih* meselesini konu edinen Âl-i İmrân 3/7'deki ﴿وَأَتَّبَعَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ ifadesi⁵⁵³ bağlamında *te'vîli tefsir* olarak açıkladıktan sonra, *te'vîl*in “sözün döndüğü anlamdan haber verme” manasından hareketle *tefsir*in de *te'vîl* olarak adlandırıldığını

⁵⁴⁶ Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/3-4; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/250.

⁵⁴⁷ Vâhidî, *el-Basît*, 16/495-496; Vâhidî, *el-Vasît*, 3/340; Vâhidî, *el-Vecîz*, 779; krş. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1421/2001), 12/282-283.

⁵⁴⁸ Âl-i İmrân 3/7 [iki defa]; en-Nisâ 4/59; el-A'râf 7/53 [iki defa]; Yûnus 10/39; Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/78, 82.

⁵⁴⁹ Vâhidî, *el-Basît*, 9/164; 11/202-203; 13/331; Vâhidî, *el-Vasît*, 2/72-73, 374; 3/107; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/396, 271; 2/634.

⁵⁵⁰ Vâhidî, *el-Basît*, 9/164; Vâhidî, *el-Vasît*, 2/375; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/396.

⁵⁵¹ Vâhidî, *el-Basît*, 12/24, 115; Vâhidî, *el-Vasît*, 2/600-601, 636; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/539-561.

⁵⁵² Vâhidî, *el-Basît*, 11/202-203; Vâhidî, *el-Vasît*, 2/548; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/498.

⁵⁵³ ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

açıklanmasıyla ilişkiliyken,⁵⁵⁸ *ehl-i te'vîl* diyerek referansta bulunduğu zümreden yaptığı alıntıların büyük çoğunluğu başta ahkâma dair açıklamalar olmak üzere yorumsayıcı faaliyetlerle ilgilidir.⁵⁵⁹ Her ne kadar istisnaları olsa da⁵⁶⁰ bu durum, Vâhidî'nin uygulama aşamasında *tefsir* ile *te'vîl* arasında bir ayrım gözetdiği izlenimi vermektedir. Vâhidî'nin *te'vîli tefsirden* ayırttığı bir başka kullanım Furkân Sûresi 24. âyette geçen dünya hayatına dair uzunca benzetme bağlamındadır. Âyetteki meseli parça parça literal olarak açıklayan Vâhidî bu açıklamaların “âyetin *tefsiri* ve mânâsı” olduğunu belirtmiş, ardından bu meselle verilmek istenen mesaja “âyetin *te'vîli*” ifadesiyle yer vermiştir.⁵⁶¹ Burada o, âyeti parçalara ayırıp dilsel olarak anlaşılır duruma getirmeyi *tefsir*, âyetin nihai anlamını vermeyi *te'vîl* ile karşılamıştır.

Bu noktada Vâhidî'nin bazı bağlamlarda söz konusu ettiği önemli bir ayrıma da işaret etmek gerekir. Vâhidî *el-Basîr*'te kırktan fazla yerde ilgili âyete dair bazı açıklamaları aktardıktan sonra bunların “*tefsir* değil birer *mânâ* olduğu”nu belirtmektedir. Bu bağlamlarda onun, âyetlerin lafızlarının mutabakat yoluyla delâlet ettiği birincil anlamları “*tefsir*” ile, iltizâm yoluyla delâlet ettiği ikincil anlamları “*mânâ*” ile karşıladığı anlaşılmaktadır. Örneğin Vâhidî, Mâide Sûresi 117. âyette geçen *raķîb* lafzını bazı otorite isimler ve Zeccâc'a referansla “koruyup kollayan” şeklinde açıkladıktan sonra, Atâ'dan “hükümrân” yorumunu aktarmış ve bu sonuncusunun *tefsir* değil bir *mânâ* olduğunu belirtmiştir. Vâhidî'ye göre bir şeyi koruyup kollayan aynı zamanda ona hükümrân olduğu için Atâ böyle bir yorumda bulunmuştur.⁵⁶² Benzer şekilde o, En'âm Sûresi 25. âyetteki *esâfirü'l-evvelîn* terkiibini “öncekilerin yazdıkları sözler” şeklinde açıkladıktan sonra, *esâfir* lafzının “saçma ve bâtıl sözler” olduğuna dair açıklamanın *tefsir* değil bir *mânâ* olduğunu ifade etmiştir. Vâhidî'ye göre öncekilerin yazdıkları satırlar faydasız ve boş sözlerden ibaret olduğu için bazıları *esâfirü'l-evvelîni*

⁵⁵⁸ Örn. Vâhidî, *el-Basîr*, 2/302; 3/97-98, 199, 371, 402, 618; 4/58, 130, 221, 5/214, 227, 371, 426; 6/37, 166, 573, 611; 7/335.

⁵⁵⁹ Örn. Vâhidî, *el-Basîr*, 3/502, 541, 583; 6/153, 469; 7/104, 374, 399; 8/115, 163; 11/287, 315, 492; 12/465.

⁵⁶⁰ Örneğin, Vâhidî Bakara Sûresi'nin başındaki hurûf-u mukattaayı tefsir ederken, “*ehl-i tefsirin* çoğunun bu harflerin anlamları hakkında konuşup bunlarla ilgili *te'vîl* vecihleri istinbat ettiklerini belirtmiş (*el-Basîr*, 2/14), bunları zikrettikten sonra böylece *ehl-i te'vîlin* kavillerine yer vermiş olduğunu belirtmiştir. (*el-Basîr*, 2/25).

⁵⁶¹ Vâhidî, *el-Basîr*, 11/163-167.

⁵⁶² Vâhidî, *el-Basîr*, 7/603.

“saçma ve bâtil sözler” olarak açıklamıştır.⁵⁶³ Bir diğer örnekte Vâhidî, *ehl-i tefsir* şeklinde atıfta bulunduğu zümrenin Şuarâ/56’daki *hâzirûn* lafzına yönelik “silah kuşanmış, hazırlıklı” şeklindeki açıklamasının aslında *tefsir* değil bir *mânâ* olduğunu, bu lafzın *tefsir*inin ise lügatte geçtiği şekliyle “müteyakkız” olduğunu belirtmiştir. Vâhidî’ye göre her müteyakkız aynı zamanda hazırlıklı olan olduğu için *ehl-i tefsir* lafzı bu şekilde açıklamıştır.⁵⁶⁴

“Mânâ” kavramı Vâhidî’nin yaşadığı 5. (11.) asırda lügat, kelâm, mantık ve edebî tenkit gibi farklı geleneklerde farklı kavramsal şemaların kurucu bir unsuru olarak kullanılmakla birlikte bunların hepsinde öne çıkan ortak nokta bu kavramın bir tür zihinsel içeriğe gönderimde bulunduğudır.⁵⁶⁵ Vâhidî de bu kavramı zihinsel bir içeriğe delâlet edecek şekilde kullanmıştır. O, lafızların sahip olduğu birincil anlamları *tefsir*, birtakım karinelere binaen bu birincil anlamlar üzerine inşa edilmiş ikincil anlamları ise *mânâ* ile karşılamıştır. Bu bağlamlarda *mânâ tefsir*den ayrılarak Mâtürîdî, Sa’lebî ve Râgıb gibi isimlerin *te’vîl* ile kastettikleri yorumsayıcı faaliyete yakın bir anlamda kullanılmıştır.

Sonuç olarak, Vâhidî *tefsir* ve *te’vîl* arasında doğrudan kavramsal bir ayrıma gitmemiştir. Bununla birlikte *tefsir* pratiğinde o, naklin merkezî rol oynadığı bağlamlar ile âyetlerin birincil anlamlarının açıklanması söz konusu olduğunda daha çok *tefsiri*, yorumsayıcı açıklamalar söz konusu olduğundaysa *te’vîl*i kullanarak üstü kapalı bir ayrım da gözetmiştir. Ancak onun bu kullanımlarının mutlak olmadığı ve *tefsir* ile *te’vîl* farkına dayalı bir değer yargısı içermediği belirtilmelidir. Öte yandan Vâhidî yer yer *tefsir* ile *mânâ* arasında bir ayrım gözetmiş ve bu bağlamlarda *tefsiri* âyetlerin birincil anlamlarını ifade edecek şekilde daha dar anlamda kullanırken, *mânâyı* bu birincil anlamlar üzerine inşa edilen ikincil anlamları ifade edecek şekilde *tefsir* ve *te’vîl* arasında ayrım gözetken isimlerin *te’vîle* yükledikleri anlama yakın kullanmıştır. *Tefsir-*

⁵⁶³ Vâhidî, *el-Basît*, 8/65.

⁵⁶⁴ Vâhidî, *el-Basît*, 17/53-56. Benzer kullanımlara örnekler için bk. *el-Basît*, 7/76; 8/145; 9/353; 11/406; 13/32; 14/212; 15/64; 22/62.

⁵⁶⁵ Bu tespiti, Vâhidî’nin çağdaşları Râgıb el-İsfahânî, İbn Fûrek, İbn Sînâ ve Abdülkâhir el-Cürcânî özelinde *mânâ* kavramının mukayeseli bir incelemesini yapan Alexander Key’e aittir. Bk. Alexander Key, *Language Between God and the Poets: Ma’nâ in the Eleventh Century* (Oakland, California: University of California Press, 2018), 241-246.

mânâ ayırımına dayalı bu kullanımlar hariç tutulmak kaydıyla, denebilir ki Vâhidî için bir bütün olarak Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetini *tefsir* ya da *te'vîl* olarak adlandırmak arasında esaslı bir fark yoktur. Böylece Vâhidî; Mâtürîdî, Sa'lebî ve Râgıb el-İsfahânî'nin yaptığı gibi *te'vîlî tefsir*den ayrıştırarak mevcut tefsir birikimi üzerine yeni anlam katmanları inşa etmek için meşru bir zemin arayışına girmemiştir. Bu durum, Vâhidî'nin ideal tefsire bakışıyla açıklanabilir. "Tefsirin Tahkiki" başlığında gösterileceği üzere Vâhidî, âyetlerin birincil anlamlarını tespiti ve mevcut tefsir birikimini tahkike odaklanacak, yeni anlam katmanları inşa etme ameliyesini ise mümkün olduğunca tefsir faaliyetinin dışında tutacaktır. Bundan ötürü o, *tefsirin* yanında ayrıca bir *te'vîl* kategorisi ihdas ederek kendisine alan açmayı gerekli görmeyip *te'vîlî tefsirin* içinde düşünmüş olmalıdır. Bu noktada Vâhidî'nin, *muhkem-müteşâbih* ayrımı bağlamında *te'vîl* ile ilişkilendirilen müteşâbih âyetlere yaklaşımı açıklığa kavuşturulmalıdır.

1.2. Tefsirin Sınırları

Kur'ân'daki âyetler, sözün sahibi Allah Teâlâ'ya nispetle apaçık olmakla birlikte muhataplar için farklı düzeylerde bilinmezlik ve belirsizlikler içerebilmektedir. Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinde Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih âyetlerden oluştuğu belirtilmektedir. İlk dönemlerden itibaren âlimler bu iki terimle neyin kastedildiği hususunda farklı görüşler öne sürmüşlerse de *muhkem* ile tek veçhi muhtemel ve anlamı açık ifadelerin, *müteşâbih*leyse birden çok veçhi muhtemel ve anlamı kapalı ifadelerin kastedildiği genel kabuldür. Fıkıh geleneğinin tasnifi takip edildiğinde; *muhkemin* zâhir, nas, müfesser ve tam muhkem şeklinde, *müteşâbihin* hafî, müşkil, mücmel ve mutlak müteşâbih şeklinde kendi içinde dereceleri bulunup çoğu zaman bunlar aynı âyette iç içe geçmiş şekilde gelebilmektedir. Müfessirler, beşer tarafından müteşâbih âyetlerin ne kadarının ve nasıl anlaşılacağı konusunu tartışmışlardır. Esasında Hz. İsa'nın nüzûlü, Deccâl'in çıkması, kıyametin kopması vb. olayların ne zaman gerçekleşeceği, Allah Teâlâ'ya nispet edilen haberî sıfatların *hakikati* gibi mutlak müteşâbihlerin sadece Allah

tarafından bilinebileceği hususunda genel bir ittifak vardır. Asıl tartışma, bunlar dışındaki müteşâbihatın bilinip bilinemeyeceği noktasındadır.⁵⁶⁶

Diğer müfessirler gibi Vâhidî de müteşâbihler meselesine Âl-i İmrân 3/7'nin tefsirinde değinerek âyetteki *muhkem* ve *müteşâbih* ile neyin kastedildiğine dair farklı isimlere nispetle şu görüşlere yer vermektedir:⁵⁶⁷

	<i>Muhkem</i>	<i>Müteşâbih</i>
1	Kendisiyle amel edilen nâsih	İman edilmekle birlikte kendisiyle amel edilmeyen mensûh
2	Helal, haram, hadler, farzlar vb. kendisiyle amel edilenler	Mukaddem, muahhar, meseller, kasemler ⁵⁶⁸ ve kendisine iman edilmekle birlikte kendisiyle amel edilmeyenler
3	En'âm Sûresi'ndeki 151-153. âyetler	Sûre başlarındaki mukattaâ harfleri
4	Anlamı açık	Anlamı düşünceyle açığa çıkan
5	Tek ihtimalli	Çok ihtimalli
6	Âlimlerin te'vîlini bilebildiği	(Deccâl'in zuhuru, Hz. İsa'nın nüzûlü gibi) ilmi sadece Allah Teâlâ'da olan

Bu görüşler muhkem ve müteşâbih arasında; amel (1. ve 2. maddeler), açıklık-kapalılık (4. madde), vecih sayısı (3.⁵⁶⁹ ve 5. maddeler) ve bilinebilirlik (6. madde) cihetlerinden birtakım ayrımlar gözetmektedir. Vâhidî bunlar arasında doğrudan bir tercihte bulunmamıştır. Esasında yukarıdaki vecihler birbirini nefyetmeyip farklı âyetlerde ya da aynı anda söz konusu olabilmektedir. Bilhassa son dört maddedeki

⁵⁶⁶ Benzer vurgular için bk. Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râgıb (Âl-i İmrân-Nisâ 113)*, thk. Âdil b. Ali eş-Şiddî (Riyad: Dârü'l-vatan, 1424/2003), 412-424; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, thk. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/2/34-40, 44-46.

⁵⁶⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 5/31-38. Vâhidî *el-Vasîf*'te aşağıdaki maddelerden üçüncü ve beşinciye, *el-Vecîz*'deyse sadece üçüncüyü zikretmektedir. *el-Vasîf*, 1/413-414; *el-Vecîz*, 1/199.

⁵⁶⁸ Mukaddem ve muahhar, dizimdeki takdim-te'hirden kaynaklı kapalılık sebebiyle; kasemler, kendisine yemin edilenin ne olduğu ve niçin yemin edildiği; meseller ise neyin neye ve niçin benzetildiği hususlarındaki kapalılıklar sebebiyle müteşâbih kategorisinde değerlendirilmiş olmalıdır.

⁵⁶⁹ Vâhidî'nin *el-Vasîf*'teki ifadelerinden, 3. maddedeki ayrımın temelini En'âm Sûresi'ndeki ilgili âyetlerin tek vecihli, mukattaâ harflerininse çok ihtimalli olmasına dayandığı anlaşılmaktadır. Bk. Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/413.

ayrımların etrafında döndüğü ortak nokta, Kur'ân'daki ifadelerin anlaşılma düzeylerinin farklılık gösterdiğidir. Müfessirlerin çoğunluğu da bu konuda hem fikirdir. Bir adım ileri gidildiğinde, Kur'ân'da beşer bilmeksizin ilminin sadece Allah Teâlâ'ya mahsus olduğu bir şeyin bulunup bulunmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Bu problemi gündeme getiren Vâhidî üç görüşe yer vermektedir:

- a- Çoğunluğun görüşüne göre kıyamet, güneşin batıdan doğuşu, Hz. İsa'nın nüzûlü ve Deccâl'in çıkması vb. olayların ne zaman gerçekleşeceği gibi müteşâbihlerin tamamını sadece Allah Teâlâ bilir.
- b- Bir görüşe göre, Kur'ân'da mukattaâ harfleri, Allah'a nispet edilen “istivâ, el ile yaratma, iki elinin açık olması” vb. ifadeler gibi *hakikatini* sadece Allah Teâlâ'nın bildiği şeyler vardır; bunlara iman edilir, *hakikatlerine* dair bilgi Allah Teâlâ'ya bırakılır.
- c- Bir başka görüşe göreyse Kur'ân'da Müslümanlar arasından hiç kimsenin bilemediği bir şey olmayıp müteşâbihi Allah Teâlâ gibi ilimde derinleşenler (*râsihûn*) de bilebilirler.⁵⁷⁰

Vâhidî'nin zikrettiği görüşlerden ilk ikisini savunanlar Âl-i İmrân 3/7. âyette yer alan ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ifadesindeki ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ kısmını yeni bir sözün başlangıcı kabul ederken, üçüncü görüşü savunanlar bu ifadeyi ﴿اللَّهُ﴾ lafzına atıf olarak okumuşlardır. Vâhidî de *b* maddesindeki veçhin âyetin zahirine daha yakın olduğunu belirterek ilk okuyuşu tercih etmiştir. Nitekim İbn Mes'ûd âyeti “إِنْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ” şeklinde, Übey b. Ka'b ve İbn Abbâs “عِنْدَ اللَّهِ. وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ” şeklinde, ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ lafzını gramatik açıdan yeni bir ifade sayılacak şekilde (*isti'nâfiyye*) okumuşlardır. Ayrıca takip eden âyetteki “*Hepsi Rabbimizin katındandır.*” ifadesi de *râsihûn*un âyetlerin bazısının anlamını bilmemekle birlikte zahirine iman ettiklerini göstermektedir.⁵⁷¹ Vâhidî ardından İbn Abbâs'tan Kur'ân tefsirinin dört vecih üzerine olduğuna dair bir rivayetle de bu tercihinin destekler. Bu rivayete göre Kur'ân'da

⁵⁷⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 5/56-61.

⁵⁷¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 5/57-58. Vâhidî'nin buradaki tercih gerekçeleri birinci veçhi de olumlar niteliktedir.

(a) herkesin bilmesi gereken, (b) kendi dil yetileriyle Arapların bilebileceği, (c) âlimlerin bilebileceği, (d) sadece Allah Teâlâ'nın bilebileceği dört çeşit tefsir bulunmaktadır.⁵⁷² Vâhidî, tüm Müslümanların “İman ettik.” demelerine rağmen âyette niçin Müslümanlar arasından *râsihûn*un tahsis edildiği sorusunaysa, *râsihûn*un bu bağlamda zannedildiği gibi “ilimde derinleşenler” anlamında değil de “İman ettik.” diyenlere gönderimde bulunduğu, dolayısıyla bunu gerçekleştiren tüm Müslümanları kapsadığı şeklinde cevap vermiştir.⁵⁷³

Şu durumda Vâhidî Kur'ân'da sadece Allah Teâlâ'nın bildiği hususların bulunduğunu kabul etmektedir. Ona göre bu tür âyetlerin varlığının hikmeti, bunlar aracılığıyla kulların iman edip etmeyeceğini sınamaktır.⁵⁷⁴ Vâhidî'nin bu tercihi, bu tür müteşâbihlere dönük hiçbir anlama faaliyetine girişmemesiyle sonuçlanmamıştır. Nitekim o, Âl-i İmrân 3/7'de muhkem âyetler için kullanılan “*Onlar Kitab'ın anasıdır.*” (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) ifadesini “müteşâbih ve bunun dışındaki dinî konularda kendisiyle istidlalde bulunulan asıl” olarak açıkladıktan sonra müteşâbih âyetlerin muhkem olanlara ircâ edilerek anlaşılacağını belirtir. Bu durumlarda muhkem âyet müteşâbih için açıklayıcı ve anlamını belirleyici olacaktır.⁵⁷⁵ Vâhidî bu uygulamanın nasıl gerçekleştirileceğini üç örnek üzerinden izah etmektedir:

1. “*Allah'tan başka bir yaratıcı mı var?*”⁵⁷⁶ mealindeki âyet, anlamı açık olması itibarıyla muhkemdir. Öte yandan “*Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir!*”⁵⁷⁷ mealindeki âyet Allah Teâlâ'dan başka yaratıcılar olabileceğini ima etmesi itibarıyla müteşâbihtir. Şu durumda ikinci âyet ilkinin ircâ edilerek anlaşılmalıdır. Bunun dilsel dayanağıysa Arapçada *halaka* kelimesinin “yoktan yaratmak” ve “ölçüp biçmek (takdir etmek)” şeklinde iki anlam taşımasıdır. Yukarıdaki ilk âyetin “yoktan yaratmak”

⁵⁷² Vâhidî, *el-Basîf*, 5/58. Ayrıca bk. Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/415.

⁵⁷³ Vâhidî, *el-Basîf*, 5/59-60.

⁵⁷⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 5/59.

⁵⁷⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 5/42.

⁵⁷⁶ Fâtır 35/3.

⁵⁷⁷ Mü'minûn 23/14.

anlamındaki *halk* fiilini Allah dışındakilerden nefyetmesinden hareketle ikinci âyetteki *halk* fiilinin “takdir” anlamında olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁷⁸

2. “*Rabbim ne şaşırır ne de unuttur.*”⁵⁷⁹ mealindeki âyet, tek anlam veçhi barındırması itibarıyla muhkemdir. Öte yandan “*Onlar Allah’ı unuttular; Allah da onları unuttu.*”⁵⁸⁰ mealindeki âyet, ilk âyette nefyedilen unutmama fiilini Allah’a isnad etmesi sebebiyle müteşâbihdir. Şu durumda ikinci âyet ilkinin irca edilerek anlaşılmalıdır. Bunun dilsel dayanağıysa Arapçada *nisyân* kelimesinin “gafletle unutmak” ve “kasten unutarak terk etmek” şeklinde iki anlama gelmesidir. İlk âyette ilk anlamdaki *nisyân* Allah’tan nefyedildiği için ikinci âyetteki *nisyân* ikinci anlamıyla Allah’a nispet edilmiştir.⁵⁸¹

3. “*O’nun misli gibi bir şey yoktur.*”⁵⁸² mealindeki âyet, anlamının açık olması itibarıyla muhkemdir. “*Sonra Arş’a istivâ etti.*”⁵⁸³ mealindeki âyetteki *istivâ* lafzı “uzanmak” ve “hükümlan olmak” şeklinde iki anlama muhtemel olması ve bunlardan ilkinin Allah hakkında tecsîmî çağrıştırmaları itibarıyla müteşâbihdir. Şu durumda ikinci âyet ilkinin irca edilerek buradaki *istivâ*, “hükümlan olmak” anlamına yorumlanmalıdır.⁵⁸⁴

Bu örneklerden bilhassa son ikisi, Vâhidî’nin Kur’ân’da geçen bazı hususların beşer tarafından bilinemeyeceği yönündeki kanaatine rağmen bu tür âyetleri te’vîl ettiğini göstermektedir. O, bu te’vîl faaliyetini daha önce müteşâbih kabilinden zikrettiği mukattaâ harflerinin anlamını tespit etmeye çalışarak⁵⁸⁵ ve yine müteşâbihâtın başında gelen haberî sıfatların tamamını te’vîl ederek⁵⁸⁶ tefsir eserleri boyunca da sürdürecektir.

Bu noktada Vâhidî’nin müteşâbihlerin bilinme imkânı konusundaki söylemiyle tefsir pratiğinin çelişip çelişmediği sorusu gündeme gelmektedir. Burada onun

⁵⁷⁸ Vâhidî, *el-Basît*, 5/43-44.

⁵⁷⁹ Tâhâ 20/52.

⁵⁸⁰ Tevbe 9/67.

⁵⁸¹ Vâhidî, *el-Basît*, 5/44.

⁵⁸² Şûrâ 42/11.

⁵⁸³ A‘râf 7/54.

⁵⁸⁴ Vâhidî, *el-Basît*, 5/45.

⁵⁸⁵ Örn. Vâhidî, *el-Basît*, 2/13-25; 9/7; 11/111.

⁵⁸⁶ Bu çalışmanın “Vâhidî’de Nassın Te’vîli → Kelâmî Düzlem” başlığına bakınız.

tefsirciliğinde teori ile pratik arasında bir çelişkiden söz etmek isabetli görünmemektedir. Nitekim Vâhidî, müteşâbihleri te'vîl usulü bağlamında zikrettiği üç örneğe tam da sadece Allah tarafından bilinen müteşâbihâtan söz ettiği bağlamda yer vermiştir. Onun burada çelişkiye düştüğünü fark etmemiş olması uzak ihtimaldir. Vâhidî'nin bu yaklaşımını onun te'vîl ameliyesine yüklediği amaç üzerinden anlamlandırmak daha uygundur. Denebilir ki Vâhidî'nin te'vîle yüklediği temel amaç, âyetlerin anlamını ya da murad-ı ilâhîyi kesin bir şekilde belirlemek değil, aşırı yorumlardan kaçınarak âyetlerin anlamlarına olabildiğince nesnel bir zeminde *yaklaşmaktır*. Onun müteşâbihlere yönelik tefsir faaliyeti de bunların nihai anlamlarını tespit etmekten ziyade onları meşru ve muhtemel olmayan yorumlardan koruma amacını gözetmektedir. Nitekim Vâhidî Kur'ân'da beşer tarafından bilinemeyecek hususlar olduğuna mukattaâ harfleri ve haberî sıfatları örnek verirken bunların *hakikatlerinin* sadece Allah tarafından bilindiğini belirtmekte, bunları anlama faaliyetinin beyhudeliğine dair bir vurguda bulunmamaktadır.⁵⁸⁷ Sözgelimi Vâhidî Kur'ân'daki haberî sıfatların tefsirinde aşırı yorumları elemiş ve bunları dilsel sınırlar içerisinde te'vîl etmiş ancak bunların hakikatine dair kesinleyici ifadeler kullanmamıştır.⁵⁸⁸ Benzer şekilde o, Bakara Sûresi'nin başındaki mukattaâ harflerini tefsir ederken birçok farklı görüşe yer verdikten sonra, bu anlamların hepsinin bu harflere aynı anda vaz edilmiş ve bunlarla kastedilmiş olmalarının ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmekle yetinmiş ve bunların hakikatine dair bir kesinlik arayışına girmemiştir.⁵⁸⁹

Sonuç olarak, müfessirlerin çoğunluğuyla paralel şekilde Kur'ân'daki âyetlerin farklı seviyelerde anlaşılır olduğunu düşünen Vâhidî, Kur'ân'da beşerin bilemeyeceği hususlar da bulunduğunu ve bunların hakikatine dair kesin bilginin Allah'a bırakılması gerektiğini savunmuş fakat bunların dilsel bir zeminde kalınarak te'vîl edilmesinin

⁵⁸⁷ Vâhidî'nin ifadeleri şu şekildedir:

"قال قوم: في القرآن أشياء لا يعرف حقيقتها إلا الله [...] وحقائق علومها مفوضة إلى الله تعالى."

⁵⁸⁸ Bu çalışmanın "Vâhidî'de Nassın Te'vîli → Kelâmî Düzlem" başlığına bakınız.

⁵⁸⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 2/13-25.

gerekliliğini de örnekleriyle birlikte ortaya koymuştur.⁵⁹⁰ Vâhidî müteşâbihlerin hakikatının Allah’a bırakılması vurgusuyla selef tavrına meyleder görünse de bunları dilsel zeminde te’vîl edip bir tür anlama çabasına girişerek bu tavırdan uzaklaşmakta ve müteahhir dönem Eş’arî kelâmcılarının te’vîlci tavrına yaklaşmaktadır. Vâhidî’nin yukarıda konu edindiği ve örneklerini verdiği müteşâbihler daha çok mutlak müteşâbih kategorisindedir. Bunların yanında Kur’ân’da farklı düzeylerde kapalılık barındıran izafî müteşâbihler de bulunmaktadır. Müşterek, mutlak, âm ve mücmel ifadeler; garib lafızlar; umum ve husus gibi kemiyet cihetinden, vücub ve nedb gibi keyfiyet cihetinden, nâsih ve mensuh gibi zaman cihetinden kapalılıklar barındıran ifadeler; sözdizimsel suretten kaynaklı müphemlikler izafî müteşâbihler arasında zikredilebilir.⁵⁹¹ Çoğu bağlamda müteşâbihleri muhkem âyetlere irca ederek anlamak tek başına mümkün olmamaktadır. Birçok yerde muhkem ve müteşâbih ifadelerin yan yana bulunması anlamın tespitini daha da zorlaştırmaktadır.⁵⁹² Bu durum dikkate alındığında, müteşâbihlerin tamamı dâhil olmak üzere Kur’ân’daki her bir âyetin tefsirinin nasıl bir zeminde gerçekleştirileceği sorusu gündeme gelmektedir. Bu sorunun cevabı daha genelde Vâhidî’nin tefsir anlayışında aranmalıdır.

1.3. Tefsirin Tahkiki

Kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimler Kur’ân’ı ihtiva ettiği belli konular açısından ve bir bilgi kaynağı olarak kullanırken, tefsir ilmi Kur’ân’ı doğrudan konu edinip dilsel bir söylem olarak inceleyerek onlardan ayrışmaktadır. Geleneksel tefsir literatüründe Kur’ân’a dönük bu incelemenin kabaca; (I) Arap dilinin kuralları, (II) edebî değer ve (III) metin içi ve metin dışı/tarihî bağlam bakımından gerçekleştirildiği söylenebilir. Âyetlerin ses düzeni, kelime anlamı, kelime yapısı ve cümle yapısı bakımından ele alındığı birincisinde alt dallarıyla sözlükbilim (lügat) ve dilbilgisine (nahiv), âyetlerdeki

⁵⁹⁰ Vâhidî’ninkine benzer bir yaklaşım daha önce Taberî’de de izlenmektedir. Bk. Muhammed İsa Yüksek, “Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 123-124.

⁵⁹¹ Örnekler için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü’r-Râgıb (Âl-i İmrân-Nisâ 113)*, 414-422; Muhsin Demirci, *Kur’an’ın Müteşabihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 86-112.

⁵⁹² Örnek için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü’r-Râgıb (Âl-i İmrân-Nisâ 113)*, 415-416.

edebî anlam inceliklerinin tespit edildiği ikincisinde belâgate, âyetlerin metin içi ve metin dışı bağlamının açığa çıkarıldığı üçüncüsünde ise rivayetlere ve Kur’ân ilimlerine başvurulmaktadır.⁵⁹³ Müfessirler dil, belâgat, Kur’ân ilimleri ve nakil malzemesini konumlandırma ve kullanma biçimleriyle ayrılmaktadırlar.

Vâhidî tefsir anlayışını temelde dilsel zemine oturtur. Onun en hacimli tefsiri *el-Basîṭ*’in mukaddimesi bu yöndeki vurgularla doludur. Bununla birlikte Vâhidî, orta hacimli tefsiri *el-Vasîṭ*’in mukaddimesinde tefsirde nakil boyutunu da öne çıkaracaktır. Fakat onun nakil vurgusu da büyük oranda dil dolayımından geçmektedir.

Vâhidî *el-Basîṭ*’in mukaddimesinin başlarında nüzûl dönemiyle sonraki asırlar arasında açığa çıkan mesafeleşmeye işaret eder ve Kur’ân’ın nüzûlüne şahitlik etmeyenlerin tefsirde dil bilgisine niçin muhtaç olduklarını temellendirir. Ona göre, nüzûl ortamına şahitlik edenler iki hususta sonrakilerden farklılaşmaktadır. İlk olarak onlar, nüzûl dönemi Arapçasına en ince ayrıntısına kadar aşina olup sonrakiler gibi ayrıca bir öğrenim sürecine ihtiyaç duymamaktaydılar. İkinci olarak, Hz. Peygamber nüzûle şahitlik edenlere Kur’ân’daki kapalı, mücmel ve müteşâbih ifadeler ile Müslümanların müstağni kalamayacağı diğer bütün vecihleri beyan etmişti.⁵⁹⁴ Vâhidî bu tespitlerden ilkiyle, nüzûlün ilk dönem muhatapları ile sonrakiler arasında dilsel bir farklılaşma meydana geldiğini vurgularken, ikincisiyle dili de aşan bir duruma, yani murad-ı ilahinin tespitinde Hz. Peygamber’in bizzat varlığının getirdiği imkâna işaret etmektedir.

Vâhidî bu tespitlerin ardından, nüzûl ortamı ile sonraki dönemler arasında bu iki noktada açığa çıkan mesafenin nasıl kapatılacağını açıklığa kavuşturur:

[...] Şu durumda, kendisinin öğrenilmesiyle Kur’ân’ın ve onun mücmelini beyan eden ve te’vîlini açıklığa kavuşturan *sünnetin* çeşitli ifade biçimlerinin bilindiği şeylerin tahsil edilmesi için gayret sarf etmemiz gerekir ki böylece, önce sapmış ve inançsızların liderlerinin ardından heva ve bidat sahiplerinin başına dolanan şüphelerden uzak olalım. Onlar ki yalan yanlış görüşleriyle te’vilde bulunup hata etmişler

⁵⁹³ Bk. M. Taha Boyalık, “Geleneksel Dönemde Tefsir”, *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar*, Ensar Yayınları, 2023 (Yayın Aşamasında).

⁵⁹⁴ Bk. Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/396-397.

ve kesin bir bilgi olmaksızın çarpık dilleriyle Allah'ın Kitâb'ı hakkında konuşarak sapmış ve saptırmışlardır.⁵⁹⁵

Burada Vâhidî'nin tefsir için tahsil edilmesini gerekli gördüğü şeyler, aşağıda geleceği üzere Arap dili ve edebiyatına dair bilgi-birikimdir. Bu öneri, onun işaret ettiği iki tür mesafeleşmeden dilsel olan ilki için anlaşılırdır fakat olgusal olan ikinci tür mesafeleşmeyi kapatmak dilbilgisinden ziyade nakil bilgisiyle mümkündür. Bununla birlikte Vâhidî nakil bilgisine erişmenin yolunu da dil olarak vaz etmiştir.⁵⁹⁶ Bir adım daha ileri gidildiğinde Vâhidî Arap dilini, Kur'ân ve sünnetin yanında müfessirlerin sözlerini anlamanın da gerek şartı olarak belirlemektedir:

Selefin büyükleri Arap dilinin öğrenilmesine teşvik ediyordu. Nitekim onlar Kur'ân, sünnet ve âsâr ile *sahabe ve tâbîünden tefsir ehlinin sözlerindeki garib lafızlar ve Arapça ifade şekillerinin anlaşılmasında* onun vazgeçilmez olduğunun farkındaydılar.⁵⁹⁷

Bu açıklamalara göre nüzûl ortamıyla sonraki dönemler arasındaki mesafeyi gidermek dilbilgisiyle mümkündür. Her ne kadar sebep-i nüzûl, kıssalar ve semiyât bahislerinde nakil merkezde olsa da bu konulardaki bilgilerin dilsel formda aktarılması Vâhidî'yi bunlara erişmenin yolunu da dilbilgisine bağlamaya sevk etmiştir.

Vâhidî Kur'ân, sünnet ve müfessirlerin sözlerinin ancak kendisinin öğrenilmesiyle anlaşılabilirliğini belirttiği şeylerin ne olduğunu *el-Basîf*'in mukaddimesinde farklı vurgularla açıklığa kavuşturmaktadır. Bu minvalde onun en kapsayıcı ifadesi şu pasajda yer alır:

Allah Teâlâ'nın kelâmının tefsirine ulaşmanın yolu, *nahiv* ve *edebin* öğrenilmesi -zira bu ikisi tefsirin umdesidir- bunların asıllarının tam

⁵⁹⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/397-398.

⁵⁹⁶ Vâhidî'nin ibaresi şu şekildedir:

"...فعلينا أن نجتهد في تعلم ما يتوصل بتعلمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب، ثم السُّنَن الميَّنة لمجمل التنزيل الموضحة للتأويل؛ لتنتقي عنا الشُّبُه..."

Bu ifade kendi başına dikkate alındığında, *السُّنَن* lafzının gramatik olarak yukarıda koyulanmış lafızların mahalline atfen okunması muhtemeldir. İlk ihtimalde Vâhidî yukarıda zikri geçen iki tür mesafeleşmeden ikincisine çözüm olarak sünnet bilgisini vaz etmiş olacaktır. Fakat Vâhidî'nin hemen sonraki paragrafta dilbilgisini Kur'ân'ın yanında sünneti de anlamanın yolu olarak konumlandıran açık ifadesi, onun bu anlamı kastetmediğine delâlet etmektedir. Son iki ihtimalde nihai anlam birbirine yakın olmakla birlikte metindeki tercümede sonuncusu tercih edilmiştir.

⁵⁹⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/398.

olarak kavranması ve parlak istiareler, nadir meseller, eşsiz teşbihler, istisnai kullanımlar, az sözcükle çok anlama delâlet etme gibi Arap dilinin başka dillerde olmayan farklı ifade biçimlerinin izinin sürülmesinden geçer.⁵⁹⁸

Vâhidî burada “nahiv” terimiyle sesbilimden cümle yapısına geniş anlamıyla dilbilgisini, “Arap dilinin farklı ifade biçimleri”yle de kullanım aşamasında açığa çıkan belâğî incelikleri kastediyor olmalıdır. Fakat onun *el-Basîf*’in mukaddimesi boyunca da vurgulamaya devam edeceği “edeb” terimiyle tam olarak neyi kastettiği önemli bir soru işaretidir.

Edeb terimi ilk beş asırda geniş bir alanı ifade edecek şekilde gelişim kaydetmiştir. Câhiliye devriyle İslâm döneminin başlangıcında *edeb* ve aynı kökten türetilen diğer kelimeler “ziyafete davet, incelik, kibarlık, âdet, uslandırma ve cezalandırma” gibi farklı sözlük anlamlarında kullanılırken, Emevîler ve Abbâsîler dönemindeki sosyal, kültürel ve dinî değişimlerin etkisiyle karakter disiplini, âdâb-ı muâşeret, belirli bir sosyal, bürokratik veya ilmî zümrenin âdâb ve erkânı⁵⁹⁹ gibi davranış kalıpları ve bu hususlarda gerekli olan pratik bilgileri de anlam haritasına katmış, 4. (10.) asırda başta divan ve lügat bilgisi olmak üzere herhangi bir alanla ilgili malumatın derlendiği antolojik bir yapıya da bürünerek özerk bir yazın türü haline gelmiştir.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Vâhidî, et-Tefsîrû'l-basîf, 1/395.

"إنَّ طريقَ معرفةِ تفسيرِ كلامِ الله تعالى تعلُّمُ النحو والأدب -فإنَّهما عُمدَتَاه- وإحكامُ أصولهما، وتتَّبَعُ مناهجُ لغاتِ العرب فيما تحويه من الاستعاراتِ الباهرة والأمثالِ النادرة والتشبيهاتِ البديعة والمَلاجِنِ الغريبة والدلالةِ باللفظِ اليسير على المعنى الكثير، ممَّا لا يوجد مثله في سائر اللغات."

⁵⁹⁹ *Edebü-ş-şuḥbe, edebü'n-nefs ve'd-ders, edeb-ü kırâati'l-Kur'ân, edebü'l-kâdî* gibi.

⁶⁰⁰ Bk. Nuha Alshaar, "Introduction: The Relation of Adab to the Qur'an: Conceptual and Historical Framework", *The Qur'an and Adab: The Shaping of Literary Traditions in Classical Islam* (New York: Oxford University Press, 2017), 1-27; Georges-Francois Montillet, *The Flowering of Adab: The Life and Works of Abū Ishāq al-Husrī* (New Haven: Yale University, Faculty of the Graduate School, 2013), 51-67; Md. Ataur Rahman, *A Study of "Adab" - Belles Lettres During Abbasid Period From 750 A.D. to 1258 A.D.* (Guwahati, Assam: Gauhati University (India), 2010), 1-25; ayrıca bk. 51-87, 91-154; Mustafa Çağrı, "Edep", *TDVİA* (İstanbul, 1994); Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, 125-135; Elias Muhanna (ed.), *The Ultimate Ambition in the Arts of Erudition: A Compendium of Knowledge From The Classical Islamic World* (New York: Penguin Books, 2016), xviii, xix. İbn Haldûn'un edeb ilmine dair açıklamaları için ayrıca bk. Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1408/1988), 1/763-764.

Vâhidî *edeb* lafzını *el-Basîf*'te on kere zikretmektedir. Bunlardan üçü “güzel ahlak”⁶⁰¹ ve “âdâb ve erkân”⁶⁰² anlamında olup yukarıda alıntılanan metindeki *edeb* kullanımından farklıdır. Öncelikle Vâhidî'nin tefsir için gerekli gördüğü *edeb* dilbilgisini dâhil etmediği anlaşılmaktadır. Zira o, yukarıdaki alıntıda *nahiv* ve *edebi* tefsirin iki umdesi olarak konumlandırmış, birkaç sayfa sonrasında da bu ikisini aynı bağlamda ayrı iki unsur olarak zikretmiştir. İkinci olarak Vâhidî mev'ize, hikmetli sözler ve ahlakî davranışa dair nasihatleri de tefsir için gerekli gördüğü *edeb* dâhil etmiyor olmalıdır. Zira o, ilk defa sistematik şekilde hocası Sa'lebî'nin tefsir literatürüne kazandırdığı⁶⁰³ bu tür malzemenin önemli bir kısmını tefsirine almamıştır. Şu durumda Vâhidî'nin yukarıdaki pasajda *edeb* terimiyle başta şiir (*divan*) ve sözlük (*lügat*) bilgisi olmak üzere -nahiv dışarıda kalacak şekilde- Arap dili ve edebiyatına dair bilgi-birikimi kastettiğini söylemek mümkündür.

Böylece Vâhidî Kur'ân, sünnet ve müfessirlerin sözlerine ulaşmanın yolunu *nahiv* (dilbilgisi) ve *edeb* (divan ve lügat bilgisi) irca ederek bu konuda dilsel ve edebî yetkinliği şart koşmaktadır. *el-Basîf*'in mukaddimesi Arap dilinin bu iki alanına yönelik vurgularla doludur. Vâhidî *edeb* yönelik, “Arapların dili üzere indirilmiş ve onların iletişimde kullandıkları lafızlarla nazmedilmiş Arapça Kur'ân'ın ilmi” şeklinde tasvirî bir tanım getirerek *edeb* ile tefsir arasında organik bir bağ kurmuştur.⁶⁰⁴ Ona göre *edeb* zayı olduğunda Kur'ân tefsirinde başvuru kaynağı da zayı olacaktır.⁶⁰⁵ Vâhidî'nin aktardığına göre, Hz. Ömer Câhiliye şiirine başvurulması gerektiğini zira onda Kur'ân'ın tefsirinin bulunduğu belirtmiş, İbn Abbâs Kur'ân'da tefsiri bilinmeyen hususlarda Arap şiirine başvurulması yönünde tavsiyede bulunmuş, İmam Şafî zındıkların Arap diline cahil kalmalarından ötürü dinden çıktıklarını belirtmiş, Asmaî nahvin öğrenilmesi gerektiğini zira İsrailoğullarının Allah Teâlâ'nın Hz. İsa'ya hitaben وَلَدُّنْكَ (seni doğurdum) ifadesindeki وَلَدُّنْكَ أَنْتَ وَلِيِّيَ وَأَنَا وَلَدُّنْكَ (seni doğurttum) lafzını وَلَدُّنْكَ (seni doğurdum)

⁶⁰¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/392.

⁶⁰² Vâhidî, *el-Basîf*, 6/562; 18/284.

⁶⁰³ Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 167-178.

⁶⁰⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/396.

⁶⁰⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/396.

şeklinde okumalarından ötürü küfre düştüklerini ifade etmiş ve Mâlik b. Enes Arap dilinin lehçelerini bilmeyip tefsire kalkışan kişiyi elaleme rezil edeceği söylemiştir.⁶⁰⁶

Vâhidî ilk kaleme aldığı *el-Basîf*'in mukaddimesinde Kur'ân, sünnet ve müfessirlerin sözlerini anlamamanın yolunu dil ve edeb bilgisi olarak vaz ederken, en son kaleme aldığı *el-Vasîf*'in mukaddimesinde nakil ve rivayete ayrı bir vurguda bulunmaktadır. O, *el-Vasîf*'in mukaddimesinde Kur'ân'ın şer'î ilimlerin ana kaynağı olmasından hareketle tefsir ilminin diğer ilimlerden üstün olduğu sonucuna ulaşır ve şöyle devam devam eder: “Bu ilmin kendindeki şeref ve yüceliğinden ötürü, vahyin nüzûlüne şahitlik edenlerden *rivayet* ve *nakil* yoluyla tahsil ve duyum olmaksızın içinde akıl, tedebbür, re'y ve tefekkür bulunan bir söz söylemek caiz değildir.”⁶⁰⁷

Vâhidî ardından Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn bu konuda sıkı davrandığını, hatta böyle yapanın isabet etse bile hata etmiş sayılacağına hükmettiklerini belirtmiş ve “*Kim ki Kur'ân hakkında kendi re'yiyle bir söz söyler de isabet ederse hata etmiştir.*” hadisiyle “*Her kim Kur'ân hakkında kendi re'yiyle bir söz söylerse ateşteki yerine hazırlansın.*” hadisini icâzetine sahip olduğu bir isnadla nakletmiştir.⁶⁰⁸

Vâhidî yukarıdaki metinde *nakil* ve *rivayet* terimlerini Hz. Peygamber, sahabe ve tabiînden müteşekkil otorite isimlerden gelen bağlayıcı muhtevaya sahip aktarımları ifade edecek şekilde aynı anlamda kullanıyor olmalıdır. Nakle yönelik bu vurgu, Vâhidî'nin *el-Vasîf*'te naklin tefsirdeki işlevi konusunda *el-Basîf*'tekinden farklı bir tefsir anlayışına yöneldiği anlamına gelmemektedir. Nitekim “Dönüşüm ya da Süreklilik” başlığında ifade edildiği üzere, *el-Basîf* ve *el-Vasîf* arasındaki farklılaşmalar dil, üslup ve hacimdeki çeşitlilik gibi ârızî durumlarla ilgili olup yapısal bir dönüşümü temsil etmemektedir. Ayrıca Vâhidî *el-Basîf* ve *el-Vasîf*'te birçok âyeti nakil olmaksızın tefsir etmiştir. Şu durumda Vâhidî'nin tefsirde naklin işlevine dair açıklamaları daha çok esbâb-ı nüzûl, kıraat ve semiyyât bahisleri gibi naklin belirleyici olduğu konularda aklın kayıtsız bir şekilde devreye sokulmasına yönelik bir tenbih olarak anlaşılmalıdır. Nitekim, “Vâhidî'nin Tefsirciliğinde Rivayet” başlığında gösterileceği üzere, Vâhidî

⁶⁰⁶ Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/401-411.

⁶⁰⁷ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/47.

⁶⁰⁸ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/47-49.

muhteva itibarıyla naklin merkezî rol oynadığı bu konularda rivayeti esas almış ve görüş beyanında bulunmaktan geri durmuş, böyle olmadığı durumlarda bağlama, dilbilgisine, şiire ve aklî çıkarımlara da başvurarak otorite isimlerden gelen rivayetleri tenkit etmiş veya bunlar arasında tercihlerde bulunmuştur. Kaldı ki Vâhidî yukarıda alıntılanan metnin hemen öncesinde, Allah'ın kelâmının en şerefli bilgi kaynağı olmasından hareketle onun tefsiri, nüzûl sebepleri, *mânâları* ve *te'vîline* dair ilmin de ilimlerin en şerefli olduğu takrir ederek⁶⁰⁹ tefsirde nakil dışındaki yorumlara kapı aralamaktadır. Keza birkaç sayfa sonrasındaki, “Kitâb ve Sünnet ile *bu ikisine dayananlar* dışındaki her türlü ilmin batıl olduğu”⁶¹⁰ yönündeki ifade, Vâhidî'nin sınırları Kitâb ve Sünnet ile çizilmiş daire içerisinde kaldığı müddetçe tefsir ameliyesindeki yorumların bir sorun teşkil etmeyeceğine kani olduğunu göstermektedir. Vâhidî'nin aktardığı ve Kur'ân'ı re'y ile tefsiri men eden merfû hadisler de burada anlatılanlar doğrultusunda anlaşılmalıdır. Taberî ve Râgıb el-İsfahânî'nin de belirttiği üzere⁶¹¹ bu minvaldeki hadisler naklin bağlayıcı olduğu konulara yöneliktir. Bu konularda nakle başvurmaksızın kendi re'yiyle yorumda bulunan kişi isabet etse bile bu fiilinde hata etmiştir ve Allah adına zan ile konuşması sebebiyle cezaya muhatap olacaktır.

Sonuç olarak Vâhidî, *el-Basîf*'te Kur'ân, sünnet ve müfessirlerin açıklamalarını sahih olarak anlamayı dil ve edeb bilgisine bağlarken *el-Vasîf*'te nakle özel bir vurguda bulunarak dilin imkân ve sınırlarına işaret etmekte ve dilsel delâletin anlamı kesinleştiremediği ya da bir başka ifadeyle haberin belirleyici olduğu yerlerde naklin devreye girmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

Hiz. Peygamber ve tefsirde otorite isimlerden gelen nakiller bağlayıcı konuların yanında böyle olmayanları da ihtiva etmektedir.⁶¹² Ayrıca Ebû Ubeyde, Ferrâ, Taberî, Zeccâc gibi tefsirde otorite isimlerden sonra yaşayan müfessirlerden yapılan aktarımlar da bir tür nakil olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada, Vâhidî'nin *dil* ve en geniş

⁶⁰⁹ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/47.

⁶¹⁰ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/49.

⁶¹¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/71-74; Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû'r-Râgıb* (*Mukaddime, Fâtîha, Bakara*), 37-40.

⁶¹² Örnek için bk. Mesut Kaya, “Tefsirin Erken Döneminde Tevil: Mücâhid b. Cebr'in Aklî Yorumları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 1-35.

anlamıyla *nakil* arasındaki hiyerarşik ilişkiyi nasıl kurduğu ve bu ikisini tefsir ameliyesinde nasıl konumlandığı sorusu gündeme gelmektedir. Bu sorunun cevabı aynı zamanda Vâhidî'nin kendisine kadarki tefsir birikimiyle yüzleşme keyfiyetini de ortaya koyacaktır.

Her şeyden önce Vâhidî, dilsel ve edebî yetkinliği tefsir için gerek şart olarak konumlandırmıştır. Nitekim yukarıda işaret edildiği üzere o, *nahiv* ve *edebi* Kur'ân'ın, sünnetin ve önceki müfessirlerin sözlerinin tefsirine ulaşmanın yolu olarak vaz etmiştir. Vâhidî'ye göre, tefsir için gerekli dilsel araçlar edinilmeden amaca ulaşmak imkânsızdır:

Arap diline ve bu dilin zengin sözcük dağarcığı ve binbir çeşit ifade kalıplarına cahil kalan, Kur'ân ilminin tamamına cahil kalmış demektir.⁶¹³ [...] Nasıl olur da Arap dilinden bigâne kalan kişi, lafızlarının fesâhatiyle mucize kılınan bir kitabın tefsirini ve engin anlamlarını bilebilir!⁶¹⁴

Vâhidî böyle bir şeye cüret eden kişiyi, “cenge silahsız katılan” ve “kanatsız havalanmaya yeltenen” kimseye benzettikten sonra, bir adım daha ileri giderek, bu kişinin tüm çabasını bu uğurda sarf etse bile hakiki tefsire erişemeyeceğini ileri sürmektedir:

Kaldı ki bu kişinin müfessirlerin eserlerine dönük teemmülü ve mütekaddim olsun müteahhir olsun tefsir ehlinin kavillerini takip serüveni uzadıkça uzasa ve nihayetinde onların kitaplarına dercettikleri şeylerin anlamlarına varsa ve kendisiyle Kur'ân'ın anlamlarını ifade ettikleri sözlerini tahsil etse; ancak ve ancak onların söylediklerini derlemiş ve Mücâhid, Mukâtil, Katâde, Süddî ve diğerlerinin kavillerinin anlamlarını bilmiş olur, Allah Teâlâ'nın kelâmının anlamını değil.⁶¹⁵

Bu metinde Vâhidî, “Kur'ân'ın anlamı” ile “Kur'ân'ın tefsirine dair nakillerin anlamı” arasında bir ayrıma gitmekte ve ikincisinin bilgisini ezberci bir mantıkla edinmenin ilkinin vukufiyeti doğurmayacağını savunmaktadır. Bu vurgu oldukça

⁶¹³ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/398.

⁶¹⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/411.

⁶¹⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/411-412.

önemlidir, çünkü dilsel bir gerçeklik olarak nassın kendisi ile nas hakkındaki açıklamalar arasında bir ayrım gözetmektedir. Vâhidî bu düşüncesini daha genelde “taklide dayalı anlama” ile “tahkike dayalı anlama” arasında yaptığı bir diğer ayrım üzerinden desteklemeye devam eder. Ona göre, bir beytin ya da bir deyimın genel anlamını bilmek, o beytin ya da deyimın tahkikî anlamını bilmeyi gerektirmemektedir:

Görmez misin ki Arap dilinde behresi olmayan kişi, sözgelimi İmruülkays’ın

دِيمَةٌ هَطْلَاءُ فِيهَا وَطْفٌ طَبَقُ الْأَرْضِ تَحَرَّى وَتَذَرُ⁶¹⁶

beytini duysa ve beytin anlamını sorsa da kendisine şairin, “bulutları şiddetli bir şekilde boşalan sağanak yağışı tasvir ettiği” söylense, bu kişi beytin anlamını *taklid* yoluyla bilmiş olur. Haddi zatında her bir sözcüğün *tefsirine* ve [bu bağlamda] hangi anlama karşılık kullanıldığına vâkıf olmadığı sürece İmruülkays’ın sözünün [tahkîkî] anlamını bilmiş olmaz.

[...] Arapların sözlerinin tamamı bu minval üzeredir. Örneğin, “أَبَى الْحَقِينُ” deyimini, zahiri kendisini yalanlamasına rağmen mazeret üreten kişi için kullanılır. Bu anlamı bilmek, senin bu lafızları [tahkîkî anlamda] bilmeni gerektirmez.⁶¹⁷

Vâhidî’nin bu açıklamalarını, çağdaşı Abdülkâhir el-Cürcânî’nin *garaz-suret* arasında gözettiği ayrımla ilişkilendirmek mümkündür. Cürcânî bir sözün genel anlam içeriğini *garaz*, sözdizimsel bütünde açığa çıkan yapısal anlamınıysa *suret* olarak adlandırmakta ve sözün edebî değerinin *surette* aranması gerektiğini savunmaktadır.⁶¹⁸ Vâhidî de bir beyit veya deyimın genel anlam içeriğini anlamının, sözdizimsel suretinde açığa çıkan özel anlam içeriğini anlamayı gerektirmediğini düşünmektedir. Ona göre hakiki anlama, Cürcânî’nin kavramları ödünç alınacak olursa, *garaza* değil *surete* yönelmelidir.

Vâhidî Arap dili üzerinden yaptığı bu ayrımı nihayetinde tefsir literatürüne de tatbik etmektedir:

⁶¹⁶ Usul usul mütemadiyen yağın bir sağanak / Damlaları toprağı örtmüş, yağıyor da yağıyor...

⁶¹⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/412-414.

⁶¹⁸ Bk. Mehmet Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik, 2017), 224-231.

Sahabe ve tabiînin tefsir ettiği Kur’ân âyetleri için de aynı durum geçerlidir. Onlar âyetleri *genel anlamlarını* (معناها المقصود) zikretmek suretiyle tefsir etmişlerdir. Örneğin, [...] ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾

[Âl-i İmrân 3/175] âyeti hakkında Süddî, “Şeytan kendi dostlarını sizin gözünüzde büyütür.” demiştir. Şimdi bir düşün! Nahiv erbabının zikrettiklerinin bilgisi için çaba sarf etmedikçe bu [*genel*] *anlamı* âyetin lafızlarıyla nasıl örtüştürebilirsin!⁶¹⁹

Yukarıdaki pasajda geçen âyetin zahiren literal karşılığı “Şüphesiz şeytan kendi dostlarını korkutur.” minvalindedir. Ancak âyetin anlamının şeytanın kendi dostlarını korkutması yönünde olmadığı açıktır. Bunu fark eden Süddî âyetin genel anlamını vermiş fakat bunun nasıl gerçekleştiğini açıklığa kavuşturmamıştır. Vâhidî’nin de belirttiği gibi Süddî’nin verdiği anlama ulaşmak için iyi bir nahiv bilgisi edinmiş olmak gerekir ki âyetin sözdizimsel *sureti* ile Süddî’nin âyetin *garazını* ifade eden yorumu arasındaki ilişki açığa çıkarılabilsin. Nitekim Vâhidî de *el-Basîf*’te ilgili âyetin tefsirinde üç farklı görüşe yer vermiş ve her birini âyetin alternatif dizimleriyle ilişkilendirerek ayrıntılı olarak temellendirmiştir:

(a) Nahivcilere göre âyetin açılımı بِأَوْلِيَاءِهِ الْمُؤْمِنِينَ يُخَوِّفُ şeklinde. Ancak birinci mefûl olan الْمُؤْمِنِينَ hazfedilince, ikinci mefûl olan بِأَوْلِيَاءِهِ lafzının başındaki cer harfî hazfedilerek bunun yerine ikame edilmiş ve mansûb olmuştur. Aynı durum ﴿لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾

âyetinde de söz konusu olup açılımı يَوْمَ التَّلَاقِ şeklinde.

(b) Bir grup müfessire göre âyetin açılımı أَوْلِيَاءَهُ ifadesinin başında cer harfî bulunmaksızın بِأَوْلِيَاءِهِ الْمُؤْمِنِينَ يُخَوِّفُ şeklindedir. خَوْفُهُ الْقِتَالِ ifadesinde olduğu gibi cer harfî olmaksızın iki mefûl alabilen خَوَّفَ fiilinin birinci mefûlü hazfedilmiş, ikinci mefûl aslı üzere kalmıştır.

(c) Bir başka grup müfessire göreyse âyette gramatik olarak herhangi bir hazif söz konusu olmayıp “şeytanın dostları”yla (أَوْلِيَاءَهُ) kastedilen münafıklardır. Bu durumda, şeytanın ancak müminler arasındaki münafık dostlarını müşriklerle savaştan korkutabileceği, gerçek müminler içinse böyle bir şeyin söz konusu olamayacağı vurgulanmaktadır.

⁶¹⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/414-415.

Bu görüşleri destekleyen farklı karinelere de yer veren Vâhidî her bir veçhe binaen âyetteki zamir ve lafızların kazandıkları anlamlara da işaret ederek âyetin genel anlam içeriğinin hangi sözdizimsel suretlerle gerçekleştiğini açıklığa kavuşturmuştur.⁶²⁰

Vâhidî'nin *el-Basîf*'in mukaddimesinde bu bağlamda verdiği bir diğer örneğe yönelik uygulaması da dikkat çekicidir:

“*Kim tevbe eder salih amel işlerse Allah’a tevbe etmiştir.*”⁶²¹ mealindeki âyetle de benzer durum söz konusudur; [müfessirler âyeti *genel anlamını* zikretmek suretiyle tefsir etmişlerdir]. Düşün! Müfessirlerin söylediklerinden âyetin lafızlarının anlamını ve nazımının doğruluğunu çıkarsayabilir misin? “Kim ki kalkarsa kalkmıştır.” (مَنْ قَامَ فَإِنَّهُ يَفُومُ) veya “Kim ki binerse binmiştir.” (مَنْ رَكِبَ فَإِنَّهُ يَرْكَبُ) demek ne kadar isabetlidir.⁶²²

Burada detay vermeyen Vâhidî, *el-Basîf*'te ilgili âyetin tefsirinde âyetin genel anlam içeriğine dair müfessirlerin yorumlarıyla bunların sözdizimsel suretleri arasındaki irtibatları açığa çıkarmaktadır. Vâhidî; İbn Abbâs, Kelbî ve Mukâtil'in âyetle ilgili olarak şirkten dönüp salih amel işleyen kişinin Allah katında bir karşılık bulacağına dair ifadelerini naklettikten sonra müfessirlerin bu yorumlarını ikna edici ve yeterli bulmaz ve *erbâbü'l-me'ânî* şeklinde atıfta bulunduğu dilci-müfessir kimlikleriyle öne çıkan isimlerin âyetin anlamına dönük temellendirmelerini aktarmaya başlar. Vâhidî'nin *Şâhibü'n-Nazm* şeklinde atıfta bulunduğu Ebû Ali el-Cürcânî'ye göre, Arapçada “Kim tevbe ederse Allah’a tevbe etmiştir.” gibi bir ifadenin geçerli olması ancak iki *tevbedeki* “dönüş” anlamının farklı cihetlere hamledilmesiyle mümkündür. Cürcânî'ye göre birinci tevbe “şirk ve masiyetten dönüş”ü, ikincisiyse “mükafat için Allah’a yöneliş”i ifade etmektedir.⁶²³ Benzer probleme işaret eden İbnü'l-Enbârî çözümü âyetin sözdizimsel suretinde arar. Ona göre aynı cümlede bu tür bir tekrar ilave bir anlam ifade etmektedir. Âyetin dizimi bu şekilde getirilerek, hakiki anlamda tevbe etmek isteyen kişinin tevbe ettiği şeyden sadece ve sadece Allah’a yönelmesinin ve buna dünyalık bir kaygı karıştırmamasının gerekliliği vurgulanmıştır. Benzer durum, “Ticaret yapmak

⁶²⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 6/185-188.

⁶²¹ ﴿وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا﴾ (Furkân, 25/71)

⁶²² Vâhidî, *el-Basîf*, 1/415.

⁶²³ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/599-600.

isteyen, [başka bir işe değil] kumaş işine girmelidir.” anlamı verilmek istendiğinde, “Ticaret yapan, kumaşla ticaret yapmıştır.” denmesinde söz konusudur.⁶²⁴ İbnü’l-Enbârî bu yorumuyla, ihbârî formda gelen âyeti inşâî bir anlam ifade edecek şekilde okumuştur. Vâhidî’nin Ebû Ali el-Fârisî’den aktardığı yorum da buna paraleldir. Ona göre, âyetin derin yapısı (mânâsı) yüzey yapısından (lafzından) farklı bir anlamı ifade etmekte olup bu tür kullanımlar Arap dilinde oldukça yaygındır. Örneğin, avlanan iki kişiden biri diğerine “Av ayağına geldi.” dediğinde “Avla onu!” veya birisi “İşte hilal!” dediğinde “Hilale bak!” demek istemektedir. Yüzey yapısı ihbârî formda gelen bu âyette de derin yapı esasında inşâî olup tevbe etmek isteyen kişinin Allah’a rücû etmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır.⁶²⁵

Ebû Ali el-Cürcânî’nin yorumunu daha isabetli bulan Vâhidî,⁶²⁶ ardından dil bilgisinin tefsirdeki hayati rolüne bir kere daha dikkat çeker:

Bu örnekleri zikrettim ki müfessirlerin eserleri üzerine düşünüp onların sözlerinin anlamlarına varan kimsenin, *lûgat [sözlükbilim]* ve *nahvin asıllarına vâkıf olmadığı sürece* Allah’ın kelâmının manalarına vâkıf olamayacağını bilesin.⁶²⁷

Vâhidî bu açıklamalardan sonra, âyetlerin tefsirine dair nakil malzemesiyle âyetlerin sözdizimsel suretleri arasındaki ilişkileri açığa çıkarmayı vadetmektedir: “Her âyetin tefsirine -bir nass bulduğum müddetçe- İbn Abbâs’ın, ardından sahabe ve tabîinden bu ilimde otorite olanların kavilleriyle başlayacak ve *onların kavilleriyle âyetin lafzını buluşturacağım.*”⁶²⁸

Tüm bunlar, Vâhidî’nin “taklide dayalı tefsir” ile “tahkike dayalı tefsir” arasında önemli bir ayrımı gündeme getirdiğini göstermektedir. Vâhidî’nin en genel anlamıyla nakil malzemesini dilsel bir zemine oturtmaya dönük nazarî düzeydeki vurguları onun *el-Basî’*teki tefsir pratiğinde de karşılık bulmuştur. Bunlara tezin bundan sonraki başlıklarında yer yer işaret edileceğinden burada bazı örneklerle yetinilecektir.

⁶²⁴ Vâhidî, *el-Basî’*, 16/600.

⁶²⁵ Vâhidî, *el-Basî’*, 16/600-601.

⁶²⁶ Vâhidî, *el-Basî’*, 16/601.

⁶²⁷ Vâhidî, *el-Basî’*, 1/416.

⁶²⁸ Vâhidî, *el-Basî’*, 1/427.

Vâhidî âyetleri açıklamaya çoğu zaman sözlük anlamı, morfolojik yapı ve cümle anlamına dair tahlillerle başlamış, ardından tefsir aşamasına geçerek otorite isimler ve sonraki dönem müfessirlerin açıklamalarına yer vermiştir.⁶²⁹ O, bu yöntemi kimi zaman dilsel araştırma ile tefsir düzlemindeki araştırma arasında bir ayrım gözetmeksizin uygulamış, kimi zamansa ikincisini “tefsire gelince” (*fe’emme’t-tefsîr*) diyerek ilkinden ayıştırmıştır.⁶³⁰ Örneğin, Bakara/135’in tefsirinde *hanîf* lafzının gramatik işlevine değindikten sonra dilcilerden “bir dinden başkasına dönen, meyleden, dosdoğru, teslim olan” şeklindeki farklı anlamlarını dilsel dayanaklarıyla vermiş, ardından “tefsire gelince” diyerek İbn Abbâs, Mücâhid, Hasan-ı Basrî ve Atıyye el-Avfî gibi müfessirlerin “diğer tüm dinlerden İslâm’a dönen, Hakk’a ittiba eden, Hz. İbrahim’in şeriatına tutunan, yalnızca Allah’a kulluk eden” şeklindeki açıklamalarını aktarmış ve “meyletmek, dönmek, dosdoğru olmak” gibi anlamlara raci olmasından ötürü bu isimlerin sözlerinin lügatçilerin söylediklerinin dışında kalmadığını belirtmiştir.⁶³¹ Vâhidî başka yerlerde de müfessirlerin açıklamalarına yer vermeden önce âyette açıklanmaya muhtaç kısımları dilsel analize tabi tutmuş, ardından müfessirlerin görüşlerinin bu dilsel zeminle uyumlu olduğunu göstermiştir.⁶³²

Vâhidî’nin nakil malzemesiyle âyetlerin sözdizimsel suretlerini ilişkilendirmeye dönük gayretinin izdüşümlerinden biri de “Tefsir, Te’vîl, Mânâ” başlığında işaret edilen *tefsir-mânâ* ayrımında izlenmektedir. Vâhidî bazı yerlerde âyetlerin birincil anlamlarını *tefsir* ile bu anlamlar üzerine inşa edilen ikincil anlamlarıysa *mânâ* ile karşılamıştır. Bu bağlamlarda *tefsir* yukarıdaki paragrafta işaret edilen dilsel araştırmaya, *mânâ* ise tefsir düzlemindeki araştırmaya yakın anlamda kullanılmıştır. Vâhidî *tefsir-mânâ* ayrımına gittiği bu yerlerde, âyetle ilgili otorite isimler ve diğer müfessirlerden aktardığı *mânâ*ların âyetin *tefsiri*yle hangi cihetten ilişkili olduğunu göstermiştir. Örneğin o, Enfâl Sûresi 13. âyetteki ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ ifadesini “Allah’a ve peygamberine

⁶²⁹ Vâhidî’nin âyetleri açıklamaya çoğu zaman dilsel tahlille başlaması ile âyetlerin tefsirine otorite isimlerin kavilleriyle başlayacağına dair vaadi (*et-Tefsîrû l-basîf*, 1/427) arasında bir çelişki söz konusu değildir. Zira Vâhidî, dilsel araştırmayı tefsir öncesi bir aşama olarak konumlandırmaktadır. Fakat onun *tefsir-mânâ* ayrımına gittiği bağlamlar ayrı değerlendirilmelidir. Vâhidî bu bağlamlarda âyetlere dönük dilsel araştırmayı daha çok *tefsir*, tefsir düzlemindeki araştırmayı ise *mânâ* ile karşılamaktadır.

⁶³⁰ Örn. Vâhidî, *el-Basîf*, 3/308-311, 369-374, 398-405; 4/193-199, 447-451.

⁶³¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 3/352-355.

⁶³² Örn., Vâhidî, *el-Basîf*, 4/415-416; 6/546-547; 14/323-326; 21/213-215; 22/101-104; 24/97-101.

düşmanlık edenler” olarak açıklayan İbn Abbâs’ın yorumunun *tefsir* değil *mânâ* olduğunu ifade etmiştir. Vâhidî’ye göre, شَاقَّ fiili sözlükte “ayrışmak” anlamında olup savaşan kişi aynı zamanda düşmanından ayrışıp ona muhalif olduğu için İbn Abbâs bu yorumda bulunmuştur.⁶³³ *Tefsir-mânâ* ayırımına gidilen bu bağlamlar Vâhidî’nin kıyasa dayalı çıkarsamacı yorumların hangi dilsel dayanaktan hareketle yapıldığını açığa çıkarması açısından dikkat çekicidir.

Vâhidî kimi zaman da naklin âyetin sözdizimsel suretiyle yeterince ilişkilendirilmediğine kanaat getirince önceki müfessirlerde gördüğü bu açığı kapatma gayretine girmektedir. Örneğin o, Nisâ Sûresi 83. âyetin tefsirinde müfessirler ve ehlü’l-me‘ânînin bu âyetin anlamı konusunda ihtilaf ettiklerini ve neredeyse hiçbirinin açıklamalarının başı ile sonunun birbirini tutmadığını belirttikten sonra âyetin lafzına en uygun açıklamayı getirmeyi vadetmiştir. Vâhidî âyetle ilgili farklı nüzü’l sebeplerini aktardıktan sonra فَأَمَّا سَوْقُ الْأَلْفَاظِ عَلَى هَذَا التَّفْسِيرِ diyerek âyetin sözdizimsel suretinin bu rivayetlerin her biriyle nasıl ilişkilendirileceğini açıklamıştır. Bu minvalde o, âyetteki ﴿جَاءَهُمْ﴾ ve ﴿رَدُّهُ﴾ ifadelerinde rivayetlere göre değişkenlik gösteren bitişik zamirlerin mercii, âyetle sözü geçen *haber*in ne olduğu, *ülü’l-emr* ile kimin kastedildiği, ﴿يَسْتَبْطِئُونَهُ﴾ lafzının hangi köküyle ilişkili anlamının kastedildiği, ﴿لَا تَتَّبِعْتُمْ﴾ ifadesindeki istisnanın nasıl gerçekleştiği hususlarına uzun uzadıya değinmiştir.⁶³⁴

Vâhidî görüş bildiren nakil malzemesini dilsel olarak gerekçelendiremediğinde tenkitten geri durmamaktadır. Örneğin o, Fâtihâ Sûresi 2. âyetteki *rabb* lafzını tefsir ederken, hocası Sa‘lebî’nin kelâmcıların Allah’ın ezeli rabb olduğu yönündeki icmasına dayanarak tercih ettiği “bâki ve dâim” yorumuna,⁶³⁵ أَمَامِ fiilinin anlamının lügatçiler nezdinde bilinmediğini ileri sürerek itiraz etmiş, رَبِّ lafzının أَمَامِ anlamındaki رَبٍّ’den türetilmesi durumunda kelâmcıların görüşünün isabetli olacağını belirtmiştir.⁶³⁶ Benzer

⁶³³ Vâhidî, *el-Basîf*, 10/57-58.

⁶³⁴ Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 6/632-644.

⁶³⁵ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/387.

⁶³⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/488.

şekilde Vâhidî, Kehf Sûresi 52. âyetteki *mevbiķ* lafzının anlamına dair Hasan-ı Basrî'den “düşmanlık” ve Ebû Ubeyde'den “sözleşme zamanı veya yeri” şeklinde iki açıklama aktarmış ve lügavî dayanakları olmadığını ileri sürerek bunları tenkit etmiştir.⁶³⁷ Vâhidî, Ebû Ubeyde'nin görüşünün lügavî bir dayanağı olduğu varsayılsa bile bu âyetin bağlamıyla ilişkilendirilemeyeceğini belirterek bu görüşün hem lügavî hem de bağlamsal anlam açısından fasit olduğunu savunmuş (هذا القول فاسدٌ لفظاً ومعنى) ve onun hatasının muhtemel sebebini kullandığı kaynaktaki ibareyi yanlış okumasına bağlamıştır.⁶³⁸

Öte yandan Vâhidî için dilsel geçerlilik tefsir için gerek şart olmakla birlikte her zaman yeter şart değildir. Buna binaen Vâhidî bazı noktalarda dilsel açıklamalara mesafeli yaklaşmaktadır. Bunların başında sebab-i nüzûl, semiyât ve kıraatler gibi naklin bağlayıcı olduğu konular gelmektedir. “Vâhidî'nin Tefsirciliğinde Rivayet” başlığında geleceği üzere Vâhidî bu bağlamlarda nakli esas almaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, Vâhidî Mutaaffî'n Sûresi 7. âyette geçen *siccîn* lafzının “yedinci arzın dibi”, “Cehennem'de bir kuyu” ya da “yedinci arzın altında bir taş”a gönderimde bulunduğu dair ilk ikisi Hz. Peygamber'den olmak üzere tefsirde otorite isimlerden nakilde bulunup bunların müfessirlerin görüşü olduğunu belirtmiştir. Ardından o, bazı dilcilerden bu lafzın sözlükte “hapis” anlamında olduğuna dair aktarımda bulunmuş ve şöyle devam etmiştir:

Lügat ehlinden Kur'ân'ın anlamları hakkında konuşan kimseler bu [“hapis” anlam[ın]a ilavede bulunmamışlardır. Bu, [tefsir için] ne yeterlidir ne de ikna edicidir. Çünkü “hapis” anlamı müfessirlerin zikrettikleriyle herhangi bir cihetten ilişkili değildir.⁶³⁹

⁶³⁷ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 14/54-55.

⁶³⁸ Vâhidî'ye göre, Ebû Ubeyde Ahfeş'in “*mevbiķ*, *mev'id* gibidir.” ifadesini bu ikisinin aynı anlamda olduğu şeklinde anlamış olmalıdır fakat Ahfeş burada “gibidir” derken *ve-be-ķa / ye-bi-ķu*'nun anlam değil suret açısından *ve- 'a-de / ye- 'i-du* gibi olduğunu vurgulamaktadır. Vâhidî, *el-Basîṭ*, 14/54-55; krş. Ma'mer b. el-Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Ķur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1381), 1/406; Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş, *Me'âni'l-Ķur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Kırâ'a (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1411), 2/431.

⁶³⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 23/318.

Vâhidî burada dilcilerin *siccîn* lafzıyla ilgili zikrettikleri kök anlam ile nakil kanalıyla gelen tefsirler arasında bir uyuşma olmadığını düşünmektedir.⁶⁴⁰ Ona göre eğer bu bağlamdaki *siccîn* lafzı “hapis” kökünden olsaydı, bu kökün mübalağalı formu olduğu için “çokça hapseden” anlamı verilmesi gerekirdi.⁶⁴¹ Vâhidî bu gerekçeden ötürü Kur’ân’daki *siccîn*in Arapça asıllı olmayıp rivayetlerde aktarılan şeylere gönderimde bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. O, hemen akabinde *siccîn*in Arapça asıllı olamayacağına dair bağlam karinesini de işletmiştir. Buna göre bir sonraki âyetteki ﴿وَمَا﴾ beyanı, Hz. Peygamber ve kavminin *siccîn*in anlamını bilmediklerine delâlet etmektedir.⁶⁴² Vâhidî bu örnekte, âyetin tefsiriyle ilgili rivayetlerle lügatçilerin açıklaması arasında bir irtibat mülâhaza edemeyince rivayetlerden vazgeçmek yerine *siccîn* sözcüğünün yabancı kökenli olduğunu savunmuştur. Vâhidî’nin bu tercihinde, *siccîn*in geçtiği âyetin naklin belirleyici olduğu gayba dair bir konuyla ilgili olması etkili olmuştur.

Vâhidî’nin dilsel açıklamalara mesafeli durduğu bir diğer konu kıraatlerdir. O, her ne kadar verili olarak aldığı mütevâtir kıraatleri dilsel açıdan müdellel hale getirmeye dönük (*ta’lîl*, *tevcîh*) yoğun bir çaba harcarsa da kıraatler konusunda onun için dilsel geçerlilik her zaman yeterli değil olmayıp aslolan nakildir (*semâ*). Nitekim o, Âl-i İmrân Sûresi 120. âyetin tefsirinde, kıraatin dilsel kullanımdaki geçerlilik zemininden değil, ilahi bildirim (*tevkiîf*) ve otorite isimlerden nakil (*semâ*) yoluyla alındığını belirtmektedir.⁶⁴³ Yine o, Enfâl Sûresi 32. âyetin tefsirinde, mansûb olarak geçen *el-hakk* lafzının merfû olarak okunması her ne kadar nahivciler nezdinde herhangi bir

⁶⁴⁰ Bununla birlikte, rivayetlerle dilcilerin açıklaması arasında bir irtibat kurmak mümkündür. Sözgelimi, *siccîn*in Cehennem’de bir kuyu ya da en alt yedinci arz olduğu düşünüldüğünde, bu kuyu ya da arzın kendilerine konulan şeyleri kapatıp hapsedtikleri, kötülerin kitabının da tahriften korunmak için buraya konulmuş olabileceği düşünülebilir.

⁶⁴¹ Vâhidî, *el-Basît*, 23/318.

⁶⁴² Vâhidî, *el-Basît*, 23/319-320.

⁶⁴³ Vâhidî, *el-Basît*, 5/558; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Îrân*, thk. Ahmed Yusuf Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Dârü’l-misriyye, t.y.), 1/232; Ebû İshak ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Îrân ve i’râbuhû* (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1408), 1/465. Vâhidî’nin kıraatte dolaylı olarak da olsa semâi esas aldı bir başka yer için bk. *el-Basît*, 12/460.

sorun teşkil etmese de kıraatin bir *sünnet* olduğunu ve kârilere herhangi birinin bu lafzı merfû okumadığını belirterek Zeccâc'ın yorumuna itiraz etmektedir.⁶⁴⁴

Vâhidî dilsel olarak geçerli bir yorumu itikâdî inancıyla uyuşmadığında da reddedebilmektedir. Örneğin o, İhlâs Sûresi'nin tefsirinde Mücâhid, Said b. Cübeyr, Dahhâk, Meysere, Şa'bî, İkrime ve Atıyye gibi tefsirde otorite isimlerden aktarılan ve *şamed* lafzının “batnı olmayan”, “yemeyen içmeyen” ya da “kendisinden herhangi bir şey çıkmayan” anlamında olduğuna dair görüşleri, bunlar her ne kadar dilsel bir dayanağa sahip olsa da Allah Teâlâ hakkında tecsîmî çağrıştırdığı ve bağlamsal olarak uygun düşmediği gerekçesiyle tenkit etmiştir.⁶⁴⁵

Her halükârda, Vâhidî'nin dilsel geçerliliği merkezî konuma çekip mevcut nakil malzemesini bu zeminde değerlendirmesi tefsir için nesnel bir zemin arayışının sonucudur. Bu noktada Vâhidî'nin, bu nesnel zeminde ortaya çıkardığı anlamlar üzerine yeni anlam katmanları inşa etmekle ne oranda ilgilendiği sorusu irdelenmelidir.

Âyetlerin birincil anlamları üzerine kelâmî, fikhî, işârî, ahlakî, hikemî çıkarımlar inşa etmek tefsirde anlam üretiminin önemli bir veçhesini oluşturmaktadır. Vâhidî'nin çağdaşı birçok müfessir bu noktada özel çaba sarf etmişlerdir. Mâverdî *en-Nüket ve'l-uyûn*'unda birçok âyetin tefsirinde “Şu anlam da muhtemeldir.” diyerek literatüre özgün anlamlar katma gayretinde olmuştur. Keza Cüşemî *Tehzîb*'inde âyetleri sebeb-i nüzûl, kıraat, lügat, nahiv gibi açılardan tefsir ettikten sonra açtığı *aḥkâm* başlıklarında ilgili âyetten çıkarılabilecek fikhî, kelâmî, ictimai ve ahlakî tespitler ile hikmetler ve öğütlere yer vermektedir. Vâhidî'nin hocası Sa'lebî *el-Keşf ve'l-beyân*'ında âyetlerin literal tefsirine işârî, ahlakî ve mev'izî birçok yorum veçhi ilave etmiştir. Bunlara ilaveten, âyetlerin birincil anlamları üzerine anlam katmanları inşa etmenin başka bir yolu da söz konusudur. Elmalılı'nın belirttiği üzere *te'vîl*in lafızları mânâyı irca etmenin yanında mânâyı vakıaya tatbik etmek şeklinde bir başka yönü de bulunmaktadır.⁶⁴⁶ Kur'ân'ın nüzûl sonrası dönemde açığa çıkan yeni şartlarla nasıl ilişkilendirileceği problematiği için ideal çözümlerden birisi de bu ikinci tür *te'vîl*

⁶⁴⁴ Vâhidî, *el-Basît*, 10/120-121; krş. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/409.

⁶⁴⁵ Vâhidî, *el-Basît*, 24/438-444.

⁶⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/46.

üzerinden âyetlerin hariçteki tezahürlerinin ve içinde bulunan vakıayla irtibatlarının araştırılmasıdır.

Vâhidî Kur'ân'ı anlamı tüketilebilir kapalı bir metin olarak değil, anlamları sınırsız ilâhî bir söz olarak tasavvur etmektedir. O, *el-Basîf*'in mukaddimesini sonlandırırken bu inancını şu ifadesiyle dile getirir: “Zayıf çabalarımız ve aciz uğraşlarımız nasıl olur da nihayeti olmayanın nihayetine erişebilir!”⁶⁴⁷ Bu ifadenin ardından Vâhidî'nin Sehl et-Tüsterî'den (ö. 283/896) yaptığı iktibas onun bu düşüncesinin arka planını açıklığa kavuşturur niteliktedir:

Eğer kula Kur'ân'daki her bir harf için bin farklı anlayış (*feh*m) verilse yine de Allah'ın Kur'ân'da herhangi bir âyete koyduğu [anlamlar]ın sınırına ulaşamaz. Çünkü Kur'ân Allah'ın kelâmıdır ve *kelâm* O'nun sıfatıdır. Allah için bir son söz konusu olamayacağı gibi O'nun kelâmının anlaşılmasının da bir sınırı olamaz. Ne var ki her kişi Allah'ın kalbine açtığı kadarıyla anlar.⁶⁴⁸

Bu alıntıda dikkat çeken husus, Vâhidî'nin kendi tefsir anlayışı ile Eş'arî Kur'ân tasavvuru arasında kelâmî bir perspektiften hareketle ilişki kurmasıdır. O, Kur'ân'ın Allah Teâlâ'nın kelâmı olması ve O'nun sıfatı olan *kelâm*ın tıpkı zâtı gibi ezeli olmasından hareketle Kur'ân'ın anlamlarının da sınırsız olduğu yargısına varmıştır. Vâhidî'nin Tüsterî'den yaptığı bu alıntının hemen akabindeki şu ifadesi bu yargısını gerekçelendirmektedir: “Zira Allah'ın *kelâmı* yaratılmamıştır ve O'nun *kelâmı*nın fehminin sınırlarına sonradan yaratılmış akıllar (*fühûm*) erişemez.”⁶⁴⁹

Vâhidî'nin yukarıdaki ifadeleri, tefsirde yeni anlam katmanları inşa ederek yorum vecihlerini artırmak için uygun bir zemin sağlar görünmektedir. Fakat onun tefsir pratiği bu yönde şekillenmemiştir. Tezin bundan sonraki başlıklarında görüleceği üzere Vâhidî her ne kadar âyetlerin tefsiriyle ilgili zengin denebilecek bir vecih yelpazesi sunsa da bunlar genellikle kendisinden önceki literatürde dağınık halde bulunan vecihlerin tahkik edilerek gözden geçirilmiş bir hasılasından ibarettir. Nitekim Vâhidî de *el-Basîf*'in mukaddimesinde tefsir anlayışını ortaya koyduktan sonra tam da

⁶⁴⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/428.

⁶⁴⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/428.

⁶⁴⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/428.

yukarıdaki pasajın hemen öncesinde şu ifadeyi kullanmaktadır: “Lafzın muhtemel olmadığı ve ibarenin desteklemediği fasit görüşler ve dayanaksız tefsirlere gelince, bunları dikkate alarak zikretmekle vakit kaybetmeyeceğim.”⁶⁵⁰

Vâhidî’nin burada terk ettiğini belirttiği tefsir malzemesinin başında, işârî yorumlar gelmektedir. Vâhidî her ne kadar yukarıdaki pasajda ironik bir şekilde işârî tefsirin öncü ismi Tüsterî’den Kur’ân’ın anlamlarının sınırsızlığına dair alıntıda bulunsa da “Tasavvufî Düzlem” başlığında gösterileceği üzere, âyetin sözdizimsel suretiyle dilsel olarak ilişkilendiremediği durumlarda yoğun şekilde beslendiği *el-Kesf ve'l-beyân*’daki işârî yorumları bilinçli olarak elemiştir. Şu durumda onun Tüsterî’den yaptığı alıntı, ilahi kelâmın anlamlarının metafizik düzlemdeki sınırsızlığını vurgulayarak beşerî düzlemde Kur’ân’ı anlama çabalarının sınırlılığına işaret etmek için olmalıdır.

Vâhidî’nin yeni anlam katmanlarına sıcak bakmayan tefsir anlayışının bir diğer yansıması, “Kelâmî Düzlem” ve bilhassa “Fıkî Düzlem” başlıklarında gösterileceği üzere, kelâmî ve fıkî meselelere âyetlerin sözdizimsel suretlerinin delâletleri izin verdiği ölçüde ve özet şekilde değinmesinde, aksi durumda bunlara girmemeye özen göstermesinde izlenmektedir. Örneğin o, haram ve helal kılınan kara ve deniz ürünlerinden bahsedilen Mâide Sûresi 96. âyetle ilişkili ahkâma genel hatlarıyla yer verdikten sonra, bu konuyla ilintili birçok alt meselenin bulunduğunu ve fakihlerin bunları fıkî kitaplarında ele aldıklarını, burada ise vadedildiği üzere Kur’ân’ın lafzının delâletleriyle sınırlı bir çerçevede açıklamalarda bulunacağını belirtmiştir.⁶⁵¹

Âyetlerin nesnel anlamları üzerine anlam katmanları inşa etmenin ikinci yolu olan âyetlerin mefhumlarının vakıya tatbik edilerek yaşanan dünyayla ilişkilendirilmesine gelince, bu, esasında klasik dönem müfessirlerinin ilgi odağında olmayıp çağdaş dönem tefsirinde kendini gösteren bir olgudur.⁶⁵² Vâhidî de klasik dönemdeki duruma uygun olarak, “Vâhidî’de Nassın Te’vîli” başlığında gösterileceği

⁶⁵⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/427.

⁶⁵¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/533. Bir başka örnek için bk. 21/337.

⁶⁵² Bu minvalde ictimai tefsir, ilmî tefsir, konulu tefsir gibi akımların temsilcileriyle Elmalılı ve Bediüzzaman gibi isimlerin çalışmaları zikredilebilir.

üzere, çağının kelâm, fıkıh ve tasavvufla ilgili ilmî ve toplumsal gelişmeleriyle âyetleri sistematik olarak ilişkilendirmeye yönelmemiştir.

Vâhidî'nin tefsirde yeni anlam katmanları inşa etme çabasına girişmemesi onun tefsir tasavvuruyla açıklanmalıdır. Vâhidî'nin tefsirciliği öncelikli olarak âyetlerin birincil anlamlarının açığa çıkarılması ve mevcut nakil malzemesinin âyetlerin sözdizimsel suretleriyle ilişkilendirilmesine yönelmektedir. O, *el-Basîf*'in mukaddimesinde tefsir tarihini bir tasnife tabi tuttuktan sonra şöyle der:

Lafzı *tefsire* sevk edip başka *mânâ* kalıplarına doldurabilen çok az kişi görürsün. Bununla birlikte, öncekiler yayda ok koymamışlar, sonrakilere bir şey bırakmamışlardır. Ne var ki sonra gelen, ince işçiliği ve keskin zekasıyla [öncekilerdeki] incileri devşirir, en iyilerini toplar ve onları genç kızın göğsündeki gerdanlık gibi bakanları hayran bırakacak şekilde dizer. Böylece o, bu dünyada övenlerin övgüsünü, ahirette ise Âlemlerin Rabbi'nin sevabını kazanır.⁶⁵³

Vâhidî'nin ifadelerine göre tefsirde eldeki malzeme büyük oranda aynıdır. Fakat sonrakilerin yeniden tefsir faaliyetine girişmesinin motivasyonu, farklı ihtiyaçlara cevaben bu birikimi yeni bir forma sokarak temellük etmekte yatmaktadır. Bu ise mevcut tefsir birikiminin önce tahkikî bir yaklaşımla tahsil edilmesi ve ardından uygun anlamlara hamledilmesiyle mümkündür. Vâhidî'nin “lafzı *tefsire* sevk edip başka *mânâ* kalıplarına doldurmak”la kastettiği de bu olmalıdır. Bu anlayış, tefsirin öncelikli olarak geçmiş birikime yönelmesi ve bu birikimin sınırları dâhilinde anlam üretimlerine gidilmesini öngörmektedir. Durum bu olunca, yeni anlam katmanları oluşturulmasına ancak sınırlı bir alanda izin verilmiştir. Vâhidî de *el-Basîf*'in hem mukaddimesinde hem ferâğ kaydında, yeni anlam katmanları üreterek mevcuda ve geleceğe projeksiyon sunmaktan ziyade eldeki birikimin tahkikine yöneleceğini ima eden ifadeler kullanmaktadır:

Ve inanıyorum ki zamanımıza yakışacak şekilde *bu ilmin [tefsirin] asıllarının sağlamlaştırılması* yolunda sayılı günlerim imkân verdiği müddetçe hiçbir gayretten kaçınmadım.⁶⁵⁴ [...] *Bu ilmin kurucu unsurlarını sağlamlaştırma* uğrunda çocukluğumun ilk çağlarından

⁶⁵³ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/416-417.

⁶⁵⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/417.

gençliğimin bitişine kadar uzun zaman yoruldum ki bu ilmi öz hale getirmeye (*telhîs*), gözden geçirmeye (*tehẓîb*) ve güçlendirmeye (*terhîs*) muktedir olayım.⁶⁵⁵

Tefsirde geleneğin tahkikini hedefleyen Vâhidî böylece âyetlerin dilsel zeminde ortaya konan nesnel anlamları üzerine yeni anlam katmanları inşa etmeye özel bir önem atfetmemiş görünmektedir. Onun *tefsir* ve *te'vîl* arasında kategorik bir ayrım gözetmemesi de bununla alakalı olmalıdır. Bu konuda o, tefsirde özgün anlam üretimleriyle farklı oranlarda ilgilenen Mâtürîdî,⁶⁵⁶ Sa'lebî⁶⁵⁷ ve Râgıb el-İsfahânî⁶⁵⁸ gibi isimlerden ayrılmaktadır. Her ne kadar Vâhidî'nin daha önce işaret edilen *tefsir-mânâ* ayrımı yeni anlam katmanları için kavramsal bir zemin sunsa da o, bu ayrım üzerine sistematik bir anlam üretim faaliyeti inşa etmemiştir.

Neticede Vâhidî tefsir anlayışını temelde dilsel zemine oturtmaktadır. Vâhidî'ye göre dilsel geçerlilik tefsir için gerek şarttır. Ancak dil, anlamın tespitinde çoğu zaman tek başına yeterli olmayıp Hz. Peygamber, otorite isimler ve diğer müfessirlerden gelen nakil de devreye sokulmalıdır. Fakat dilsel biçimde aktarılan nakil malzemesinin anlaşılması da dil bilgisine bağlıdır. Şu durumda Vâhidî nezdinde tefsir dilsel analizle başlasa da ne sadece dile ne de sadece nakle indirgenebilecek bir ameliyedir. Onun anlayışına göre, dilsel olarak gerekçelendirilmemiş tefsir dayanaksız, tefsir düzeyine çıkarılmamış dilsel tahlil yetersizdir. Tefsir faaliyeti dil ve naklin sürekli birbirini beslediği çok boyutlu bir düzlemde gerçekleşmektedir. Vâhidî dilsel geçerliliği merkezî konuma çekip otorite isimler ve diğer müfessirlerden gelen nakil malzemesini bu zeminde değerlendirirken bir yandan tefsir geleneğini tahkik etme diğer yandan tefsir için nesnel bir zemin oluşturma gayretindedir. Bu nesnel zemin üzerine yeni anlam katmanları inşa etmeye gelince, Vâhidî bu konuya özel bir ilgi göstermemiş, daha çok mevcut tefsir birikiminin tahkik edilmesine yönelmiştir.

⁶⁵⁵ Vâhidî, *el-Basîr*, 24/475-476.

⁶⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/3-4; 3/269-273.

⁶⁵⁷ Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/245-250.

⁶⁵⁸ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râgıb (Mukaddime, Fâtiha, Bakara)*, 10-13.

Vâhidî, “tefsirde tahkik tavrı”⁶⁵⁹ denebilecek bu yaklaşımı sebebiyle tefsir literatüründe özgün bir yerde durmaktadır. Şöyle ki erken dönemde garîb lafızların açıklanması, işkâllerin giderilmesi gibi saiklerle başlayan tefsir faaliyetleri aynı zamanda Arap diline dair malzemenin derlenmesi ve tasnifini doğururken, 3. (9.) asırdan itibaren Arap dil bilimleri teşekkülünü tamamlayarak özerkleşmiş ve dil bilimleri Kur’ân tefsirinin vazgeçilmezi haline gelmiştir.⁶⁶⁰ Tefsir ile dil bilimleri arasında diyalektik bir ilişkinin meydana geldiği bu süreçte hem Kur’ân’ın kendisi hem de tefsirine dair nakil malzemesiyle sonraki dönemler arasında bir mesafe oluşmuştur. Böyle bir dönemde yaşayan Vâhidî, dil bilimleri ile tefsir arasındaki ilişkiyi nazarî ve tatbikî düzeyde kurup tefsir birikimini tahkik ederek mevcut mesafeyi gidermeyi amaçlamıştır.

Bölümün bundan sonraki başlıklarında, Vâhidî’nin ideal bir tefsir için vaz ettiği parametreleri tefsir pratiğine ne ölçüde ve hangi surette yansıttığı sorgulanarak onun ilk beş asır tefsir literatüründe nerede durduğu açığa çıkarılacaktır. Bu minvalde Vâhidî’nin tefsirciliği geleneksel tefsirin üç sacayağı olan rivayet, dil ve te’vîl sistemleri açısından ayrı ayrı incelenecektir.

2. Vâhidî’nin Tefsirciliğinde Rivayet

“Nakil” ve “rivayet” terimleri tefsir geleneğinde sıkça kullanılmakla birlikte anlam ve kapsamaları henüz tam olarak netleştirilebilmiş değildir. Bu başlıkta “rivayet” terimiyle, “Hz. Peygamber, sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn’in ilk neslinden müteşekkil otorite

⁶⁵⁹ Burada “tahkik tavrı” ile kastedilen, bir yorumun daha çok hangi dilsel dayanaklardan hareketle açığa çıktığının araştırılmasıdır. Tahkik usulünün daha geniş bir alanda ve farklı içerimlere sahip kullanımı için bk. Ömer Türker, Osman Demir (ed.), *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 187-189, 244-252.

⁶⁶⁰ Bk. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 130-131; Claude Gilliot, “The Use of Lexicography in the Great Qur’anic Commentary of al-Wâhidî (d. 468/1076)”, *The Meaning of the Word: Lexicology and Qur’anic Exegesis* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 120-122, 142-143; Ayşe Uzun, *Hicrî İlk Dört Asırda Tefsir-Sözlük İlişkisi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 32-47, 297; İsmail Durmuş, “Sözlük”, *TDVİA* (İstanbul, 2009), 37/398-399; İsmail Durmuş, “Nahiv” (İstanbul, 2006), 32/32/301-302; Havva Özata, “Hz. Peygamber’den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 454-461.

isimlerden isnadlı bir şekilde gelen her türlü aktarım” kastedilecek, “nakil” tek tek “rivayet”lerin aktarım formunun ortak adı olarak değerlendirilerek bu iki terim aynı anlamda kullanılacaktır. Şu durumda tefsir eserlerindeki herhangi bir aktarımı rivayet kabul etmek için iki unsur aranacaktır: (a) Otorite isimlerden ve (b) isnadlı bir şekilde gelmiş olması. Bu kriterler doğrultusunda, otorite isimler dışındaki kişilerden yapılan isnadlı aktarımlar rivayet olarak değerlendirilmeyecektir.⁶⁶¹

Vâhidî öncesi dönemde büyük çoğunluğu rivayet formundaki erken dönem tefsir malzemesi, ilki 3. (9.) asırda Taberî, ikincisi 5. (11.) asırda Sa‘lebî tarafından iki defa tedvin edilmiştir.⁶⁶² Bu iki isim kendilerine kadarki tefsir birikimini birbirlerinden bağımsız olarak ansiklopedik boyutta derleyerek ilk beş asır tefsir literatürünün besleyici iki kaynağı olmuştur. Hem Taberî hem Sa‘lebî’nin tefsirlerine erişen Vâhidî ise 5. (11.) asırda tefsirin bu iki kanalının kesiştiği bir noktada durmaktadır. Vâhidî, hocası Sa‘lebî’yi tüm tefsir faaliyetlerinde temel başvuru kaynağı olarak kullanırken, Taberî’yi de kendisinden önceki tefsir literatürünü dikkate alarak okumaktadır. Bu başlıkta, önce Vâhidî’nin tefsir eserlerindeki rivayet malzemesi ve bunlara dönük sıhhat araştırması Taberî ve Sa‘lebî’yle mukayeseli olarak genel hatlarıyla ortaya konacak, ardından onun rivayetleri tefsir ameliyesinde nasıl konumlandığı irdelenecektir.

2.1. Rivayetlerin Kapsamı ve Tasnifi

Tefsir literatüründe söz konusu olan rivayet malzemesi kaynak, sıhhat ve muhteva cihetinden farklı tasniflere tabi tutularak değerlendirilebilir. Rivayetler kaynak cihetinden Hz. Peygamber’e (*merfû*), sahabeye (*mevkûf*) ve tabiîn veya tebe-i tâbiîne (*maktû*) nispet edilebileceği gibi sıhhat cihetinden sahih, hasen, zayıf ya da mevzû olabilirler. Muhtevaları cihetinden ise isrâiliyât, siyer, sebep-i nüzûl, nâsih-mensûh ve kıraatler gibi bilgisi nakle bağlı konularla ilgili veya yorum içerikli olabilirler.

⁶⁶¹ Sözelimi Vâhidî’nin bazı hocalarından isnadlı olarak aldığı Ferrâ ve Zeccâc’a ait yorumlar rivayet kapsamında değerlendirilmeyecektir. Örn. Vâhidî, *el-Basîf*, 2/295; 6/312, 367; 24/132 ve 2/296; 6/20; 13/171.

⁶⁶² Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 8-9. Ayrıca bk. a.g.e. 67-76.

Vâhidî'nin kullandığı rivayetler isrâiliyât, siyer, sebab-i nüzûl, nâsih-mensûh ve kıraat gibi bilgisi nakle bağlı konular ile otorite isimlerin kendi açıklama veya yorumlarını da içine alacak şekilde geniş bir alana yayılmaktadır. Taberî ve Sa'lebî'de olduğu gibi Vâhidî'nin tefsir eserlerinde de rivayetlerin kaynaklarına göre dağılımı çoktan aza doğru sırasıyla tabîîn ve tebe-i tabîînden gelen maktû rivayetler, sahabeden gelen mevkûf rivayetler ve Hz. Peygamber'den gelen merfû rivayetler şeklindedir. Bu durum tefsir literatüründeki rivayetlerin genel dağılımıyla da benzeşmektedir.⁶⁶³

Taberî, Sa'lebî ve Vâhidî rivayet malzemesi açısından genel hatlarıyla mukayese edildiğinde, Taberî'nin nicelik itibarıyla daha fazla rivayet naklettiği görülürken, Sa'lebî ve Vâhidî'nin daha az rivayet nakletmekle birlikte daha geniş bir yorum çeşitliliği sunduğu izlenmektedir. Bir fikir vermesi açısından Fîl, Mâûn, Kevser, Tebbet, İhlâs, Felak ve Nâs sûreleri incelendiğinde, Taberî toplamda 407 rivayet aktarırken, onu 217 rivayetle Sa'lebî ve 197 (167+30)⁶⁶⁴ rivayetle Vâhidî takip etmektedir. Rivayet sayısındaki bu dağılım muhteva çeşitliliğiyle doğru orantılı değildir. Nitekim Sa'lebî ve Vâhidî naklettikleri rivayetlerle Taberî'ye nispetle daha fazla vecih aktarmaktadır. Örneğin Tîn, Mâûn, Kevser ve İhlâs sûrelerindeki 5 tartışmalı meselede,⁶⁶⁵ Taberî toplamda 198 rivayetle 22 vecih (%11.1) aktarırken, Sa'lebî 92 rivayetle 35 vecih (%38), Vâhidî ise 54 rivayetle 24 vecih (%44.4) aktarmıştır. Bu tablo, Vâhidî ve Sa'lebî'nin daha az rivayetle daha fazla vecih çeşitliliği sunduğunu göstermektedir. Rivayet malzemesinin yanında, Sa'lebî ve Vâhidî'nin *kîle*, *yukâlu*, *ruviye*, *yurvâ* gibi ifadelerle yaptıkları müphem atıflar ve otorite isimler dışındakilere referansla zikrettikleri yeni vecihler de hesaba katıldığında bu iki ismin sunduğu yorum çeşitliliği Taberî'ye nispetle daha da artmaktadır. Öte yandan, Vâhidî'nin aktardığı rivayetlerde muhteva itibarıyla Taberî ve Sa'lebî'ninkilere ilave unsurlar ise göz ardı edilebilecek kadar azdır.

⁶⁶³ Bir araştırmaya göre, tefsir literatüründeki rivayetlerin %31'i tebe-i tâbiînden, %47'si tâbiînden, %18'i sahabeden ve %4'ü Hz. Peygamber'den gelmektedir. Bk. Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr (ed.), *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Merkezü'd-dirâsât ve'l-ma'lûmâtü'l-Kur'âniyye; Dâru İbn Hazm, 1439), 421-422.

⁶⁶⁴ Vâhidî'nin naklettiği 197 rivayetin 167'si *el-Basîf*'te yer alırken, 30'u *el-Basîf*'te bulunmamakla birlikte *el-Vasîf* ve *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*'da yer alan rivayetlerden oluşmaktadır.

⁶⁶⁵ Bunlar; Tîn Sûresi'nde *tîn* ve *zeytûn*, Mâûn Sûresi'nde *sâhûn* ve *mâ'ûn*, Kevser Sûresi'nde *kevser* ve İhlâs Sûresi'nde *şamed* lafızlarıyla neyin kastedildiğine dair tartışmalardır.

Vâhidî'nin rivayet konusundaki temel kaynağı Sa'lebî iken o, yer yer Taberî'den de beslenmiştir. Bununla birlikte Vâhidî'nin rivayet noktasında klasik dönem tefsirinin bu iki kurucu ismiyle sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, Taberî ve Sa'lebî'nin nakletmediği birtakım rivayetler aktarmaktadır. Örneğin Fîl, Mâûn, Kevser, Tebbet, İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerinin tefsirinde Vâhidî'nin *el-Basîf*'te naklettiği toplam 167 rivayetten 53'ü (%31.7) Taberî ve Sa'lebî'nin tefsirlerinde yer almamaktadır.⁶⁶⁶

Bu noktada Vâhidî'nin, Taberî ve Sa'lebî'nin zikretmediği bu 53 rivayeti nereden aldığı sorusu gündeme gelmektedir. Vâhidî ilgili rivayetlerin kaynağına dair bir açıklamada bulunmamıştır. Aşağıda geleceği üzere onun sadece isnad zincirinin başındaki bir ya da iki ismi zikredip kalanını düşürmesi sebebiyle isnadlar üzerinden kaynak araştırması yapmak da mümkün değildir. Fakat ilk beş asırda rivayet malzemesi barındıran önemli tefsirler tarandığında,⁶⁶⁷ Vâhidî'nin yukarıdaki sûrelerde naklettiği ve Taberî ve Sa'lebî'de bulunmayan 53 rivayetin 7'sinin Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27),⁶⁶⁸ İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî (ö. 318/930 [?])⁶⁶⁹ ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983)⁶⁷⁰ gibi müfessirlerin tefsirlerinde küçük farklarla yer aldığı görülmektedir. Fakat Vâhidî'nin doğrudan bu eserlere erişiminin söz konusu olup olmadığı kesin değildir. Vâhidî tefsire dair dört eserinde İbnü'l-Münzir ve Semerkandî'ye doğrudan bir referansta bulunmamıştır. Yukarıdaki isimler arasında Vâhidî'nin doğrudan atıfta bulunduğu tek müfessir Abdürrezzâk'tır. Onun *el-Basîf*'te

⁶⁶⁶ Bu 53 rivayetin 25'i İbn Abbâs'a, 8'i Kelbî'ye, 4'ü Katâde'ye, kalanları ise Süfyân-ı Sevrî (2), Saîd b. Cübeyr (1), Ubeyd b. Umeyr (2), İkrime (2), Tâvus/Târik b. Abdullâh el-Muhâribî (1), Atâ (1), İbn Sîrîn (1), Hasan-ı Basrî (1), Muhammed b. İshâk (1), Atıyye el-Avfî (1), Muhammed b. Ka'b (1), Ebû Sâlih Bâzâm (1) ve İbn Sâbi't'e (1) aittir.

⁶⁶⁷ Bunlar; Mukâtil, Yahya b. Sellâm, Abdürrezzâk es-San'ânî, Taberî, İbn Ebî Hâtim, İbnü'l-Münzir, Mâtürîdî, Semerkandî, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Mâverdi'nin tefsirleridir. Ayrıca tamamı ya da bir kısmı günümüze ulaşmayan tefsirler için de Süyûtî'nin *ed-Dürri'l-menşûr*'una da bakılmıştır.

⁶⁶⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/383 (Kelbî); 24/324 (Katâde); 24/471-472 (Katâde); krş. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîrü Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd M. Abduh (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419/1998), 3/467; 3/460; 3/478.

⁶⁶⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/471-472 (Katâde); krş. Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü hecr li'l-bühûs, 1424/2003), 15/809.

⁶⁷⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/327 (Atâ-İbn Abbâs); 24/442 (Katâde); 24/362 (İkrime); krş. Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1413/1993), 3/515; 3/634; 3/518. Vâhidî'nin *el-Vasîf*'te isnadlı şekilde aktardığı İkrime rivayetini Semerkandî'den almadığı kesindir. Bk. Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/559.

Abdürrezzâk'tan yaptığı 4 alıntı Abdürrezzâk'ın tefsirinde yer almaktadır.⁶⁷¹ Öte yandan, Vâhidî'nin ilk beş asırda tefsir rivayetleri açısından önemli bir kaynak olan İbn Ebî Hâtîm'in tefsirinden beslenip beslenmediği sorusu da akla gelmektedir. Vâhidî İbn Ebî Hâtîm'e *el-Basîf*'te herhangi bir atıfta bulunmazken, *el-Vasîf*'te hocası Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed et-Temîmî'den (ö. 430/1038) tahsil ettiği 16 rivayetin isnad zincirinde İbn Ebî Hâtîm yer almaktadır.⁶⁷² Fakat bu rivayetlerden 7 tanesi İbn Ebî Hâtîm'in tefsirinin mevcut baskılarında hiç geçmezken, geri kalan 8 tanesinin ya metinleri ya da isnadları farklıdır.⁶⁷³ Şu durumda bu veriler, Vâhidî'nin İbn Ebî Hâtîm'in tefsirine doğrudan ulaştığına dair bir kanıt oluşturmak için yeterli değildir.

Vâhidî'nin yukarıdaki sûrelerde naklettiği ve Taberî ve Sa'lebî'de bulunmayan 53 rivayetin 46'sı ise ilk beş asırda rivayet malzemesi barındıran önemli tefsirlerde herhangi bir şekilde yer almamaktadır. Bu 46 rivayetin 32'si İbn Abbâs (25)⁶⁷⁴ ve Kelbî (8) rivayetleridir. Geriye kalan 14'ü ise Süfyân-ı Sevrî (2), Ubeyd b. Umeyr (2), İbn Sîrîn (1), Saîd b. Cübeyr (1), İkrime (1), Katâde (1), Atâ (1), Muhammed b. İshâk (1), Atıyye el-Avfî (1), Muhammed b. Ka'b (1), Ebû Sâlih Bâzâm (1) ve İbn Sâbit'e (1) aittir. Bunlar arasından bilhassa İbn Abbâs ve Kelbî rivayetlerine *el-Basîf* ve *el-Vasîf*'in geri kalanında da sistematik olarak başvurulmaktadır. Vâhidî'nin başta bu iki isim olmak üzere kaynağı tespit edilemeyen rivayetleri, bu isimlere nispet edilen rivayetlerin derlendiği müstakil mecmualardan almış olması muhtemeldir. Nitekim bu dönemde otorite isimlerden gelen tefsir rivayetlerinin derlendiği eserler ilmî çevrelerde dolaşımdadır.⁶⁷⁵

⁶⁷¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 13/507; 14/90; 20/62; 22/297; krş. *Tefsîrû Abdürrezzâk*, 2/320; 3/340; 3/178; 3/352. Vâhidî'nin 1 yerde hocası Ebû'l-Hüseyn Abdülgâfir b. Muhammed el-Fesevî (ö. 448/1056-1057) üzerinden Abdürrezzâk'a yaptığı atıf ise (*el-Basîf*, 1/469-470) Abdürrezzâk'ın tefsirinde yer almamaktadır.

⁶⁷² Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/125; 1/280-281; 1/386; 1/397; 1/443; 2/96; 2/223; 2/551; 2/634; 3/31; 3/78; 3/191; 3/421; 3/422; 4/386.

⁶⁷³ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/280-281; 1/386; 2/96; 2/223; 2/551; 2/634 (birinci rivayet); 3/31; 3/421; krş. Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm: Müsneden 'an Resûlillâh ve's-şahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1/310-311; 2/537-538; 3/1036; 4/1200; 6/1958; 7/2199; 7/2247; 9/3066.

⁶⁷⁴ Bunların 5'i doğrudan İbn Abbâs'a nisbet edilirken, 18'i Atâ, 1'i de Ebû Sâlih tariklerine aittir.

⁶⁷⁵ Bu konuda Vâhidî'nin hocası Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ın mukaddimesinde zikrettiği kaynaklara bakmak yeterli olacaktır.

Yukarıdaki verilerden hareketle, Vâhidî'nin rivayet malzemesini sadece Taberî ve Sa'lebî'den sağlamadığı, bu iki isim dışında başka kaynaklara da başvurduğu ve bu kaynakların bazıları tahmin edilebilirken, önemli bir kısmının ilk beş asırda rivayet malzemesi barındıran tefsirlerde tespit edilemediği görülmektedir. Kaynakları tespit edilemeyen bu rivayetlerin, müstakil tefsir mecmualarından alınarak ilk defa Vâhidî tarafından tefsir literatüründe dolaşıma sokulmuş olması muhtemeldir.

2.2. Rivayetlere Dair Sıhhat Araştırması

İlk beş asır tefsir literatüründeki rivayet algısı hadis geleneğindeki paralel şekilde gelişmemiştir. Hadisçiler rivayetleri sıhhat kriterlerine göre tasnif edip naklederken, tefsirciler sıhhat açısından sistematik bir araştırmaya tabi tutmaksızın bunların muhtevalarına odaklanmışlardır. Vâhidî bu tavrın en açık şekilde kendini gösterdiği müfessirlerdendir. Rivayetin tefsirdeki hayati rolünün vurgulandığı *el-Vasîf* dâhil⁶⁷⁶ Vâhidî'nin tefsire dair dört eserinde isnad tenkidi hiçbir zaman tefsir ameliyesinin bir parçası olmamıştır. Onun rivayetlerin senetleriyle ilgili nadiren zikrettiği değerlendirmeler de genelde başka isimlerden yaptığı alıntılardan oluşur.⁶⁷⁷

Rivayetlere dönük sıhhat araştırmasının Vâhidî'nin ilgi alanına girmediğini gösteren hususlardan ilki, rivayetlerin *el-Basîf*'teki aktarım şeklinde açığa çıkmaktadır. Vâhidî *el-Basîf*'te otorite isimlerden gelen rivayetleri çoğunlukla, “İbn Abbâs dedi ki” ya da “Kelbî'nin İbn Abbâs'tan aktardığına göre İbn Abbâs dedi ki” ya da “Cüveybir'in Dahhâk'tan, onun da İbn Abbâs'tan aktardığına göre İbn Abbâs dedi ki” gibi sadece baştaki isim veya isimlere nispet etmekte yetinmektedir. Hadis ilminde “mu'allak rivayetler”⁶⁷⁸ denilen bu tür aktarımlar Vâhidî'nin hocası Sa'lebî'de de yaygın olmakla birlikte, Sa'lebî *el-Keşf ve'l-beyân*'ın mukaddimesinde bu rivayetlerin senetlerini topluca verip ana metinde hazfederken,⁶⁷⁹ Vâhidî bunların kendisine hangi kanalla ulaştığına dair bir açıklamada bulunmamıştır. Vâhidî ayrıca Sa'lebî'nin ana metinde

⁶⁷⁶ Bk. Vâhidî, *el-Vasîf*, 47-50.

⁶⁷⁷ Örn. Vâhidî, *el-Basîf*, 2/605; 24/462.

⁶⁷⁸ Bk. Abdullah Aydın, “Muallak”, *TDVİA* (İstanbul, 2005).

⁶⁷⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/18-199.

isnadlı şekilde aktardığı rivayetlerin de isnadlarını düşürerek aktarmaktadır.⁶⁸⁰ *el-Basî*'te sayıları 60-70 civarında olan⁶⁸¹ ve Vâhidî'nin icâzetine sahip olduğu tam isnadlı rivayetlerin toplam rivayet hacmine oranı ise son derece azdır.

Rivayetlere yönelik sıhhat araştırmasının Vâhidî'nin ilgi alanına girmediğinin ikinci göstergesi, onun *el-Basî*'te rivayetleri çoğunlukla birleştirerek, bazen de özetleyerek aktarmasıdır. Örneğin Vâhidî İhlâs Sûresi 2. âyetin tefsirinde *şamed* lafzının anlamına dair tartışmada Mücâhid'den “*Şamed*, içi olmayandır.” şeklinde bir rivayet naklettikten sonra, bunun aynı zamanda Atıyye, Dahhâk, Meysera ve Said b. Cübeyr'in de görüşü olduğunu söylemiş ve bu dört ismin açıklamalarını “*Şamed*, içi olmayan katıdır.” şeklinde birleştirerek aktarmıştır.⁶⁸² Vâhidî'nin rivayetleri birleştirerek yarım sayfada aktardığı bu yorumlar, Taberî tarafından lafızlarında küçük farklar bulunan 20 kadar rivayet eşliğinde üç buçuk sayfada verilmiştir.⁶⁸³ Vâhidî'nin birden çok rivayetin isnadlarını düşürüp muhtevalarını özetleyerek aktarmasına ise Mümtehine Sûresi 1. âyetin tefsiri örnek verilebilir. O, Taberî'nin 7 rivayetle 6 sayfada, Sa'lebî'nin 3 rivayetle 5 sayfada aktardığı sebab-i nüzûle dair olayı, “Tefsir ehli şöyle dedi: Kureyşli müşriklere [gizlice] mesaj göndererek Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi için yola çıkışını haber veren Hâtıb b. Ebi'l-Belte'a hakkında nâzil olmuştur.” şeklinde rivayetlerin isnadlarını düşürüp muhtevalarını bir cümleyle özetleyerek aktarmıştır.⁶⁸⁴

⁶⁸⁰ Örn. Vâhidî, *el-Basî*, 23/315-316; 24/412, 420-421; krş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 29/45-46; 30/469, 463-464.

⁶⁸¹ Bu rakam *Şâmile* programında *aḥḥberanâ*, *aḥḥberanî*, *ḥaddeṣenâ*, *ḥaddeṣenî*, *enbe'enâ*, *enbe'enî* gibi ifadeler ve bunların kısaltmaları (*ṣenâ*, *ebnâ*) üzerinden yapılan taramayla tespit edilmiştir.

⁶⁸² Vâhidî, *el-Basî*, 24/438-439. Bununla birlikte Vâhidî, rivayetlerin metinlerinde yoruma etki edecek bir farklılık olduğunda bunları ayrı ayrı zikretme yoluna gitmiştir. Nitekim o, yukarıdaki açıklamaların ardından Şa'bî'den “[*Şamed*] yemeyen ve içmeyendir.”, İkrime'den “[*Şamed*] kendisinden herhangi bir şey çıkmayandır.” şeklinde iki rivayeti ayrı ayrı nakletmiştir. Vâhidî, *el-Basî*, 24/438-439.

⁶⁸³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/731-734. Benzer şekilde Vâhidî'nin Kevser Sûresi 2. âyetteki namaz kılma ve kurban kesme emrinin tefsiri bağlamında 3 satırda aktardığı 6 isme ait yorumları, Taberî 3 sayfada 15 kadar rivayetle aktarmıştır. Vâhidî, *el-Basî*, 24/377-378; krş. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/692-695. Bir başka örnek olarak, Tebbet Sûresi 4. âyetinde Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemîl'e yönelik *ḥammâletü'l-ḥaṭab* ifadesinin anlamına dair Taberî'nin 2 sayfada naklettiği 13 rivayeti Vâhidî 4 satırda birleştirmiştir. Vâhidî, *el-Basî*, 24/413-414; krş. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/719-721.

⁶⁸⁴ Vâhidî, *el-Basî*, 21/403; krş. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/559-564; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 26/282-290. *el-Basî* özelinde yukarıda anlatılanlar, rivayete ayrı bir vurgu yapılan *el-Vasî* ve *Esbâb* için de geçerlidir. Vâhidî bu iki eserinde de otorite isimlerden gelen rivayetlerin senetlerini çoğu zaman düşürmüş, onları birleştirmiş ya da muhtevalarını özetlemiş, bunlara ilave olarak icâzetine sahip olduğu bazı rivayetleri senetleriyle nakletmiştir.

Vâhidî'nin rivayetlerde sıhhat araştırmasını dikkate almayan tavrını üçüncü olarak onun bazı kanallardan sistematik olarak yaptığı nakillerde izlemek mümkündür. Örneğin, İbn Abbâs'ın en zayıf kanalları Atâ ve Kelbî tariklerine⁶⁸⁵ yoğun şekilde tefsir literatüründe ilk defa Vâhidî tarafından yer verildiği söylenebilir. İbn Abbâs'ın bu iki tarikinden gelen rivayetlere Taberî ve İbn Ebî Hâtim yer vermezken, Sa'lebî nadiren yer vermiş, bu kanaldan gelen birçok rivayet ise ilk beş asırda Vâhidî dışında diğer müfessirler tarafından zikredilmemiştir.⁶⁸⁶

Vâhidî'nin rivayetleri sıhhat araştırmasına tabi tutmaması onun sûre faziletlerine (*fezâil-i süver*) dair aktarımlarında da izlenmektedir. Vâhidî ve hocası Sa'lebî tefsir literatüründe sûre faziletlerine dair rivayetlere sistematik şekilde yer veren ilk isimlerdendir.⁶⁸⁷ *el-Basîf* ve *el-Vecîz*'de sûrelerin faziletlerine değinmeyen Vâhidî bu konuyla ilk defa, kronolojik olarak en son kaleme aldığı tefsir eseri *el-Vasîf*'te yoğun şekilde ilgilenir. Vâhidî'nin sûre faziletleriyle ilgili naklettiği rivayetlerin büyük çoğunluğu hem isnad hem muhteva cihetinden hocasının naklettiklerinden farklılaşmaktadır.⁶⁸⁸ Bu durum Sa'lebî'nin bu konuda Vâhidî'ye birincil derecede kaynaklık etmediğini göstermektedir. Hem Sa'lebî hem Vâhidî'nin naklettiği sûre faziletlerine dair rivayetlerin tamamı merfûdur ve çoğunluğu Übey b. Ka'b'a dayanmaktadır.⁶⁸⁹ Sûre faziletlerine dair bu rivayetlerin çok önemli bir kısmının merfû

⁶⁸⁵ Bk. *el-Basîf*, 1/146-151 (dirâse); Süyûtî, *el-İtqân*, 4/239.

⁶⁸⁶ Örn. Vâhidî, *el-Basîf*, 24/124, 143, 360, 373, 414, 426...

⁶⁸⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 203; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 207.

⁶⁸⁸ Bir fikir vermesi açısından Kur'ân'daki son 22 sûrenin tefsiri incelendiğinde, Vâhidî toplamda 29 rivayet aktarmaktadır. Bu sayı Sa'lebî'de 42'dir. Vâhidî 22 sûrenin sadece birinde (Beyyine) hocası Sa'lebî'den nakilde bulunurken, kalan 21 sûreye ait rivayetlerin tamamını Sa'lebî'den farklı kanallardan elde etmiştir. Zira örneklem olarak alınan sûrelerde Sa'lebî *fezâil-i süver* rivayetlerini çoğunlukla Nişaburlu meşhur kârî Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Habbâzî (ö. 398/1008) ve fakih Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Kâsım el-Mâverdî'den (ö. 422/1030-1031) alırken, Vâhidî çoğunlukla Nişaburlu bir diğer meşhur kârî ve aynı zamanda kendisinin kıraat hocası (*el-Basîf*, 1/421-424) Ebû Osman Said b. Muhammed el-Hîrî'den (ö. 427/1036) almıştır. *Fezâil-i süver* rivayetlerinin metinleri söz konusu olduğunda, 22 sûre özelinde Sa'lebî'nin naklettiği toplamda 42 rivayetten 23'ü muhteva olarak Vâhidî tarafından da nakledilirken, 19'u onda yer almamakta; Vâhidî'nin naklettiği toplamda 29 rivayetten 23'ü Sa'lebî tarafından da nakledilirken, 6'sı onda yer almamaktadır.

⁶⁸⁹ Altundağ da Vâhidî'ye nispet edilen *Feđâ'ilü's-süver* adlı eserdeki 137 rivayetin 105'inin (%76) Übey b. Ka'b'a ait olduğunu tespit etmiştir. Altundağ, *Müfessir el-Vahidi ve "Fadâilu's-Suver" Adlı Kitabı*, 116.

olmalarına rağmen aslının olmadığı bilinmektedir.⁶⁹⁰ Fakat Vâhidî, hocası Sa‘lebî gibi, bu bağlamlarda ne isnad ne de metin tenkidinde bulunmuştur. Vâhidî’nin bu konudaki motivasyonunun insanları Kur’ân okumaya teşvik etmek olduğu söylenebilir.⁶⁹¹ O ve Sa‘lebî’nin bu tür rivayetleri tahsil ettikleri isimlerin büyük oranda kıraatçi kimliğiyle öne çıkan kişiler olması da bu bağlamda anlamlıdır.

Yukarıdaki veriler, Vâhidî’nin tefsirciliğinde rivayetlerin sıhhat derecelerinin araştırma konusu yapılmadığını açıkça göstermektedir. Bu durum, hadis ve tefsir literatüründeki farklı rivayet algısıyla açıklanabilir. Hadis ilminde sahih isnadların tespiti ve aktarımı birincil derecede önemli iken, tefsir literatüründe öncelikli ilgi rivayetlerin aktarımına yönelmiştir.⁶⁹² Vâhidî de kendisine kadar gelen rivayetleri isnad araştırması yapmaksızın naklederken bir tefsirci gibi hareket etmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu konuda Sa‘lebî’yle birlikte Vâhidî’yi de tenkit edecektir.⁶⁹³

2.3. Rivayetlerin Tefsirdeki Konumu ve İşlevi

Tefsir tarihinde rivayetlerin tefsirdeki bilgi değerine yönelik farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Rivayet Vâhidî’nin tefsirciliğinde önemli bir yer edinmekle birlikte anlamın tespitinde her zaman nihai belirleyici değildir. Rivayetleri farklı bağlamlarda farklı şekillerde konumlandıran Vâhidî esbâb-ı nüzûl, isrâiliyât ve kıraatler gibi bilgisi

⁶⁹⁰ Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Tahrîcû'l-eḥâdiṣ ve'l-âṣâri 'l-vâḳi 'a fî tefsîri 'l-Keṣṣâf li'z-Zemaḥşeri*, thk. Abdullâh b. Abdirrahmân (Riyad: Dârü İbn Huzeyme, 1414), 4/343-346; Süyûtî, *el-İtḳân*, 4/120, 134-135.

⁶⁹¹ Benzer bir kaygı Vâhidî’nin hocası Sa‘lebî’nin tefsirciliğinde de izlenmektedir. Bk. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 103-127.

⁶⁹² Bk. Saliha Türçan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü: İbn Kesir (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden-* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 19-27. Fezâilü'l-Kur’ân özelinde hadis ve tefsir literatürünün benzer bir mukayesesi için bk. Saliha Türçan, “Farklı Literatürlerde Fezâilü'l-Kur’ân Rivayetlerinin Kullanımı”, *FÜİFD* XXVI/1 (2021), 201-223. Ayrıca bk. Altundağ, *Müfessir el-Vahidi ve “Fadâilu’s-Suver” Adlı Kitabı*, 118-119. İbn Ebî Hâtim gibi hadisçi kimliğiyle öne çıkan bir müfessir bile tefsirinde daha önce başka eserlerinde cerhettiği, yorumda bulunmadığı ya da meçhul isimlerin rivayetlerine yer vermektedir. Bununla birlikte onunla Vâhidî arasındaki önemli fark rivayetlerin sıhhat derecelerinde açığa çıkmaktadır. Nitekim İbn Ebî Hâtim tefsirinde elliden fazla tekerrür eden isnadlarda yer alan ravilerin çoğunluğu tabakât kitaplarına göre güvenilir bulunurken; [Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2013), 52-53; 147-156], en azından İbn Abbâs’ın zayıf tarikleri dikkate alındığında Vâhidî’de bu oranı yakalamak mümkün görünmemektedir.

⁶⁹³ İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-sünne*, 7/12.

nakle bağı konularda rivayeti esas alıp büyük oranda görüş beyanında bulunmaktan uzak dururken, böyle olmayan konularda rivayeti bağlam, dilbilgisi, şiir, aklî çıkarımlar gibi anlamın tespitinde başvurulmuş karinelere bir karine olarak konumlandırmakta, gerektiğinde bunları tenkit etmekte ya da bunlar arasında tercihte bulunmaktadır.⁶⁹⁴

Bilgisi nakle bağı olmayan konularda Vâhidî'nin rivayetleri nasıl kullandığı hususu tezin bundan sonraki "Vâhidî'de Nassın Dilsel Tahlili" ve kısmen "Vâhidî'de Nassın Te'vîli" başlıklarında izlenebileceği için burada birkaç örnekle yetinilebilir. Vâhidî Alak Sûresi 5. âyetle⁶⁹⁵ ilgili, "Hz. Muhammed'e ahkâm, şariat ve kıssaları öğretti." şeklindeki açıklamayı İbn Abbâs'a nispetle verdikten sonra, bu sûrenin ilk inen sûre olması ve Hz. Peygamber'in o esnada bu konulara dair bilgi sahibi olmamasından hareketle bu görüşün zayıf olduğunu belirtmiştir.⁶⁹⁶ O, İsrâ Sûresi 79. âyetteki⁶⁹⁷ *mağâm-ı maḥmûdu* "Allah'ın Hz. Peygamber'i kendisiyle birlikte Arş'a oturtması" şeklinde açıklayan Mücâhid'in yorumu ile İbn Mesûd'un buna benzer bir yorumunu, *ba'ğın* "oturtmak" anlamında olduğunu iddia etmenin dilsel uzlaşımın zıddına gitmek olacağını ve *mağâmın* *mağ'ad* (oturma yeri) anlamında olmadığını belirterek sert bir şekilde eleştirmiştir.⁶⁹⁸ Benzer şekilde o, Beled Sûresi 11. âyette geçen *aḳabenin* ahiret yurdundaki bir yer/köprü olduğuna dair otorite isimlerden aktarımda bulunduktan sonra, bunun müfessirlerin görüşü olduğunu belirtmiş, ardından *aḳabeyi* bu dünyadaki zorluklara atıfla açıklayan dilcilerin görüşüne yer vermiş ve aklî çıkarım ve bağlam karinesinden hareketle otorite isimlerin görüşlerinin bu bağlamda isabetli olmadığını (غير متوجه ههنا) savunmuştur.⁶⁹⁹ Vâhidî, otorite isimlerden aktarılan yorumlara dönük bu tenkitlerin yanında sıkça bunlar arasında tercihlerde de bulunmuştur.⁷⁰⁰

⁶⁹⁴ Bu durum büyük oranda *el-Basîṭ* ve kısmen *el-Vasîṭ* için geçerliken, doğrudan rivayet malzemesi barındırmayan *el-Vecîz* için söz konusu değildir. Dolayısıyla buradaki araştırmada birincil olarak *el-Basîṭ* dikkate alınacak ve diğer iki esere ihtiyaç görüldüğü takdirde atıfta bulunulacaktır.

⁶⁹⁵ "İnsana bilmediği şeyleri öğretti."

⁶⁹⁶ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/171.

⁶⁹⁷ ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾

⁶⁹⁸ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 13/444-447. Ayrıca bk. Kaya, "Tefsirin Erken Döneminde Tevil: Mücâhid b. Cebr'in Aklî Yorumları", 20-24.

⁶⁹⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/24-27.

⁷⁰⁰ Bazı örnekler için bk. Vâhidî, *el-Basîṭ*, 23/415; 24/24, 54-55, 112, 403.

Bilgisi nakle bağı konulara gelince, Vâhidî buralarda rivayeti esas alarak görüş beyanında bulunmaktan büyük oranda kaçınmaktadır. Bundan sonraki üç alt başlıkta, Vâhidî'nin bilgisi nakle bağı konulara rivayetleri konumlandırma keyfiyeti esbâb-ı nüzûl, isrâiliyat ve kıraatler bağlamında incelenecektir. Bu incelemede ağırlıklı olarak Bürûc ve sonrasındaki sûrelerde bu konuların söz konusu olduğu âyetler örneklem olarak alınacak, gerektiği durumlarda diğer sûrelere gidilecektir. Ayrıca Vâhidî'nin açıklamaları, ilk beş asır tefsirinde rivayet malzemesinin iki önemli derleyicisi Taberî ve Sa'lebî'ninkiyle mukayese edilecektir. Buradaki birincil amaç Vâhidî'nin tefsirciliğinde rivayetin nasıl konumlandırıldığını açığa çıkarmak olup, onun esbâb-ı nüzûl, isrâiliyat ve kıraatlere yaklaşımı genel bir tasvir dışında ayrıntılı araştırma konusu edilmeyecektir.

2.3.1. Esbâb-ı Nüzûl

Tefsirde bilgisi nakle bağı konuların başında âyet veya sûrelerin iniş sebepleri (*esbâb-ı nüzûl*) gelmektedir. Âyetlerin tarihsel bağlamlarının belirlenmesinde hayati rol oynayan esbâb-ı nüzûl rivayetleri sahih oldukları ölçüde anlamın tespitinde belirleyicidir. Ancak aynı sebebin birden çok âyetle ya da bir âyetin birden çok nüzûl sebebiyle ilişkilendirilmesi veya nüzûl sebebinin âyetin hükmünden önce gelmesi ya da âyetin hükmünün nüzûl sebebinden önce gelmesi gibi durumlar esbâb-ı nüzûl konusunda bazı problemler doğurmaktadır. Müfessirler ilkesel olarak esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin bağlayıcılığını benimsemekle birlikte bu gibi işkal durumlarını çözmek için farklı yöntemler takip etmişlerdir.⁷⁰¹ Bu alt başlıkta, Vâhidî'nin esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yaklaşımı ilk beş asır tefsirinde rivayet malzemesinin iki önemli derleyicisi Taberî ve Sa'lebî'yle mukayeseli olarak incelenecektir.

Âyetlerin iniş sebeplerine yönelik araştırma Vâhidî'nin üç tefsirinde de kendine farklı oranlarda yer bulmuştur. Ayrıca Vâhidî *Esbâbü nüzûli 'l-Kur'ân* başlıklı müstakil bir eser kaleme almıştır. O, sebep-i nüzûl rivayetlerini mücmelin tafsili, müphemliğin

⁷⁰¹ Bk. Hanân Tâhir, *Esbâbü 'n-nüzûl beyne 'l-müfessirîn ve 'l-muhaddişîn: Dirâse muḵârine beyne 'l-imâmeyn el-Vâhidî fî kitâbihi Esbâbi 'n-nüzûl ve 'l-Ḥâfız Ibn Ḥacer fî kitâbihi el- 'Ucâb fî beyâni 'l-esbâb* (Câmiatü Ümmü Durmân el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 101-147.

açıklığa kavuşturulması ve işkalın giderilmesi gibi çeşitli bağlamlarda devreye sokmuştur. Vâhidî sebep-i nüzûl rivayetlerini aktarırken çoğu zaman isnadları kısmen ya da tamamen düşürmüş, kimi zaman rivayetleri birleştirmiş veya özetlemiştir. Bunu yaparken o, bazen *fenezelet hâzihi 'l-âye*, *sebebü nüzûli hâzihi 'l-âye* gibi kesinlik ifade eden sigaları, bazen de *nezelet fi kezâ/fülân* gibi zan ifade eden sigaları kullanmış ve görülebildiği kadarıyla bunlar arasında sistematik bir ayrım gözetmemiştir.⁷⁰² Vâhidî sebep-i nüzûle dair nakiller noktasında büyük oranda Sa'lebî'nin tefsirinden beslenmekle birlikte, onunla yetinmemiş başka kaynaklara da başvurmuştur.⁷⁰³

Târik-Nâs arasındaki sûreler Taberî, Sa'lebî ve Vâhidî'nin sebep-i nüzûl rivayetlerine ne oranda yer verdiğine dair genel bir tasavvur edinmek için tarandığında bu üç ismin farklı bağlamlarda yer verdikleri farklı sebep-i nüzûllere dair şöyle bir tablo açığa çıkmaktadır:

	Bağlam	Farklı sebep-i nüzûl sayısı
Taberî	13	19
Sa'lebî	20	36
Vâhidî (el-Basîf)	23	30
Vâhidî (el-Vasîf)	17	20
Vâhidî (el-Vecîz)	13	17
Vâhidî (Esbâbü nüzûli 'l-Ḳur'ân)	16	22

Tabloya göre, Vâhidî ve hocası Sa'lebî, Taberî'ye nispetle daha fazla bağlamda ve muhteva açısından daha çeşitli sebep-i nüzûl rivayetlerine yer vermiştir. Vâhidî'nin kendi eserleri dikkate alındığındaysa bağlam ve sebep-i nüzûl çeşitliliği cihetinden en zengin malzemenin *el-Basîf*'te olduğu görülürken, onu sırasıyla *Esbâbü nüzûli 'l-Ḳur'ân*, *el-Vasîf* ve *el-Vecîz* takip etmiştir. Rivayetlerin ayrıntılandırılması noktasında

⁷⁰² Vâhidî birçok yerde aynı âyet hakkında bazısı kesinlik bazısı zan ifade eden sigalarla birden fazla nüzûl sebebi aktarmakla birlikte, görülebildiği kadarıyla herhangi bir sebep-i nüzûl rivayetini kesinlik ifade eden sigayla geldiği için kesinlik ifade etmeyen sigayla gelen bir başka rivayete tercih etmemiştir. Ayrıca o, tefsire dair eserlerinden birinde kesinlik ifade eden sigayla aktardığı bir nüzûl sebebini, bir başka eserinde zan ifade eden sigayla aktarabilmektedir.

⁷⁰³ Örneğin, Vâhidî *el-Basîf*'te Âdiyât/6, Fecr/15 ve A'lâ/10-11. âyetlerin tefsirinde Taberî ve Sa'lebî'nin zikretmediği bazı sebep-i nüzûl rivayetlerine yer vermiştir. *el-Vasîf* ve *Esbâbü nüzûli 'l-Ḳur'ân* söz konusu olduğundaysa, Vâhidî'nin icâzetine sahip olup bu iki eserde aktardığı birçok sebep-i nüzûl rivayeti onun özgün kaynaklarını temsil etmektedir.

Vâhidî'nin tefsir eserleri arasında her zaman bir örtüşme bulunmamaktadır. *el-Basîf*'te sebep-i nüzûl bilgisi her ne kadar çeşitlilik arz etse de sözgelimi dil ve kıraat bahislerindeki gibi birincil araştırma konusu olmamıştır. Nitekim Vâhidî bu eserinde âyetlerin iniş sebeplerinin ayrıntısına girmeksizin onları genellikle özetle vermiştir. *el-Basîf*'te özetle verilen bu tür rivayetlerin bazıları *el-Vasîf*'te daha ayrıntılı olarak aktarılmıştır.⁷⁰⁴ İkinci olarak Vâhidî *el-Basîf*'te zaman zaman âyetlerin iniş sebeplerine dair hadisenin meşhur olduğunu ya da bilindiğini söyleyerek bunlara dair ayrıntıya girmemiştir.⁷⁰⁵ *el-Basîf*'te bu durumun söz konusu olduğu dört yerden ikisindeki iniş sebebi *el-Vasîf*'te yer almaktadır.⁷⁰⁶ Öte yandan bu durumun tersi de geçerlidir. Zira *el-Basîf*'te yer alan birçok sebep-i nüzûl rivayeti *el-Vasîf*'te geçmemektedir.⁷⁰⁷ Şu durumda, *el-Basîf* ve *el-Vasîf*'teki sebep-i nüzûl rivayetlerinin uzunluk-kısalık durumu ve sayısı noktasında her zaman bir örtüşme olmasa da genel hatlarıyla esbâb-ı nüzûlün bu iki eserde benzer bir vurgu aldığı söylenebilir.

Vâhidî *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*'ın mukaddimesinde, sebep-i nüzûl bilgisi olmaksızın âyetin anlamının tespitinin mümteni olması sebebiyle esbâb-ı nüzûl araştırmasının tefsir ameliyesinde en öncelikli iş olduğunu vurguladıktan sonra, bu konuda vahyin tenziline şahitlik edenlerden aktarılan rivayetler dışında başka bir dayanakla konuşmanın meşru olmadığını belirtmiştir.⁷⁰⁸ Benzer şekilde Vâhidî *el-Vasîf*'te, esbâb-ı nüzûl ve tefsire dair diğer konularda vahyin tenziline şahitlik edenlerden alınan rivayetlerden bağımsız akıl yürütmenin caiz olmadığını ifade etmiştir.⁷⁰⁹

Vâhidî'nin tefsir pratiği de teorideki bu tavrıyla örtüşmektedir. Nitekim o, sebep-i nüzûle dair bir veri bulduğu bağlamlarda akli çıkarımlara gitmemiştir. Bilakis birçok yerde sebep-i nüzûl rivayetlerini başka yorumlara tercih etmiştir. Örneğin o, Nisâ Sûresi 18. âyette tevbesi kabul edilmeyecekler arasında sayılan “günah işleyip de

⁷⁰⁴ İnşirâh, Alak ve Kevser sûreleriyle ilgili sebep-i nüzûl rivayetleri buna örnek verilebilir.

⁷⁰⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 13/249; 17/496; 21/357, 493.

⁷⁰⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 13/249 ve 21/493; Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/94-96 ve 4/310.

⁷⁰⁷ Örneğin İhlâs, Mâûn, Hümeze, Tekâsür, Âdiyât, Leyl ve A'lâ sûreleriyle ilgili *el-Basîf*'te yer alan bir ya da birkaç sebep-i nüzûl rivayeti *el-Vasîf*'te zikredilmemektedir.

⁷⁰⁸ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 1426/2005, 95-96.

⁷⁰⁹ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/47.

kendisine ölüm gelince ‘İşte ben şimdi tevbe ettim.’ diyen kimseler”in, “ecelleri gelene kadar kulluk görevlerini ihmal eden namaz ehli Müslümanlar” olduğuna dair *Va’idiyye*’nin⁷¹⁰ yorumuna işaret ettikten sonra, âyetin esasında kâfir ya da münafıklar hakkında nazil olduğuna dair sebep-i nüzûl rivayetlerini aktararak *Va’idiyye*’nin bu yorumunun doğru olmadığını savunmuştur. Vâhidî’ye göre, vahyin tenziline şahitlik edip onun te’vîlini bilen sahabe ve tabiînden gelen rivayetlere rağmen bu tür bir yoruma gitmenin meşru bir zemini yoktur.⁷¹¹

Vâhidî kimi zaman önemli soru işaretleri barındıran bazı sebep-i nüzûl rivayetlerini terk etmek yerine anlamlandırma yoluna giderek bu konudaki hassasiyetini sürdürmektedir. Örneğin o, Hac Sûresi 52. âyetin tefsirinde, Hz. Peygamber’in şeytanın telkiniyle vahye Allah kelâmı olmayan bazı ifadeler karıştırdığını ve hemen ardından Cebrâil’in ikazıyla bundan vazgeçtiğini ihtiva eden “garânîk hadisesi”ne⁷¹² dair rivayeti âyetin sebep-i nüzûlü olarak aktardıktan sonra, Hz. Peygamber ve vahyin korunmuşluğuyla ilgili önemli soru işaretleri doğuran bu rivayetten vazgeçmek yerine, onun meşru bir zeminde nasıl anlaşılması gerektiğini tartışmıştır.⁷¹³ Benzer şekilde Vâhidî, Felak-Nâs sûrelerinin iniş sebebi olarak Lebid b. A’sam’ın Hz. Peygamber’e büyü yaptığına dair rivayete yer verdikten sonra, ilk etapta peygamberliğin ismeti noktasında bir sorun teşkil eden bu aktarımdan vaz geçmek yerine hadisenin doğru olduğunu savunmuştur. Vâhidî Mu‘tezile’nin bu olayı inkâr etmesine ise olayın “müfessirler” ile “nakil ve rivayet ehli” nezdinde sabit olduğunu ve Felak Sûresi 4. âyetin de bu olaya bir işaret olduğunu ileri sürerek cevap vermiştir. Ayrıca o, Hz. Peygamber’in büyüye maruz kalmasının müşriklerin kastettikleri gibi peygamberlik sıfatına hâlel getirecek şekilde olmadığını da açıklamalarına eklemiştir.⁷¹⁴ Vâhidî’nin bu vurguları, onun esbâb-ı nüzûl konusunda nakle verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir.

⁷¹⁰ Vâhidî burada, başta Mu‘tezile olmak üzere, büyük günah işleyen müminlerin ebediyen cehennemde kalacaklarını ileri sürenleri kastetmektedir.

⁷¹¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 6/390-392. Vâhidî diğer iki tefsirinde de bu tavrını korumuştur. *el-Vasîf*, 2/27-28; *el-Vecîz*, 1/257.

⁷¹² Bk. İsmail Cerrahoğlu, “Garânîk”, *TDVİA* (İstanbul, 1996).

⁷¹³ Vâhidî, *el-Basîf*, 15/452-470. Vâhidî bu yaklaşımını tefsirle ilgili diğer eserlerinde de korumuştur. *el-Vasîf*, 3/276-277; *el-Vecîz*, 2/737; *Esbâbü nüzûli’l-Şur’ân*, 1426/2005, 504-506.

⁷¹⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/451-454. Vâhidî tefsirle ilgili diğer eserlerinde de bu yaklaşımını korumuştur. *el-Vasîf*, 4/572; *el-Vecîz*, 2/1242; *Esbâbü nüzûli’l-Şur’ân*, 1426/2005, 753-755.

Vâhidî'nin sebab-i nüzûl konusunda rivayetleri göz ardı etmek yerine tefsirde değerlendirmeye alma noktasındaki duruşunu, “hükümünden önce nazil olan âyet” olgusunu benimsemesinde de izlemek mümkündür. Vâhidî A'lâ Sûresi 14. ve 15. âyetlerdeki *tezekkâ* ve *şallâ* ifadeleriyle fitır sadakası ve bayram namazının da kastedilmiş olabileceğine dair rivayetleri aktardıktan sonra, hocası Sa'lebî'nin mekkî olan bu sûre nazil olduğunda ne fitır sadakası ne de bayram namazına dair hükümlerin cari olmadığı gerekçesiyle bu yorumlara yönelik itirazına yer verir. Fakat Vâhidî, hocasının bu itirazı karşısında rivayetlerden vazgeçmek yerine, Allah Teâlâ'nın bir âyeti hükümünden önce inzal etmesinin mümkün olduğunu savunarak ilgili rivayetlere tefsirinde işlevsellik kazandırmıştır.⁷¹⁵

İlkesel olarak âyetlerin iniş sebeplerine dair bilgiye erişmenin yolu esbâb-ı nüzûl rivayetlerinden geçmekle birlikte bu rivayetlerin farklı sıhhat derecelerine sahip olması ve birçok yerde bir âyetin birden çok sebab-i nüzulle ilişkilendirilmesi esbâb-ı nüzûlün pratikteki belirleyiciliği noktasında bazı ışkaller doğurmaktadır. Bu noktada, Vâhidî'nin bu hususlarda nasıl bir usul takip ettiği sorusu gündeme gelmektedir.

Vâhidî araştırmada örneklem olarak alınan Târik-Nâs arasındaki sûrelerdeki sebab-i nüzûl rivayetlerinin hiçbirine yönelik sıhhat araştırmasına girişmemiştir. Nitekim o, bu rivayetlere ne isnad ne de metin cihetinden bir tenkit yöneltmiştir. Aynı durum Taberî ve Sa'lebî için de geçerlidir. Bununla birlikte Vâhidî nadir de olsa başka sûrelerde sebab-i nüzûl rivayetleri arasında bazı tercihlerde bulunmuştur.⁷¹⁶ Fakat bu istisnai örnekler, Vâhidî'nin sebab-i nüzûl rivayetlerine dönük sistematik bir tercih tavrını ispatlamak için yetersizdir. Şu durumda, “Tefsir âlimleri nüzûl sebepleriyle ilgili

⁷¹⁵ Vâhidî, *el-Basît*, 23/446-448; Vâhidî, *el-Vasît*, 4/472-473; krş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 29/248-451.

⁷¹⁶ Örneğin o, Nûr Sûresi 6. âyetin sebab-i nüzûlüne konu olan hadisede zina ederken eşi tarafından yakalanan kişinin Hilâl b. Ümeyye, Âsım ya da Uveymir olduğuna dair rivayetlere yer verdikten sonra, Hz. Peygamber'in Uveymir ve eşi arasında mülâane yaptığına dair rivayetlerin çokluğu sebebiyle bu kişinin Uveymir olmasının daha muhtemel olduğunu belirtmiştir. *el-Basît*, 16/129-134, 136-138. Keza Vâhidî Nisâ Sûresi 144. âyetin tefsirinde, müminlerin bırakılarak dost edinilmemesi istenen kâfirlerin Yahudiler ya da Mekkeli müşrikler olduğuna dair İbn Abbâs ve Mukâtil b. Süleymân'dan iki sebab-i nüzûl rivayeti nakletmiş ve herhangi bir gerekçe göstermeksizin İbn Abbâs'inkinin daha güçlü olduğunu belirterek bir tercihte bulunmuştur. Vâhidî, *el-Basît*, 7/164. Benzer şekilde Vâhidî, “inkâr edip Allah yolundan alıkoyanlar”ın söz konusu edildiği Muhammed Sûresi 32. âyetin tefsirinde, burada kastedilenlerin Yahudiler ya da Bedir günü müşrikleri doyuranlar olduğuna dair İbn Abbâs ile Mukâtil b. Süleymân ve Kelbî'den iki nakilde bulunmuş ve âyetteki “kendilerine hidayet aşıkâr olduktan sonra” ifadesinden ötürü ilk iki ismin kavlini tercih etmiştir. *el-Basît*, 20/268-269.

rivayetlerin sıhhatini tesbitte oldukça titiz davranmışlardır.”⁷¹⁷ şeklindeki yargılar en azından Vâhidî özelinde tahkike muhtaçtır.

Bir âyetin birden çok sebab-i nüzûlle ilişkilendirilmesine gelince, klasik dönem ulûmü’l-Kur’ân eserleri ile çağdaş tefsir usulü kitaplarında bu konuyla ilgili şöyle bir yol takip edilmesi gerektiğinden söz edilmektedir: Bir âyetin nüzûl sebebi hakkında birden fazla rivayetin bulunması halinde sırasıyla bu rivayetlerden sahih olan tercih edilir; sahih olan rivayetlerin de birden fazla olması durumunda ravinin olaya şahitlik etmesi gibi gerekçelerle biri tercih edilir; böyle bir gerekçe bulunamadığı durumda zamansal bir yakınlık olması şartıyla âyetin her iki olaydan sonra ve ikisiyle ilgili olarak nazil olduğuna hükmedilerek cem ve telif yoluna gidilir; bu da mümkün olmadığında âyetin farklı zamanlarda meydana gelen olaylardan sonra mükerrer olarak nazil olduğuna hükmedilir.⁷¹⁸

Araştırmada örneklem olarak alınan sûrelerde Vâhidî birçok yerde aynı âyetle ilgili farklı sebab-i nüzûl rivayetlerine yer vermekle birlikte bunları sıhhat cihetinden tenkide tabi tutmamış, zamansal yakınlık gibi doğrudan olayı ilgilendiren gerekçelerle birini diğerine tercih etmemiş, rivayetleri cem ve telif yoluna gitmemiş ve nihayetinde mükerrer nüzûl formülüne başvurmamıştır. Bilakis o, mükerrer nüzûle örnek olarak gösterilen yerlerde⁷¹⁹ böyle bir hükme dolaylı bile olsa işaret etmemiş, sadece *el-Basîf*’te, Fâtîha Sûresi’nin Mekke ve Medine’de mükerrer olarak nazil olmasından ötürü *meşânî* olarak adlandırıldığına dair müfessir Hüseyin b. el-Fadl’dan herhangi bir yorumda bulunmaksızın alıntı yapmış fakat bu görüşü *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*’da hocası Sa‘lebî’yi takip ederek çürütmüştür.⁷²⁰ Vâhidî için söz konusu olan bu tespitler Taberî ve Sa‘lebî için de geçerlidir. Buradan hareketle, aynı âyetle ilgili birden çok esbâb-ı nüzûl rivayeti olması durumunda bunların değerlendirilme usulüne dair yukarıda zikredilen metodolojinin en azından ilk beş asır tefsir literatürünün üç kurucu ismi tarafından benimsenmediğini söylemek isabetli olacaktır. Esasında bu yöntemin

⁷¹⁷ Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, *TDVİA* (İstanbul, 1995), 11/360.

⁷¹⁸ Oldukça yaygın olan bu kanaat için şu eserin ilgili sayfaları ve dipnotlarına bakmak yeterli olacaktır. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 224-227.

⁷¹⁹ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/130-131.

⁷²⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 12/649; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*, 1426/2005, 117-119; krş. Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/262-264.

hadis ve fıkıh usulünde dikkate alınmakla birlikte zamanla ulûmü'l-Kur'ân eserlerine girdiği söylenmelidir.⁷²¹

Vâhidî'nin sebep-i nüzûl rivayetlerini aktarırken isnad ve metin tenkidi yapmaması ve aynı âyetle ilgili sebep-i nüzûl rivayetlerinin çokluğunu gidermek için özel bir çaba sarf etmemesi, onun esbâb-ı nüzûl rivayetleri noktasında nakilci bir anlayış benimsediğini göstermektedir.

Esbâb-ı nüzûl bağlamında bir diğer araştırma konusu, lafzen umum ifade etmekle birlikte nüzûl sebebi bilinen bir âyetin kapsamının genel mi yoksa nüzûl sebebiyle sınırlı mı olduğu hususunda Vâhidî'nin nasıl bir usul takip ettiğidir.⁷²² Bir başka ifadeyle, böyle bir durumda nüzûl sebebine dair rivayet ilgili âyetin anlamını sınırlandırmakta mıdır? Esasında müfessirler ve fakihler lafzen umum ifade eden âyetlerle ilgili sebeplerin hususiliğinin anlamı tahsis etmeyeceği noktasında genel hatlarıyla hemfikirdir.⁷²³ Vâhidî de Bakara Sûresi 197. âyetin tefsirinde bu kaideyi açıkça vurgulamıştır. O, âyetin nüzûl sebebine yer verdikten sonra, umum ifade eden bir lafız birbiriyle çelişmeyen birden çok anlama muhtemel olduğunda bu anlamların hepsinin birlikte itibara alınması gerektiğini belirterek âyeti bu doğrultuda tefsir etmiştir.⁷²⁴ Burada araştırma konusu yapılan husus ise Vâhidî'nin sebep-i nüzûle yer verdiği bağlamlarda ilgili âyetin anlamını umuma hamletmeye dönük özel bir çaba içerisine girip girmediğidir.

Örneklemler olarak alınan Târik-Nâs arasındaki sûrelerde Vâhidî birçok nüzûl sebebine yer vermekle birlikte sadece iki yerde sebep-i nüzûlün tamimine yönelik özel bir vurguda bulunmuştur. Bunlardan ilki Tekâsür Sûresi'nin tefsirindedir. Vâhidî'ye göre sûre her ne kadar ölene kadar çokluklarıyla övünen Yahudiler hakkında nazil olmuşsa da ölüm gelene kadar çoklukla övünüp Allah Teâlâ'ya itaatten yüz çeviren her

⁷²¹ Bk. Muhammed İsa Yüksek, "Tefsirde Sebeb-i Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi", *HÜİFD* 17/34 (Şubat 2018), 409.

⁷²² Lafzında hususiliğe karine bulunan âyetlerin anlamlarının hususiliği konusunda ise aslen ihtilaf yoktur.

⁷²³ Yüksek, "Tefsirde Sebeb-i Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi", 415-416; Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", 11/361.

⁷²⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 4/42-43.

birey âyetin kapsamına girer.⁷²⁵ İkincisi ise Leyl Sûresi'nin tefsirindedir. Vâhidî sûrenin 8. âyetinde bahsedilen “cimrilik edip kendini müstağni gören”in daha önce sebep-i nüzûlde değindiği Ebû Süfyân olduğunu belirttikten sonra, ikincil olarak ondan sonraki tüm kâfirleri kapsadığını ifade etmiştir.⁷²⁶

Vâhidî burada örneklem olarak alınan sûreler dışında da bazen umumi anlamı öne çıkarabilmektedir.⁷²⁷ Fakat bu gibi istisnai durumlar dışında Vâhidî'nin nüzûl sebebi zikrettiği yerlerde sistematik bir tamim çabasından söz etmek oldukça güçtür. Bilakis o, Târik-Nâs arasındaki sûrelerde yer yer âyetleri *sadece* nüzûl sebeplerini dikkate alarak tefsir etme yoluna gitmiştir. Örneğin o, Felak Sûresi'nin nüzûl sebebi olarak, Lebid b. A'sam'ın Hz. Peygamber'e büyü yaptığına dair hadiseyi aktardıktan sonra, sûrenin son âyetindeki “hased eden/ler”in Yahudiler ya da Hz. Peygamber'e büyü yapan Lebid b. A'sam olduğuna dair iki rivayet aktarmış, *el-Vasîf*'te âyetle kastedilenin Yahudiler, *el-Vecîz*'de ise Lebid b. A'sam olduğunu belirtmekle yetinmiştir.⁷²⁸ Böylece Vâhidî ilgili âyetteki genel bir ifadeyi sûrenin nüzûl sebebi olarak aktardığı hadise ile ilişkilendirerek sınırlandırmış, anlamın tamimine dair özel bir vurguda bulunmamıştır.

Vâhidî'nin nüzûl sebepleri bağlamında anlamın tamimine yönelik sistematik bir çaba göstermeme durumu, daha açık şekilde hocası Sa'lebî için de geçerlidir. Nitekim o, Târik-Nâs arasındaki sûrelerin tefsirinde sebep-i nüzûl zikrettiği bağlamlarda herhangi bir şekilde tamime gitmemiştir. Vâhidî ve Sa'lebî'nin bu yaklaşımına karşılık Taberî, başka konularda olduğu gibi,⁷²⁹ esbâb-ı nüzûlde de anlamı tamime yönelik kısmen daha yoğun bir çaba içerisinde. Nitekim o, buradaki örneklemeler arasından Kevser ve Hümeze sûrelerindeki âyetlerin nüzûlüyle ilgili üç farklı bağlamda çeşitli vecihler zikrettikten sonra açıkça umum anlamını tercih etmiştir.⁷³⁰ Bunun dışında Taberî açıkça bir tercihte bulunmadığı yerlerde de genellikle âyetleri dolaylı olarak umum ifade

⁷²⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/276; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/548.

⁷²⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/80-81.

⁷²⁷ Örneğin o, Nisâ Sûresi 58. âyetin nüzûl sebebi olarak iki rivayete yer verdikten sonra, âyetdeki hükmün genel olduğuna dair otorite isimlerden rivayetler nakletmiş ve doğru olanın bu ikinci görüş olduğunu ilave etmiştir. Vâhidî, *el-Basîf*, 6/535-538; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/270.

⁷²⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/451-452, 465; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/572, 574; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1242.

⁷²⁹ Taberî özellikle dil ve müphem lafızlarla ilgili birçok tartışmada farklı görüşlere yer verdikten sonra tamime dönük anlam tercihlerinde bulunmuştur. Bu olgu ayrı bir çalışma konusudur.

⁷³⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/690-701, 619-620.

edecek şekilde tefsir etmiştir.⁷³¹ Sonuç olarak, örneklem olarak alınan sûreler bağlamında nüzûl sebeplerinin tamimine yönelik Taberî özel bir çaba sarf ederken Vâhidî bazı açıklamalar yapmış, Sa‘lebî ise bu yönde kayda değer bir açıklamada bulunmamıştır.

2.3.2. İsrâiliyat

Çoğunluğu Ehl-i kitap kaynaklı isrâilî rivayetler tarih ve hadis kitaplarında olduğu gibi tefsir literatüründe de önemli yer edinmiştir. Tefsir kitaplarındaki isrâiliyat çoğunlukla kıssalar, peygamberler ve onların ümmetleri hakkındaki haberlere dairdir. Bu haberlere ulaşmanın yolu tarihî verilere dayandığı için isrâiliyatta nakil esastır. Fakat esbâb-ı nüzûlden farklı olarak isrâilî rivayetlerde senedin sahih şekilde sahabe nesline ulaşması bunların bağlayıcı olmalarını gerektirmemektedir. Zira sebep-i nüzûlde olduğunun aksine isrâiliyatta sahabenin müşahedesi söz konusu değildir.

İsrâilî haberler klasik dönem tefsirlerinde olduğu gibi Vâhidî’nin tefsir eserlerinde de kendine yer bulmuştur. O, isrâiliyat konusunda ağırlıklı olarak Sa‘lebî’nin tefsirinden beslenmekle birlikte onunla yetinmemiş başka kaynaklara da başvurmuştur. Bu alt başlıkta Vâhidî’nin isrâilî haberlere yaklaşımı farklı sûrelerde söz konusu olan sekiz konu üzerinden Taberî ve Sa‘lebî’yle mukayeseli olarak ele alınacaktır.⁷³²

İsrâilî haberler Vâhidî’nin üç tefsir eserinde de kendine yer bulmakla birlikte öncelikli araştırma konusu olmamıştır. Taberî, Sa‘lebî ve Vâhidî isrâilî haberlere ayırdıkları yer bakımından mukayese edildiğinde -örnekler özelinde kısmi farklılaşmalar olsa da- bu tür anlatılara en fazla Sa‘lebî, ardından Taberî ve bu iki isme nispeten çok daha az oranda Vâhidî’nin yer ayırdığı görülmektedir. Örneğin, Sâd Sûresi 34. âyette zikredilen Hz. Süleyman’ın sınanmasıyla ilgili kıssaya Taberî 6, Sa‘lebî 20

⁷³¹ Örneğin o, İhlâs Sûresi’nin nüzûlüne dair iki farklı vecih zikrettikten sonra âyeti her iki veçhi de kapsayacak şekilde tefsir etmiştir. Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 24/727-729.

⁷³² İncelenecek olan sekiz konu şunlardır: (a) Bakara 2/248: İsrâiloğulları’na gelen ahid sandığı (*tâbût*); (b) Yûsuf 12/24: Hz. Yusuf’un Azîz’in karısına meyletmesi; (c) Sâd 38/34: Hz. Süleyman’ın sınanması; (d) Haşr 59/16: Şeytanın aldattığı kişi; (e) Burûc 85/4-11: *Aşhab-ı uhûd* kıssası; (f) Fecr 89/6-13: Âd, Semûd ve Firavun kıssaları; (g) Fil kıssası ve (h) Kureyş’in yaz ve kış seyahatleri.

sayfa ayırırken, Vâhidî *el-Basîf*'te 2, *el-Vasîf*'te 1 sayfa tahsis etmiştir.⁷³³ Benzer şekilde, Burûc Sûresi'nde zikredilen *aşhâb-ı uhûd* kıssasını Taberî 7, Sa'lebî 20 sayfada aktarırken, Vâhidî *el-Basîf* ve *el-Vasîf*'te 2'şer sayfada nakletmiştir.⁷³⁴ Yer tahsisine dair bu sıralama diğer kıssa ve anlatılarda da büyük oranda kendini korumaktadır. Bu bağlamlarda Vâhidî'nin tutumu, rivayetleri olay örgüsünün genel yapısını koruyarak ayrıntıları hafzetmek suretiyle özet şekilde aktarmak yönünde şekillenmiştir.

İsrâilî haberlere dair araştırmanın Vâhidî'nin birincil ilgi alanına girmediğinin bir diğer göstergesi onun bunları aktarım keyfiyetinde açığa çıkmaktadır. Vâhidî bu tür rivayetleri aktarırken çoğu zaman isnadlarını kısmen ya da tamamen düşürmüş, onları kimi zaman birleştirmiş veya özetlemiştir. Ayrıca Vâhidî zaman zaman âyetlerde işaret edilen kıssaların meşhur olduğunu söyleyerek bunlara dair ayrıntıya girmemiştir. Örneğin o, *el-Basîf* ve *el-Vasîf*'te, İlyas peygamberi konu edinen Sâffât Sûresi 123 ilâ 132. âyetlerin tefsirinde, Hz. İlyas'ın kavmiyle olan kıssasının meşhur olduğunu belirterek ayrıntı vermemiştir.⁷³⁵ Aynı bağlamda Taberî, İlyas peygamberin kıssasını 3 sayfada, Sa'lebî ise 21 sayfada uzunca aktarmıştır.⁷³⁶ Benzer şekilde Vâhidî *el-Basîf* ve *el-Vasîf*'te Fil Sûresi'nin tefsirinde fil kıssasını aktarmamış, sadece fillerin sayısı ve sıfatı ile *ebâbîl*in niteliklerine dair toplamda 1 sayfalık malumat sunmuştur.⁷³⁷ Buna mukabil aynı kıssayı Taberî 14, Sa'lebî ise 29 sayfada ayrıntılı olarak ele almıştır.⁷³⁸ Öte yandan, Vâhidî'nin *el-Basîf* ve *el-Vasîf*'i arasında isrâilî rivayetlere ayrılan yer noktasında gözlenen kısmi bir farklılaşmaya işaret etmek gerekir. Vâhidî *el-Basîf*'te iki yerde ilgili kıssayı *Müsnedü't-tefsîr*de aktaracağını belirterek detayına girmemiştir. Onun burada işaret ettiği *Müsnedü't-tefsîr* ile *el-Vasîf* aynı eserler olmamakla birlikte,⁷³⁹

⁷³³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/88-93; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 23/532-552; Vâhidî, *el-Basîf*, 19/206-207; Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/553-554.

⁷³⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/270-276; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 29/155-177; Vâhidî, *el-Basîf*, 23/385-386; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/459-460.

⁷³⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 19/96; Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/531.

⁷³⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 19/614-617; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 22/401-421.

⁷³⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/322, 327-328; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/554. Vâhidî'nin *Esbâbu nüzûli'l-Kur'an*'da fil kıssasının bilindiğini söyleyerek detaya girmemesi bu tercihinin gerekçesi olarak okunabilir. Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'an*, 1426/2005, 737.

⁷³⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/630-643; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/266-293, 296.

⁷³⁹ Bu konu hakkında tezin I. Bölüm'ündeki Vâhidî'ye nispeti kesin olan eserler başlığına bakınız.

Müsnedü't-tefsîre yapılan iki atıf bağlamındaki rivayetleri *el-Vasîf*'te bulmak mümkündür. Fakat *el-Vasîf*'te bu tür haberlere ayrılan yer hala Taberî ve Sa'lebî'ninkinden çok daha azdır.⁷⁴⁰

İsrâiliyat bağlamında araştırılması gereken ikinci konu, Vâhidî'nin bu haberlere karşı nasıl tavır aldığı meselesidir. Vâhidî burada incelenen örneklerin hiçbirinde isrâilî rivayetlere dönük isnad tenkidinde bulunmamıştır. Aynı durum Taberî ve Sa'lebî için de geçerlidir. Fakat rivayetlerin muhteva cihetinden değerlendirilmesi söz konusu olduğunda durum değişmektedir. Bu noktada Vâhidî ve hocası Sa'lebî rivayetleri daha ziyade nakletmekle yetinirken, Taberî bununla kalmayıp ayrıca tenkit ve tercihlerde bulunarak müfessir kimliğiyle daha fazla ön plana çıkmaktadır.

Vâhidî araştırmada dikkate alınan örnekler özelinde sadece bir yerde dolaylı da olsa bir tür görüş beyanında bulunmuştur. O, Fil Sûresi'nde zikredilen fil kıssasındaki fillerin sayısı ile ilgili tartışma bağlamında önce tarihçilerin çoğunun Necâşî'ye ait büyük bir fil dışında başka bir fil olmadığına kail olduğunu belirtmiş, ardından Dahhâk'tan fillerin sekiz tane olduğuna dair bir rivayet nakletmiş fakat tek bir fil bulunduğunu savunmuştur. Bu tercihin Ebû's-Salt es-Sekafî'nin fil hadisesine değinen bir beyitinde tek bir filden bahsetmesiyle gerekçelendiren Vâhidî,⁷⁴¹ böylece cahiliye şairi Ebû's-Salt'ın şiirini tarihsel bir veri kaynağı olarak kullanarak Dahhâk rivayetini bir anlamda tenkit etmiştir.⁷⁴²

Her halükârda bu örnek Vâhidî'nin isrâilî rivayetlere dönük sistematik bir tenkit ve tercih tavrı takındığını göstermek için yetersizdir. Vâhidî'nin hocası Sa'lebî için de benzer durum geçerlidir. Nitekim Sa'lebî de dikkate alınan kıssalar özelinde sadece bir yerde doğrudan tercihte bulunmuştur.⁷⁴³ Sa'lebî ve Vâhidî'nin isrâilî haberlere dönük bu istisnai görüş beyanlarına mukabil Taberî bu tür haberlerin aktarımında daha yoğun

⁷⁴⁰ İlk atıf için bk. *el-Basîf*, 21/390; *el-Vasîf*, 4/276-277; krş. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/540-544; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 26/253-260. İkinci atıf için bk. *el-Basîf*, 23/385-386; *el-Vasîf*, 4/459-461; krş. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/270-277; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 29/155-178.

⁷⁴¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/322-323.

⁷⁴² Fakat Vâhidî'nin bu tercihinde salt şiire dayanmadığına, tarihçilerin (ki bunlar otorite isimlerden gelen rivayetlerden beslenmektedir) kısmi fikir birliğini de göz önünde bulundurduğuna dikkat edilmelidir.

⁷⁴³ Bunlardan ilki, Fecr Sûresi'nde zikredilen İrem'in yer, şahıs ve kabile isimlerinden hangisi olduğuna dair tartışmayla ilgilidir. Burada Sa'lebî, Taberî'yle aynı dilsel gerekçeye dayanarak İrem'in bir kabile ya da yer ismi olduğunu savunmuştur. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 29/322.

tenkit ve tercihlerde bulunmuştur. Örneğin o, Bakara Sûresi 248. âyette, Tâlût'un krallığına bir alamet olarak İsrâiloğulları'na gelecek ahid sandığının (*tâbût*) daha önceden İsrâiloğulları'nın elinde olup olmadığı ve onlar tarafından bilinip bilinmediğine dair farklı rivayetlere yer verdikten sonra, âyette ahid sandığına *lâm-ı tarif* ile atıfta bulunulmasından hareketle İsrâiloğulları'nın ahid sandığıyla önceden tanışıklığı olduğu yönündeki İbn Abbâs ve Vehb b. Münebbih rivayetlerini tercih etmiş, ayrıca ahid sandığının Hz. Musa'da olduğu yönündeki Katâde ve Rebî' rivayetlerini "bunu destekleyici tarihsel veri olmadığı" gerekçesiyle tenkit etmiştir.⁷⁴⁴ Taberî aynı âyette ahid sandığının içinde bulunan *sekînenin* ne olduğuyla ilgili tartışmada da hem *sekînenin* sözlük anlamıyla uyumlu olduğu hem de diğer rivayetlerdeki vecihleri kapsadığı gerekçesiyle Atâ rivayetini tercih etmiştir.⁷⁴⁵ Aynı âyette Taberî ahid sandığını meleklerin bizzat kendilerinin mi taşıdığı yoksa taşıma işini yönetmekle mi yetindikleri yönündeki farklı rivayetleri aktardıktan sonra âyette meleklerin getirmesinden değil meleklerin taşımasından bahsedildiği gerekçesiyle ilk veçhi tercih etmiştir.⁷⁴⁶

Bu ve diğer bağlamlarda⁷⁴⁷ görüldüğü gibi Taberî isrâilî rivayetlerin tenkit ve tercihinde Sa'lebî ve Vâhidî'ye göre daha ön plandadır. Ancak bu tavır onun mutlak bir tenkit ameliyesi yürüttüğü anlamına gelmemektedir. Nitekim onun dil, kıraat, akli çıkarım gibi gerekçelerle tercihlerde bulunduğu bağlamların tamamında tercihe şayan

⁷⁴⁴ Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 4/459-467.

⁷⁴⁵ Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 24/467-472.

⁷⁴⁶ Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 4/478-480.

⁷⁴⁷ Burada incelenen örnekler özelinde Taberî'nin görüş belirttiği yerlerden diğeri Fecr Sûresi'ndeki kıssalar bağlamındadır. O, sûrede zikredilen İrem'in gayr-i munsarif olması ve kârielerin *زَمٍ* şeklindeki kıraatte icmâ etmelerinden ötürü bir yer ya da şahıs ismi değil kabile ismi olmasının doğruya daha yakın olduğunu savunmuş, aynı dilsel gerekçeden ötürü İrem'in "eski" anlamında sıfat olduğuna dair Mucâhid rivayetini de tenkit etmiştir (*Câmi 'u 'l-beyân*, 24/360-364). Bir sonraki âyette *İrem* lafzına sıfat olarak getirilen *zâtü 'l- 'imâddaki 'imâdın* ne anlama geldiğiyle ilgili tartışmada Taberî, dilsel olarak şâz kalması ve "bu şâz anlamı tarihsel olarak doğrulayacak bir haberin olmaması", "tevîl ehlinin büyüklerinden bu yönde bir görüş gelmemesi" gibi gerekçelerden ötürü diğer seçenekleri eleyerek, *'imâdın* çadırları ayakta tutmak için ahşaptan yapılan dayanaklar olduğuna dair görüşü tercih etmiştir (*Câmi 'u 'l-beyân*, 24/364-367). Aynı bağlamda Taberî, *elletî lem yuhlak mişlühâ fi 'l-bilâd* ifadesinin nereye raci olduğu meselesinde, dilsel gerekçeden ötürü *'imâda* raci olamayacağını savunarak İbn Zeyd rivayetini metin cihetinden tenkit etmiş, coğrafi gerçeklikten ötürü de (yer adı olarak alındığı durumda) İrem'e raci olabilme ihtimaline kapı kapatmıştır (*Câmi 'u 'l-beyân*, 24/367-368). Son olarak Taberî, Fil Sûresi'nde geçen *siccîlin* neliğine yönelik tartışmada, "gökyüzü" olduğuna dair İbn Zeyd rivayetini "haber, akıl ve dil cihetinden buna dair bir delil olmadığı" gerekçesiyle metin tenkidine tabi tutmuştur (*Câmi 'u 'l-beyân*, 24/635).

bulduğu görüşler otorite isimlerden gelen ve kendisinin de yer verdiği rivayetlerle birebir uyumludur. Bir başka ifadeyle, Taberî isrâîlî rivayetlere dönük kayıtsız bir tenkit yürütmemiş, bilakis sınırları otorite isimlerden gelen rivayetlerle çizilmiş yorumlar dairesinde kalarak müfessir kimliğini öne çıkarmıştır.⁷⁴⁸

Sınırları rivayetlerle çizilmiş yorum dairesinin dışına çıkmayan tüm bu tenkit ve tercihlere rağmen Taberî, Sa‘lebî ve Vâhidî tarihsel olguların tespitinde naklin belirleyici olduğu ve bu olguların gündeme geldiği âyetleri nakil cihetinden bir dayanak olmaksızın te’vîl etmenin doğru olmadığı konusunda hemfikirdir. Bunu gösteren güzel bir örnek, Hz. Yusuf’un Azîz’in karısına “meyletmesi”ne dair Yusuf 12/24’ün⁷⁴⁹ tefsiri bağlamında zikredilen rivayetlerle ilgili bu üç müfessirin takındıkları tavırda kendini göstermektedir. Her üç müfessir de âyetin tefsirinde sırasıyla *hemmin* sözlük anlamına, Hz. Yusuf’un Azîz’in karısına meyletmesinin ne şekilde olduğuna dair rivayetlere ve bu rivayetleri dikkate almaksızın yapılan te’vîllere yer verdikten sonra bu te’vîlleri eleştirip rivayetlerdeki anlatıları benimsemişlerdir.

Taberî, Sa‘lebî ve Vâhidî *hemmin* sözlük anlamının “bir fiile onu gerçekleştirmeksizin niyetlenmek” olduğunda mutabıktırlar.⁷⁵⁰ Keza üç ismin âyette bahsedilen *hemmin* ne şekilde gerçekleştiğine dair aktardığı rivayetler de muhteva itibarıyla Hz. Yusuf’un Azîz’in karısına “bilfiil” yanaştığı ancak Rabbinin *burhânını* gördükten sonra bunu fiiliyata dökmediği noktasında birleşmektedir.⁷⁵¹ Fakat bu noktada bir peygamberin nasıl olup da böylesi bir günaha “bilfiil” niyetlenebildiği sorusu peygamberlerin korunmuşluğu açısından bir sorun doğurmaktadır.⁷⁵² Bu sorunun farkında olan Taberî, Sa‘lebî ve Vâhidî ilgili rivayetleri dikkate almaksızın âyeti te’vîl

⁷⁴⁸ Öte yandan, Taberî buradaki örnekler özelinde tercihlerde bulunurken, “İki te’vîlden tercihe şayan olan...”, “Benim nazarımda bu kavillerden doğruya en yakın olanı...” ve “Bu konuda âyetin zâhirinin delâletine en yakın görüş...” gibi ifadeler kullanmaya özen göstermiştir. Başka vesilelerle dilsel tartışmalar bağlamındaki “Bu konudaki doğru görüş...” ya da “Bu konuda bence doğru olan kiraat...” gibi keskin ifadelerine kıyasla isrâîliyat bağlamındaki bu ifadeler, Taberî’nin tarihsel olguların tespitinde kesin yargılarda bulunmaktan kaçındığının bir işareti olarak okunmaya müsaittir.

⁷⁴⁹ ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّءَا بُرْهٰنَ رَبِّهٖۙ كَذٰلِكَ لِنُصْرِفَ عَنْهٗ السُّوْءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ﴾

⁷⁵⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/81-82; Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 14/550; Vâhidî, *el-Basîf*, 12/71.

⁷⁵¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/82-85; Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 14/550-553; Vâhidî, *el-Basîf*, 12/72-74.

⁷⁵² Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr: Mefâtihü’l-ğayb* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabî, 1420), 18/439-443.

edenlerin görüşlerine yer verirler. Taberî'nin "Kur'ân'ı kendi görüşlerine göre te'vîl edip selefî kavillerine muhalefet edenler", Sa'lebî ve Vâhidî'nin ise "sonrakiler" (*müteahhirûn*) olarak atıfta bulunduğu bu kişiler, Hz. Yusuf'un Azîz'in karısına meylinin rivayetlerdeki gibi "bilfiil" olmadığını savunarak âyeti farklı şekillerde te'vîl yoluna gitmişlerdir. Bu te'vîllere göre;

- (a) Anlam *hemmet bihîde* tamamlandıktan sonra ve *hemme bihâ* ifadesiyle birlikte yeni bir cümle başlamaktadır. Dolayısıyla âyet esasında şu şekilde anlaşılmalıdır: "Azîz'in karısı Hz. Yusuf'a meyletti. Ve Hz. Yusuf da Rabbinin burhânını görmeseydi ona meyledecekti."⁷⁵³
- (b) Âyette her iki taraf için de söz konusu olan meyletme, yapıp yapmama arasında gidip gelmeden ibaret olup bilerek ve iradeli bir şekilde meyletme söz konusu olmamıştır.⁷⁵⁴ Bir başka te'vîle göreyse, Azîz'in karısı bilerek ve isteyerek Hz. Yusuf'a niyetlenirken, Hz. Yusuf ısrarcı olmaksızın ve bir girişimde bulunmaksızın niyetlenmiştir. Dolayısıyla iki niyetlenme arasında fark vardır.⁷⁵⁵
- (c) Âyette mukadder bir ifade bulunup açılımı şu şekildedir: "Azîz'in karısı Hz. Yusuf'a meyletti ve Hz. Yusuf da (*ondan kaçınmaya* ya da *ona vurarak başından savmaya* ya da *bu olayı krala aktararak onu cezalandırmaya* ya da *Allah'a itaate*) niyetlendi."⁷⁵⁶

Yukarıdaki üç te'vîlden ilki, *levlân*ın cevabının kendisinin önüne alınamayacağı şeklindeki dilsel kaideye binaen Taberî, Sa'lebî ve Vâhidî tarafından eleştirilmiştir.⁷⁵⁷ Fakat son iki te'vîli dilsel olarak geçersiz kılacak bir zemin bulunmamaktadır. İşte bu noktada rivayetler devreye girerek bu te'vîlleri geçersiz kılmaktadır. Nitekim Sa'lebî'nin şu değerlendirmesi bu konuda alınacak tavrı oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Aktardığımız bu te'vîllerin tamamı ne güçlüdür ne de meşrudur; çünkü

⁷⁵³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 13/86; Vâhidî, *el-Basîf*, 12/75.

⁷⁵⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 13/87.

⁷⁵⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 12/74; Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/607-608.

⁷⁵⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 13/86; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 14/553-554.

⁷⁵⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 13/86-87; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 14/554; Vâhidî, *el-Basîf*, 12/75-76.

bunlar, te'vîlin kendilerinden alındığı selef âlimlerin kavillerine muhalefet etmektedir. Ki o âlimler de [te'vîli, vahyin] tenziline şahitlik edenlerden almışlardır.”⁷⁵⁸

Vâhidî de Hz. Yusuf'un Azîz'in karısına meyletmesine dair rivayetleri verirken, bunları “rivayetlerine başvurulmuş ve bilgilerine güvenilen müfessirler”e nispet etmiştir.⁷⁵⁹ Taberî ise (a) ve (b)'deki te'vîllere karşı çıkarken, “Kur'ân'ın te'vîlinin kendilerinden alındığı ilim ehlinin tamamına muhalefet etme”yi de gerekçe göstermiştir.⁷⁶⁰

Şu durumda, tarihsel olgular bağlamında rivayetlerle çelişen te'vîller her üç müfessirin nazarında da geçersizdir. Bu noktada hala Hz. Yusuf'un Azîz'in karısına “bilfiil meyletmesi”nin nasıl anlaşılması gerektiği sorusu cevap beklemektedir. Bu mesele her üç müfessirin de gündemini meşgul etmiştir. Taberî bu konuyla ilgili üç hikmet dile getirir: Peygamberler, (a) daha sonra hatırladıklarında korkarak uzak durmaları ve sadece Allah'ın rahmetine güvenerek hareket etmemeleri, (b) affedilmek suretiyle kendilerine bahşedilen nimetin büyüklüğünü fark etmeleri ve (c) Allah'ın rahmetinden ümit kesmemeleri yönünde günahkarlara örneklik teşkil etmeleri gibi hikmetlere binaen bu tür sınamalara tabi tutulmuş olabilirler.⁷⁶¹ Sa'lebî de peygamberler için küçük günah ve sürçmelerin [büyük] bir mahzuru olmadığını sabit olduğunu belirttikten sonra, isim vermeden Taberî'nin dillendirdiği bu üç hikmeti sıralamaktadır.⁷⁶²

Vâhidî ise Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'den (ö. 328/940) yaptığı bir nakille meseleye farklı bir bakış açısı getirmektedir. İbnü'l-Enbârî'ye göre bu meselede doğru olan yaklaşım, ayıplama ve kınama olmaksızın Hz. Yusuf için bir meyletmenin sabit olduğu yönünde sahabe ve tâbiinden nakledilenlere itimad etmektir. Bu rivayetler ise şu bakış açısıyla anlamlandırılmalıdır: Hz. Yusuf'un Azîz'in karısına “bilfiil” meyledecek kadar ileri gittikten sonra Allah'ın rızası için bu çirkin fiili işlemekten yüz çevirmesi, onun dine olan bağlılığına ve Allah korkusuna daha güçlü şekilde delâlet etmektedir. Nitekim

⁷⁵⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 14/555.

⁷⁵⁹ Vâhidî, *el-Basîr*, 12/72.

⁷⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/86-87.

⁷⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/85-86.

⁷⁶² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 14/559-560.

bir günahı en tatlı yerinde terk etmek her zaman daha zordur. İbnü'l-Enbârî buna delil olarak, mağarada sıkışan üç arkadaşın dünyada işledikleri en faziletli amellerini sayarken, aralarından birinin zinaya tam güç yetirmişken bundan vazgeçmesini zikretmesi ve Allah Teâlâ'nın üç ismi kurtarmasını anlatan sahih bir rivayete yer verir. Öte yandan İbnü'l-Enbârî bu rivayetleri nakleden otorite isimlerin peygamberlerin Allah katındaki kıymetlerini âyeti başka şekilde te'vîl edenlerden daha iyi bildiklerini de sözlerine ekler.⁷⁶³

Yusuf kıssası hakkındaki rivayetlerde peygamberlerin korunmuşluğuyla ilgili sorunlu görünen durumun bir benzeri Hz. Süleyman'ın sınanmasıyla ilgili kıssaya dair rivayetlerde de söz konusudur.⁷⁶⁴ Burada da Taberî, Sa'lebî ve Vâhidî herhangi bir şekilde rivayetleri dikkate almaksızın te'vîl yoluna gitme ihtiyacı hissetmemişlerdir.⁷⁶⁵

Sonuç olarak, Sa'lebî ve Taberî isrâîlî haberlere tefsirlerinde geniş ve tafsilatlı şekilde yer ayırırken, Vâhidî ayrıntılarını düşürüp özetlemek suretiyle bunlara oldukça sınırlı alan tahsis etmiştir. Her üç müfessir de Kur'ân'da zikredilen tarihsel olguların ayrıntısına ancak nakil kanalıyla erişilebileceği hususunda hemfikirdir. Yine her üç isim burada dikkate alınan örnekler bağlamında rivayetlerin sıhhatine dair değerlendirmede bulunmamışlardır. Bununla birlikte Taberî, rivayetlerin muhtevalarına dönük görüş beyanları noktasında büyük oranda sessiz kalan Vâhidî ve Sa'lebî'ye nispetle daha ön plandadır. Fakat Taberî'nin bu tavrı isrâîliyata dair mutlak bir eleştiri olmayıp, sınırları rivayetlerle çizilmiş yorum dairesi içerisinde kalan kısmi görüş beyanlarından ibarettir. Şu durumda, burada açığa çıkan verilerden hareketle, "Vâhidî'nin üç eserinde de çok miktarda isrâîliyat zikrettiği, bunların önemli bir kısmını gerek rivayet gerekse muhteva bakımından eleştirdiği"⁷⁶⁶ yönündeki tespit gözden geçirilmeye muhtaçtır.

⁷⁶³ Vâhidî, *el-Basîf*, 12/76-77; Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/608.

⁷⁶⁴ Bk. Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 26/392-394.

⁷⁶⁵ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/87-93; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 22/532-550; Vâhidî, *el-Basîf*, 19/206-208; Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/553-556.

⁷⁶⁶ Abdulhamit Birişik, "İsrâîliyat", *TDVİA* (İstanbul, 2001), 23/200. Kaldı ki ansiklopedi maddesinde atıfta bulunulan Cevdet Mehdî'nin eserindeki örneklerin hiçbiri bu tespiti doğrulayıcı nitelikte değildir. Krş. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 340-355.

2.3.3. Kıraatler

Tefsir literatüründe geniş yer edinen kıraatler, bilgisi nakle bağlı konulardan bir diğeridir. Sıhhat şartlarını sağlayan mütevâtir kıraatler ilkesel olarak tefsirde bağlayıcı kabul edilirken, bu şartlardan herhangi birini sağlamayan şâz kıraatler sahih oldukları ölçüde dikkate alınmışlardır. İlk asırlarda şifahi olarak aktarılan kıraatler, süreç içerisinde isnadlı rivayetler formunda müstakil eserlerde ayrıca kayda alınmış ve eş zamanlı olarak tefsir literatürüne de girmiştir. Kıraatlerin tasnifinin büyük oranda tamamlandığı 4. (10.) asrı takip eden yüzyılda yaşayan Vâhidî, tefsir literatüründe kıraat olgusuna özel ilgi gösteren müfessirlerin başında gelir. Vâhidî'nin kıraatlere olan ilgisi farklı kıraat vecihlerinin zikredilmesi ve bunların farklı konularda birer delil olarak kullanımıyla sınırlı olmayıp,⁷⁶⁷ daha esaslı şekilde bu kıraatlerin dil ve tefsir açısından müdellel hale getirilmesini de (*ta'îl*, *tevcîh*) kapsamaktadır. Nitekim o, *el-Basîf*'in mukaddimesinde, uzun zamandır yazmayı düşündüğü bu eserin “kıraatlerin tevcîhâtına (*îlel*) işarette bulunan birtakım nükteleri de muhtevi” olacağını belirterek bu hedefine atıfta bulunmuştur.⁷⁶⁸

Vâhidî *el-Basîf*'in mukaddimesinde eserde takip edeceği yöntemi açıklarken kıraat konusunda izleyeceği usule de değinmektedir. Buna göre Vâhidî eserinde; (a) yedi mütevâtir kıraatin tevcîhâtına yer verecek, (b) kıraatlerin sahiplerinin isimlerini ayrıca zikretmeyecek ve (c) Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a* adlı eserini kaynak olarak kullanacaktır.⁷⁶⁹ Uygulama aşamasında Vâhidî, istisnaları olmakla birlikte,⁷⁷⁰ bu yönetime önemli ölçüde sadık kalmıştır.

⁷⁶⁷ Vâhidî'nin kıraatle istişad örnekleri için bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 21/294; 22/63, 443, 473; 24/308, 341. Ayrıca bk. Ahmed Abdurrahmân el-Mellâd, *Menhecü'l-İmâm el-Vâhidî fî arđi'l-kurrâât ve tevcîhihâ fî tefsîrihî el-Basîf* (Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 112-120.

⁷⁶⁸ Kıraatlerin zikriyle yetinilmeyip *tevcîhât* araştırmasına da girilmesi *el-Basîf*'te bu bahislerin uzamasına yol açmış görünmektedir. Öyleki, Vâhidî'nin kıraatlerin *tevcîhâtına* yönelik bazen sayfaları bulan tahlillerinin yoğunluğu çağdaş araştırmacılar tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. *el-Basîf*, 1/285 (dirâse); Mellâd, *Menhecü'l-İmâm el-Vâhidî fî arđi'l-kurrâât ve tevcîhihâ fî tefsîrihî el-Basîf*, 181-182. Fakat bu durumu, Vâhidî'nin her bir kıraati âyetin sözdizimsel suretinde bir farklılık olarak düşünüp yeniden tefsir etme gayretiyle açıklamak da mümkündür.

⁷⁶⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/427.

⁷⁷⁰ Nitekim Vâhidî, zaman zaman Ferrâ ve Zeccâc gibi dilcilerden yaptığı alıntılarla yedi mütevâtir kıraat dışında bazı kıraatlere de yer vermiş, kaynak metin *el-Hücce*'de kârî isimleri açıkça zikredildiği yerlerde o da isimleri tasrih etmiştir. *el-Basîf*, 1/287-289 (dirâse); Mellâd, *Menhecü'l-İmâm el-Vâhidî fî arđi'l-kurrâât ve tevcîhihâ fî tefsîrihî el-Basîf*, 61-69, 183.

Taberî, Sa‘lebî ve Vâhidî’nin tefsirleri Duhâ-Nâs arasındaki sûreler özelinde kıraat malzemesi açısından mukayese edildiğinde üç müfessirin yer verdiği kıraat sayısına dair aşağıdaki tablo açığa çıkmaktadır:

	Mütevâtir	Şâz
Taberî	7	8
Sa‘lebî	12	32
Vâhidî / el-Basîf	12	2
Vâhidî / el-Vasîf	7	0
Vâhidî / el-Vecîz	0	0

Bu tabloya göre, en fazla kıraat veçhine yer veren isim Sa‘lebî iken, onu sırasıyla Vâhidî ve Taberî takip etmiştir. Taberî ve özellikle Sa‘lebî mütevâtir kıraatler yanında şâz kıraatlere de yer verirken, Vâhidî büyük oranda mütevâtir kıraatlere ilgi göstermiştir. Vâhidî’nin şâz kıraatlere değindiği iki yer, kıraatin zikri ve tevcîhi için olmayıp farklı tartışmalarda bir istişhad veçhi olarak kullanılmasıyla ilgilidir.⁷⁷¹ Vâhidî’nin üç tefsiri kıraat malzemesi cihetinden incelendiğindeyse *el-Basîf*’in hem kıraat sayısı hem de bu kıraatlerin tevcîhâtı noktasında oldukça zengin ve detaylı malzeme içerdiği görülürken, *el-Vasîf*’te *el-Basîf*’teki kıraatlerin tevcîhât bahisleri düşürülerek sadece zikriyle yetinilmiş, *el-Vecîz*’de ise kıraat olgusuna yer verilmemiştir.

Vâhidî nezdinde, esbâb-ı nüzûl ve isrâiliyat bahislerinde olduğu gibi, kıraatlerde de tek kaynak nakildir (*semâ*). Nitekim o, Enfâl Sûresi 32. âyette mansûb olarak geçen *el-hakğ* lafzının⁷⁷² merfû olarak okunması her ne kadar nahivciler nezdinde herhangi bir sorun teşkil etmese de kıraatin bir *sünnet* olduğu ve kâriyelerden herhangi birinin bu lafzı merfû okumadığını belirterek Zeccâc’ın yorumuna itiraz etmiştir.⁷⁷³ Vâhidî’nin benzer bir vurgusu Âl-i İmrân Sûresi 120. âyetin tefsiri bağlamındadır. O, Kisâfî’nin bir kabileden duyduğu bir ifadeye dayanarak âyetteki *lâ yeğdurrukum* (لَا يَضُرُّكُمْ)⁷⁷⁴ lafzının *lâ*

⁷⁷¹ Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 24/308.

⁷⁷² ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بَعْدَابٍ أَلَيْسَ﴾

⁷⁷³ Vâhidî, *el-Basîf*, 10/120-121; krş. Zeccâc, *Me‘âni ‘l-Kur‘ân ve i‘râbuhû*, 1/409.

⁷⁷⁴ ﴿إِنْ تَمَسَّسَكُمْ حَسَنَةٌ تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾

yedurkum (لَا يَضُرُّكُمْ) şeklinde okunmasının da caiz olduğuna dair Ferrâ'dan bir aktarımında bulunmuş ve bir kabilenin dilsel kullanımına dayanarak kârîlerin icmaı hilafına âyetlerin okunamayacağı yönünde Zeccâc'ın itirazına yer vermiştir. Vâhidî ardından, aslolanın tam da Zeccâc'ın tavrı olduğunu çünkü kıraatin dilsel kullanımdaki geçerlilik zemininden değil bilakis ilahi bildirim (*tevķîf*) ve otorite isimlerden nakil (*semâ*) yoluyla alındığını belirterek bu konudaki tavrını açıkça ortaya koymuştur.⁷⁷⁵

Kıraatler konusunda *semâyı* esas alan Vâhidî'nin kıraatlere dönük görüş beyanları da oldukça sınırlı kalmıştır. O, Duhâ-Nâs arasındaki sûrelerde değindiği 14 kıraatten sadece birinde -o da doğrudan kendi görüşü olarak değil- Ferrâ ve Ebû Ali el-Fârisî'nin çoğunluğun⁷⁷⁶ kıraatinin ercah olduğuna dair tercihini aktarmıştır.⁷⁷⁷ Burada örneklem olarak alınan sûrelerin dışındaki diğer sûreler söz konusu olduğunda, Vâhidî daha çok dilciler ve müfessirlerin bazı kıraatlerle ilgili yorumlarını aktarmış,⁷⁷⁸ kendisi ise oldukça az görüş beyanında bulunmuştur. O, bazen mütevâtir kıraatleri az da olsa zikrettiği şâz kıraatlere tercih etmiş,⁷⁷⁹ nadiren mütevâtir kıraatin yanında şâz bir kıraatin de doğruluğunu ikrar etmiş,⁷⁸⁰ görülebildiği kadarıyla herhangi bir şâz kıraati mütevâtir kıraate tercih etmemiştir. Vâhidî'nin kendi görüş beyanları esas olarak mütevâtir kıraatler arasında söz konusudur. O, herhangi bir kıraati “asıl” veya “açık” gibi keskin ifadelerle niteleyerek ya da “iki kıraat veçhinden daha râcihi”, “kıraat vecihlerinin en güçlüsü/en iyisi”, “daha evlâ/açık olanı” gibi daha yumuşak kalıplarla mütevâtir kıraatler arasında az da olsa tercihlerde bulunmuştur.⁷⁸¹ Onun bu tercihlerinin genellikle yedi kârîden çoğunluğun (*âmm*) kıraatleri yönünde olduğu gözlemlenmektedir. Tüm bu kısmi görüş beyanlarına rağmen Vâhidî hiçbir zaman otorite isimlerden *semâ* yoluyla gelen kıraatlerin dışına çıkmamış, tercihlerini sınırları mütevâtir kıraatlerle belirlenmiş bir alanda gerçekleştirmiştir.

⁷⁷⁵ Vâhidî, *el-Basît*, 5/558; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/232; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/465. Vâhidî'nin kıraatte dolaylı olarak da olsa *semâ* esas aldı bir başka yer için bk. *el-Basît*, 12/460.

⁷⁷⁶ Burada çoğunluk (*âmm*) ile kastolunan İbn Âmir ve Kisâi dışındaki yedi kârîdir.

⁷⁷⁷ Vâhidî, *el-Basît*, 24/283.

⁷⁷⁸ Mellâd, *Menhecü'l-İmâm el-Vâhidî fî arđi'l-kırâât ve tevcîhihâ fî tefsîrihî el-Basît*, 125-128; 140-143.

⁷⁷⁹ Mellâd, *Menhecü'l-İmâm el-Vâhidî fî arđi'l-kırâât ve tevcîhihâ fî tefsîrihî el-Basît*, 138-139.

⁷⁸⁰ Vâhidî, *el-Basît*, 3/31-32. Vâhidî'nin buradaki görüş beyanında, “doğru olan budur” değil de “bu da doğrudur” ifadesini kullandığına dikkat edilmelidir.

⁷⁸¹ Bk. Mellâd, *Menhecü'l-İmâm el-Vâhidî fî arđi'l-kırâât ve tevcîhihâ fî tefsîrihî el-Basît*, 129-138.

Vâhidî'nin bu tavrı hocası Sa'lebî'de de izlenmektedir. Sa'lebî Duhâ-Nâs arasındaki sûrelerde yer verdiği 44 kıraatten 4'ünde görüş beyanında bulunmuştur. Bunlardan üçünde o, kârîlerin çoğunluğunun okuyuşuna ya da Mushaf hattına muhalefet gerekçesiyle şâz kıraatleri tenkit etmiş,⁷⁸² birinde ise iki mütevâtir kıraat arasında bağlam karinesiyle tercihte bulunmuştur.⁷⁸³ Bu iki isme karşılık Taberî kıraatler noktasındaki görüş beyanlarında oldukça öne çıkmaktadır. O, Duhâ-Nâs arasındaki sûrelerde yer verdiği 15 kıraatten 7'sinde görüş beyan etmiştir. Taberî üç yerde mütevâtir kıraatleri şâz kıraatlere karşı öne çıkarmış,⁷⁸⁴ dört yerde de mütevâtir kıraatler arasında tercihte bulunmuştur.⁷⁸⁵ Taberî kıraat tercihlerinde bağlama uygunluk, dilsel gerekçeler ve Mushaf hattına uygunluk gibi başka gerekçelere de yer vermekle birlikte, onun için bu konuda aslolan ve sürekli başvurduğu dayanak kârîlerin icmasıdır.⁷⁸⁶ Taberî'nin kıraatler konusunda öne çıkan bu tavrı, onun müçtehid kimliğinin yanında, içinde yaşadığı dönemde kıraatlerin henüz tam olarak sistematize edilmemiş olmasıyla da ilişkili olmalıdır.

Sonuç olarak, kıraatlere farklı oranlarda yer veren Taberî, Sa'lebî ve Vâhidî kıraatler konusunda bazı görüş beyanlarında bulunmuşlarsa da bu bağlamlarda otorite isimlerden *semâ* yoluyla gelen kıraatlerden ayrılmamışlar, tercihlerini sınırları büyük oranda mütevâtir kıraatlerle belirlenmiş bir alanda gerçekleştirmişlerdir.

2.4. Değerlendirme

Bu başlıkta açığa çıkan verilerden hareketle, Vâhidî'nin tefsirciliğinde rivayet malzemesinin genel durumu ve nasıl konumlandırıldığıyla ilgili şu tespitlerde bulunmak mümkündür: Rivayet nicelik itibarıyla Taberî ve Sa'lebî'ninki kadar yoğun olmasa da

⁷⁸² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/115-116, 243, 255-256.

⁷⁸³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/115-116, 243, 255-256.

⁷⁸⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 24/548, 620-621, 730; krş. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/548, 620-621.

⁷⁸⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/549-550, 602, 646, 719. Taberî kimi zaman da aynı gerekçelere dayanarak iki farklı mütevâtir kıraatin ikisinin de caiz olduğu yönünde görüş belirtmiştir. Örn. *Câmi'u'l-beyân*, 24/624.

⁷⁸⁶ Örneğin o, İhlâs Sûresi'nin tefsirinde yaptığı kıraat tercihinde dilsel gerekçeye yer verdikten sonra kârîlerin icmasını vurgulamış ve esasında bu ikincisinin tercih edilen kıraat lehine yeterli bir delil olduğunu belirtmiştir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/730.

Vâhidî'nin tefsirciliğinde de önemli yer tutmaktadır. Vâhidî'nin kullandığı rivayetler isrâiliyât, siyer, sebab-i nüzûl ve kıraat gibi bilgisi nakle bağlı konuların yanında otorite isimlerin kendi açıklama veya yorumlarını da içine alacak şekilde geniş bir alana yayılmıştır. Bu rivayetlerin kaynaklarına göre dağılımı çoktan aza doğru sırasıyla tabiîn ve tebe-i tabiînden gelen maktû rivayetler, sahabeden gelen mevkûf rivayetler, Hz. Peygamber'den gelen merfû rivayetler şeklinde olup klasik tefsir literatüründeki genel rivayet dağılımıyla aynı yöndedir. Vâhidî rivayetler konusunda Taberî ve bilhassa Sa'lebî'nin yanında başka kaynaklara da başvurmuştur. Bu kaynakların bazıları tahmin edilebilirken, önemli bir kısmı ilk beş asırda rivayet malzemesi barındıran tefsirlerde tespit edilememektedir. Kaynakları tespit edilemeyen bu rivayetlerin, müstakil tefsir mecmualarından alınarak ilk defa Vâhidî tarafından tefsir literatüründe dolaşıma sokulmuş olması muhtemeldir.

Vâhidî tefsir eserlerinde rivayetlerin senetlerine dönük sistematik bir sıhhat araştırması yürütmemektedir. Bu durumu hadis ve tefsir literatüründeki farklı rivayet algısıyla açıklamak mümkündür. Hadis eserlerinde birincil derecede önemli olan sahih isnadlı rivayetlerin tespiti ve aktarımı iken, tefsir literatüründe mevcut tüm rivayetlerin derlenerek aktarılması ön plandadır. Vâhidî de kendisine kadar gelen rivayetleri sıhhat araştırması yapmaksızın naklederken bir tefsirci gibi hareket etmektedir.

Vâhidî'nin tefsir pratiğinde rivayetleri nasıl konumlandığına gelince, bu konuda onun nakil, tenkit ve tercih arasında değişen farklı tavırlar takındığı görülmektedir. Rivayet malzemesi Vâhidî'nin tefsirciliğinde önemli bir yer edinmekle birlikte anlamın tespitinde her zaman nihai belirleyici değildir. Rivayetleri farklı bağlamlarda farklı şekillerde konumlandıran Vâhidî; isrâiliyat, esbâb-ı nüzûl ve kıraatler gibi bilgisi nakle bağlı konularda rivayeti esas alıp büyük oranda görüş beyanında bulunmaktan uzak dururken, dilsel tahliller ve fikhî/kelâmî açıklamalar gibi bilgisi zorunlu olarak nakle bağlı olmayan konulardaki rivayetleri bağlam, dilbilgisi, şiir ve akıl yürütme gibi anlamın tespitinde bir başvuru kaynağı olarak konumlandırmış, gerektiğinde bunları tenkit etmiş ya da bunlar arasında tercihte bulunmuştur. Tezin bundan sonraki “Vâhidî’de Nassın Dilsel Tahlili” ve “Vâhidî’de Nassın Te’vili” başlıklarında, bilgisi zorunlu olarak nakle bağlı olmayan konularda Vâhidî'nin anlamın

tespitini nasıl sağladığı incelenerek onun tefsir literatüründe nerede durduğu ortaya konacaktır.

3. Vâhidî’de Nassın Dilsel Tahlili

İnsanın kullanılan dilin tüm kelime dağarcığını ve sözdizimsel alternatiflerini aynı anda zihnine getirip maksadına en uygun olanı seçmesi zordur. Fakat söz konusu Allah Teâlâ olunca O, Kur’ân’ı Arap dilinin tüm imkânlarını kullanarak nazmetmiştir. Sözelimi ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ âyetinde Allah Teâlâ *hamd*, *rabb* ve *‘âlem* lafızlarının ilişkili olduğu tüm kelimeleri dikkate alarak özellikle bunları tercih etmiş ve iletmek istediği anlamı tüm sözdizimsel alternatifleri gözeterek özellikle bu surette vermiştir. Dolayısıyla Allah Teâlâ için herhangi bir dilsel belirsizlik söz konusu değildir. Fakat O’nun kelâmının muhatapları olan insanlar için dilsel bir gerçeklik olarak Kur’ân farklı düzey ve yoğunluklarda bir müphemlik zeminidir. Tefsir faaliyetinin en önemli amaçlarından biri bu müphemlikleri gidermek ya da asgari seviyeye çekmektir.

Dilsel düzlemde müphemliğin giderilmesi ve anlamın tespiti kelime ve terkeb düzeyinde kabaca iki katmanlı olarak gerçekleşir. Kelime düzeyindeki araştırma lafızların anlamları (*lügat*), yapıları (*sarf*) ve aralarındaki türeme ilişkileri (*iştikâk*) bakımından, terkeb düzeyindeki araştırma ise ter kibin yapısı (*nahiv*), dilbilgisel seviyedeki asıl mananın üzerine ikincil anlamları ifadesi (*meânî*) ya da bu ikincil anlamların ifadesindeki açıklık dereceleri bakımından (*beyân*) çok boyutlu olarak yürütülmektedir.⁷⁸⁷

Yukarıdaki tasniften hareketle bu başlıkta Vâhidî’nin tefsirciliğinin dilsel boyutu ve bu konuda onun ilk beş asır tefsir literatüründeki yeri üç cihetten incelenecektir. Kelimenin anlamı ve yapısını birbirinden ayırmanın zorluğu dikkate alınarak Vâhidî’nin lügat, sarf ve iştikâk disiplinlerinin ilgi alanına giren kelime düzeyindeki açıklamaları “Semantik Düzlem” başlığında, nahiv disiplininin alanına giren açıklamaları “Sentaktik

⁷⁸⁷ Bk. Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî l-fünûn ve l-‘ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Abdullâh Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/17.

Düzlem” başlığında, belâgat ve daha özelde meânî disiplininin alanına giren anlam inceliklerine dair açıklamaları ise “Pragmatik Düzlem” başlığında ele alınacaktır.

3.1. Semantik Düzlem: Kelimenin Anlamı

Kelime düzeyindeki araştırma kastedilen anlamı açığa çıkarmanın yeter şartı olmasa da gerek şartıdır. Kastedilen anlam tek tek kelimelerin anlamlarının toplamından fazlası olmakla birlikte, onu belirlemek için kelimelerin anlamları bilinmelidir. Bu minvalde kelimelerin anlamlarının tespiti ilk asırdan itibaren tefsir faaliyetinin vazgeçilmez parçası olmuş ve müstakil tefsir eserlerindeki sözlükbilimsel malzemenin yanında *me‘âni’l-Kur‘ân*, *garîbü’l-Kur‘ân*, *vücûh* ve *nezâir* gibi Kur‘ân ilimlerinin alt disiplinlerine dair zengin bir literatür oluşmasına yol açmıştır.

Bu başlıkta Vâhidî’nin anlamın kelime düzeyinde tespiti konusunda ilk beş asır tefsir literatüründeki yerinin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu amaca ulaşmak için şu beş soruya cevap aranacaktır: (1) Vâhidî’nin semantik meselelere değinme sıklığı, (2) çok anlamlı kelimelere ve bir kelimeyle yakın anlamlı diğer kelimeler arasındaki ince ayrımlara olan duyarlılığı, (3) semantik analizlerinin derinliği, (4) bu bağlamlarda zikrettiği vecihlerin zenginliği ve (5) nihayetinde tercih, yorum ya da tenkit yönünde gerçekleştirdiği görüş beyanları.

Yukarıdaki amaç ve hedefler doğrultusunda ilk beş asır tefsir literatürü Vâhidî merkeze alınmak suretiyle dört örneklem kümesi üzerinden incelenecektir. Birinci örneklemde Fâtîha Sûresi’ndeki semantik meseleler özelinde yukarıdaki araştırma sorularına cevap aranacaktır. Diğer üç örneklem kümesindeyse bir yandan yukarıdaki hedeflerden bazıları birincil olarak sorgulanırken, diğer yandan birinci örneklemde açığa çıkan verilerin doğruluğu farklı bir örneklem kümesi üzerinden tahkik edilecektir. Bu minvalde ikinci ve üçüncü örneklem kümesinde, Vâhidî’nin kelimeler arasındaki ince ayrımlara ve bir kelimenin barındırdığı zıt anlamlara olan duyarlılığını ölçmek üzere, sırasıyla, bazı âyetlerde yan yana kullanılan yakın anlamlı üç lafız çifti ve Kur‘ân’da sadece bir kere geçen üç ezdâd lafız incelenecektir. Dördüncü örneklem

kümesindeyse Vâhidî'nin Kur'ân'daki üç garîb lafız özelinde tefsir literatüründeki yeri incelenecektir.

Örneklem 1: Fâtiha Sûresi

Fâtiha Sûresi'nde belli başlı 18 semantik mesele söz konusudur.

1. Besmele'deki *bâ* harf-i cerinin anlamları Fâtiha Sûresi'nde gündeme gelen ilk semantik meseledir.

Vâhidî Besmele'nin tefsirine geçmeden önce *bâ* harf-i cerinin *ilşâk*, *isti'âne* ve *izafet* şeklinde üç anlamını örnekleriyle birlikte ortaya koyar.⁷⁸⁸ Ondan önce Zeccâc ve Nehhâs Sîbeveyhî'den *bânın ilşâk* anlamında olduğuna dair bir görüş nakletmişler,⁷⁸⁹ ondan sonra da Zemahşerî *bânın isti'âne* ve *iltibâs* anlamlarına değinmiştir.⁷⁹⁰ Böylece tefsir literatüründe ilk defa Vâhidî Besmele'nin tefsiri bağlamında *bâ* harfinin üç farklı anlamını topluca söz konusu etmiştir. Muhteva itibarıyla tefsir kitaplarında yer almayan bu açıklamalar, Vâhidî tarafından İbn Cinnî'nin *Şırru şınâ'ati'l-i'râb*'ından alınarak tefsir literatürüne kazandırılmıştır.⁷⁹¹ Fakat Vâhidî *bânın* farklı anlamlarına dair yaptığı dilsel tahliller ile Besmele'deki *bânın* tefsiri arasında doğrudan bir ilişki kurmamıştır.

2. Besmele'deki *isim* lafzının kökeni Fâtiha Sûresi'nde gündeme gelen ikinci semantik meseledir. *İsim* lafzının “alâmet” anlamındaki *simeden* ya da “yücelik” anlamındaki *sûmuvvadan* türediğine dair iki vecih söz konusudur.⁷⁹²

Vâhidî *el-Basîf*'te Kûfeli dilcilerin *isim* lafzının “alâmet” anlamındaki *simeden*, *simenin* de *vesmden* türediğine, Basralıların ise “yücelik” anlamındaki *sûmuvvadan* türediğine kail olduklarını ortaya koyar ve *ismin* *sûmuvvadan* nasıl türediğini

⁷⁸⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/433.

⁷⁸⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/41; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, thk. M. Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1408), 1/51.

⁷⁹⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâikiğavâmiği't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücihi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid (Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1418/1998), 1/102-104.

⁷⁹¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/433; krş. Ebû'l-Feth İbn Cinnî, *Şırru şınâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasan Hendâvî (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1985), 1/122-123.

⁷⁹² Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ekip (Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb bi-Devleti Kuveyt, 1385-1422/1965-2001), 38/304-306.

detaylandırır. Bazılarına göre sözün isim, fiil ve harf şeklindeki üç unsurundan sadece isimde hem bildiren hem de bildirilen unsur olma meziyeti bulunduğundan isim *sūmuvv* kökünden türetilmiştir. Kelâmcılara göreyse *isim*, yokluktan varlığa çıkan [şeylere ad olması] itibarıyla *sūmuvv*dan türetilmiştir. Vâhidî devamında kelâmcıların, *vesmden* *isme* geçişin sarfî olarak bilinmediği ve *vesmden* gelseydi *ismin* ism-i tasğîrinin *vüseym* olması gerektiği gerekçelerine binaen Kûfelilerin görüşünü reddettiklerini aktarır.⁷⁹³ Vâhidî *el-Vecîz*'de *isim* lafzının köken ve anlamına değinmezken, *el-Vasîf*'te Kûfeli ve Basralı dilcilerin görüşünü kısaca verdikten sonra, *el-Basîf*'tekilerle aynı gerekçelere binaen doğru olanın ikincisi olduğunu açıkça belirtir.⁷⁹⁴ Muhteva itibarıyla buradaki açıklamalar *el-Basîf*'tekilerle büyük oranda aynıdır. Farklı olarak *el-Basîf*'te kelâmcılar üzerinden Kûfelilere yöneltilen itiraz burada Vâhidî'nin tercihinə dönüşmüştür.

Vâhidî'den önce *isim* lafzının kökenine değinen ilk isimler dördüncü asırda Zeccâc ve Nehhâs'tır. Onların bu bağlamdaki açıklamaları Vâhidî'ninkilerle paralel olup Vâhidî gibi onlar da *sūmuvv* kökenini tercih etmişlerdir.⁷⁹⁵ Beşinci asra gelindiğinde, Vâhidî'nin hocası Sa'lebî *isim* lafzının aslını *sūmuvv* olarak tespit eder ve *sime* köküne hiç değinmez. Ayrıca o, *isim* lafzının *sūmuvv*dan hangi itibarla türemiş olabileceğine dair Vâhidî'nin yukarıda zikrettiği iki vecihten ikincisine de yer vermiştir.⁷⁹⁶

Vâhidî'nin çağdaşlarından Râgıb el-İsfahânî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Mâverdî ve Cüşemî *ismin* iki kök anlamına yer verirken, sadece Râgıb ve Cüşemî *sūmuvv* kökünün daha doğru olduğunu belirterek tercihte bulunmuştur.⁷⁹⁷ Vâhidî'den sonraki dönemde

⁷⁹³ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/439-441. Vâhidî *isim* lafzının kökenini verdikten sonra, *ismin* müsemma mı yoksa tesmiye mi anlamında olduğuna dair kelâmî içerime de sahip kavramsal tartışmaya değinirken “*ismin* anlamına gelince” şeklinde giriş yapar (*el-Basîf*, 1/441-444). Fakat burada “*ismin* anlamı”yla kastedilen, bir lafız olması itibarıyla sözlük anlamı değil, tek tek isimlerin gönderimleriyle aralarındaki ilişkinin mahiyetine dair tartışmadır. Bu mesele sözlükbilim sınırlarını aştığı için burada ayrıca vurgulanmayacaktır.

⁷⁹⁴ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/63.

⁷⁹⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/40-41; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/51.

⁷⁹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/281.

⁷⁹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû'r-Râgıb* (*Mukaddime, Fâtîha, Bakara*), 48; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye* (Şârika: Câmîatü eş-Şârika, 1429/2008), 1/90-91; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/48-49; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî (Dârü'l-kitâbi'l-mısırî; Dârü'l-kitâbi'l-lübnânî, 1439-1440/2018-2019), 1/200.

Zemahşerî ise *isim* lafzının aslının *sûmuvv* olduğunu belirtir ve *sime* köküne hiç değinmez.⁷⁹⁸

Sonuç olarak, Vâhidî *isim* lafzının kökeniyle ilgili *sime* ve *sûmuvv* şeklindeki her iki veçhe ayrıntılı şekilde yer vermiş ve *sûmuvv* kökenini tercih ederek literatürdeki hâkim görüşü sürdürmüştür. Bununla birlikte o, *isim* lafzının *sûmuvv*dan hangi itibarla türemiş olabileceğini Sa‘lebî’den sonra ilk defa ve daha detaylı şekilde araştırma konusu ederek literatüre katkıda bulunmuştur.

3. Fâtiha Sûresi’nde gündeme gelen üçüncü semantik mesele *Allâh* lafzının kökenidir. Bu bağlamda öne çıkan vecihler şu şekilde sıralanabilir:⁷⁹⁹

- a) Herhangi bir kökten türememiş olup Allah Teâlâ’nın özel adıdır.
- b) Süryânîce *lâhâ*dan türemiş olup Arapça’da bir kökeni yoktur.
- c) “Kulluk etmek” anlamında *elehe-ye’lehu*’dan türemiş olup “mabud” anlamındadır.
- d) “Sığınmak ve itimat etmek” anlamında *elihe [ilâ]*dan türemiş olup, Allah Teâlâ her türlü darlıkta kendisine sığınılıp itimat edildiği için bu adla anılmıştır.
- e) “Hayran kalmak” anlamında *elihe [fî]*’den türemiş olup, mevcudat Allah Teâlâ’nın azameti karşısında hayrete düştüğü için bu adla anılmıştır.
- f) “Yaratma gücü” anlamındaki *ilehiyye* kökünden gelen *ilâh*dan türemiştir.
- g) “Gizlenmek” anlamında *lâhe-yelûhu*’dan türemiş olup, mevcudatın Allah Teâlâ’yı idrak edememesi sebebiyle bu adla anılmıştır.
- h) “Yücelmek” anlamındaki *lâhe* fiilinden türemiştir.
- i) “Kaim olmak” anlamındaki *elihe* fiilinden türemiş olup, Allah Teâlâ’nın bâkîliği vurgulanmak üzere bu adla anılmıştır.

⁷⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/107.

⁷⁹⁹ Çoğunluk müfessirler lafza-i celâlin tefsirini Besmele’de verirken, bazıları hemen akabindeki birinci âyette vermişlerdir. Burada Besmele’nin Fâtiha’dan âyet olup olmadığı tartışması dikkate alınarak farklı iki bağlamda yapılan açıklamalar ortak değerlendirilecektir.

k) “Bilinç kaybı” anlamındaki *veleh* kökünden türemiş olup, kalpler O’nun sevgisi ve zikri ile çarparak kendinden geçtiği için bu adla anılmıştır.

Vâhidî *el-Basîf*’te *Allâh* lafzının kökenini ayrıntılı olarak incelemektedir. O, öncelikle *Allâh* lafzının sarfî dönüşümünü, ardından da hangi kök anlamdan türediğini araştırır. Lafza-i celâlin ﷲ ya da ﷲ köklerinden nasıl bir değişime uğrayarak *Allâh* halini aldığını Ebû Ali el-Fârisî’nin *el-Eğfâl*’inden isim vermeksizin derleyerek aktaran Vâhidî,⁸⁰⁰ ardından bu lafzın kök anlamıyla ilgili tartışmaya geçer ve bu bağlamda yukarıdaki vecihlerden beş tanesine yer verir. Onun Halil b. Ahmed, İbn Keysân, Kaffâl ve el-Hüseyn b. Fadl’a nispetle zikrettiği birinci görüşe göre *Allâh* lafzı herhangi bir kökten türememiş olup sadece Allah Teâlâ için kullanılan özel bir isimdir (a). Bu görüşün aksine lafza-i celâlin bir kök anlamdan türediğini savunanlar ise farklı görüşler dillendirmiştir. Dilcilerin çoğunluğu *Allâh* lafzının kök anlamının “tapınılmaya layık ve kulluk edilen” olduğunu savunmuştur (c). Vâhidî âyet, kıraat, şiir ve dilsel kullanımdan bu görüşü destekleyici delillere yer verdikten sonra, hocası ‘Arûdî kanalıyla Ebü’l-Heysem er-Râzî’den kendisine ulaşan bir rivayete yer verir. Bu rivayetin ikinci kısmı *Allâh* lafzının kökenine dair bir başka görüşe işaret eder. Ebü’l-Heysem’in belirttiğine göre, *Allâh* lafzının kendisinden türediği *ilâh* kökünün aslı, “darlıkta kendisine sığınmak” anlamındaki ﷲ’dır (d). Ebü’l-Heysem her türlü zorluk anında Allah Teâlâ’ya sığınılması itibarıyla *ilâh*ın bu kök anlamı ile *Allâh* lafzı arasında bir ilişki kurmuştur. Vâhidî’nin yer verdiği ve Ebû Amr b. el-‘Alâ’dan nakledilen dördüncü görüşe göre *Allâh* lafzı “hayran kalmak” anlamındaki *elihe [fî]*’den türemiştir (e). Nitekim akıllar Allah Teâlâ’nın azameti karşısında hayrete düşmektedir. Vâhidî’nin Eş‘arî kelâmcılara nispetle zikrettiği beşinci ve son görüşe göreyse, *Allâh* lafzı “yaratma gücü” anlamındaki *ilehiyye* kökünden gelen *ilâhtan* türemiştir (f). Vâhidî Ebü’l-Heysem’den yukarıda zikredilen rivayetin ilk kısmının da bu görüşle paralel olduğunu belirtir. Nitekim Ebü’l-Heysem, *Allâh* lafzının kökeni olan *ilâh*ın “kendisine kulluk

⁸⁰⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/444-447; krş. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Eğfâl: ve hüve el-mesâilü’l-muşlehatü min kitâbi Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû li Ebî İshâk ez-Zeccâc*, thk. Abdullâh b. Ömer el-Hâc (Dubai: Merkezü Cem‘iyyetü’l-Mâcid li’s-sekâfe ve’t-türâs, 1424/2003), 1/39-57.

edilme” anlamı yanında, “kendisine kulluk edenleri yaratan, rızıklandıran ve kollayan olma” anlamını da barındırdığını ifade etmektedir.⁸⁰¹

Vâhidî *el-Basîf*’te yer verdiği beş vecih arasında bir tercihte bulunmamaktadır. *el-Vasîf*’e gelindiğinde, *el-Basîf*’teki ilk üç görüşe (*a*, *c* ve *d*) özet şekilde yer veren Vâhidî, *Allâh* lafzının herhangi bir kökten türememiş olduğunu savunan görüşü “birçok âlime” nispet etme ve bu lafzın bir kökenden türediğini savunan görüşün “çoğunluğun görüşü” olduğunu ifade etme dışında yine açıkça bir tercihte bulunmamıştır.⁸⁰² *el-Vecîz*’de ise o, lafza-i celâli Allah Teâlâ için kullanılan ve herhangi bir kökten türememiş özel bir isim olarak tefsir etmiş (*a*), fakat ardından bu lafzın kök anlamının “kendisine kulluk edilen” olduğunu savunan görüşü de (*c*) temriz sigasıyla ilave etmiştir.⁸⁰³

Vâhidî’nin zikrettiği vecihler arasında yeni bir görüş söz konusu olmayıp bunlar ondan önceki dönemde başta Sa’lebî olmak üzere Taberî ve Semerkandî tarafından gündeme getirilmiştir.⁸⁰⁴ Taberî bu bağlamda sadece *a* maddesindeki görüşe yer verir. O, *ilâhın elehe-ye’lehûden* masdar olup “mabud” anlamına ve buradan nasıl *Allâh* lafzına dönüştüğüne dair detaylı sarfî ve semantik açıklamalarda bulunur ve bazı rivayetlerle bunları destekler.⁸⁰⁵ Taberî’nin ardından Semerkandî lafza-i celâlin anlam haritasına dair daha özet fakat daha zengin bir görüş yelpazesi sunar. Yukarıdaki vecihlerden altı tanesini zikreden Semerkandî (*a*, *c*, *d*, *g*, *h* ve *k*) herhangi bir tercihte bulunmaz.⁸⁰⁶ Sa’lebî’yle birlikte görüş çeşitliliği daha da artar. Önce *Allâh* lafzının sarfî yapısına dair Vâhidî’nin de dillendireceği iki veçhi kısaca zikreden Sa’lebî, ardından bu lafzın anlamıyla ilgili toplamda on veçhe yer verir (*a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, *h*, *i* ve *k*).⁸⁰⁷

⁸⁰¹ Vâhidî’nin açıklamaları için bk. *el-Basîf*, 1/447-453.

⁸⁰² Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/63-65.

⁸⁰³ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/88.

⁸⁰⁴ Zeccâc Allah Teâlâ’yı tenzih etmek için lafza-i celâle dair dâimî görüşlerini zikretmeyeceğini belirtmiş, Nehhâs ise bu lafzın sarfî yapısına dair Vâhidî’nin de yer verdiği iki veçhi kısaca zikretmiş fakat herhangi bir semantik analizde bulunmamıştır. Zeccâc, *Me’âni’l-Ḳur’ân ve i’râbuhû*, 1/43; Nehhâs, *Me’âni’l-Ḳur’ân*, 1/52-53.

⁸⁰⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/121-124.

⁸⁰⁶ Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerkandî*, 1/76.

⁸⁰⁷ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/288-297.

Bunlardan dört tanesi literatürde ilk defa Sa‘lebî tarafından gündeme getirilmiştir (*b, e, f* ve *i*).

Beşinci asra gelindiğinde Vâhidî’nin çağdaşlarından Râgıb el-İsfahânî altı (*a, c, d, g, e* ve *k*), Mâverdî üç (*a, c* ve *d*), Cüşemî ise altı (*a, c, d, e, g* ve *i*) vecih zikretmiş, hiçbirini doğrudan bir tercihte bulunmamıştır.⁸⁰⁸ Bununla birlikte Mâverdî *c* maddesindeki görüşü detaylandırırken *Allâh* lafzının aslı olan *ilâh*ın “kulluk fiilinde bulunma” anlamından mı yoksa “kulluğu hak etme” anlamından mı türediği sorusunu gündeme getirmiş, ilk durumda ilahlık vasfının Allah Teâlâ dışındaki muhdes bir varlığa irca edilmesi ve kendisine tapınılan başka ilahların varlığını iptal etmemesi sebebiyle ikincisinin daha doğru olduğunu savunmuştur.⁸⁰⁹ Aynı sorunu gündemine alan Cüşemî de ilk ihtimali aynı gerekçeyle reddetmiş, ayrıca Allah Teâlâ’nın ezelde ilahlığına delâlet etmemesi sebebiyle Mâverdî’nin dillendirdiği ikinci ihtimali de yanlış bulmuştur.⁸¹⁰

Vâhidî’den sonraki dönemde Zemahşerî yukarıdaki vecihlerden iki tanesine yer vermekle yetinmiştir. O, *Allâh* lafzının aslı olan *ilâh*ın hak ya da batıl tüm tapınılanlar için kullanılan bir cins isim olmakla birlikte zamanla hak olan tek mabud olması cihetiyle yalnızca Allah Teâlâ için kullanıldığını belirtmiş (*c*), ayrıca bu ismin kökeninin “hayran kalmak” anlamındaki *elihe* olduğunu ifade ederek *iştikak-ı sağıre* (*e*), *delihe* ve *‘alihe* lafızlarının da onunla aynı anlamda olduğunu söyleyerek iki asıl harfi aynı olan bu kelimeler arasındaki *iştikâk-ı ekbere* işaret etmiştir.⁸¹¹

Sonuç olarak, *Allâh* lafzının kökeni ve anlamına dair ilk beş asır tefsir literatüründe on farklı vecih gündeme gelmiştir. Vâhidî bu meselede toplamda beş veçhe yer vermiştir. Bu vecihler kendisinden önceki dönemde dillendirilmiş olup, o bu bağlamda literatürün sürdürücüsü olmuştur. On veçhin tamamını zikrederek en zengin görüş yelpazesini sunan isim Sa‘lebî’yken, onu altışar vecihle Râgıb, Semerkandî ve Cüşemî, iki vecihle Zemahşerî ve bir vecihle Taberî takip etmiştir. Müfessirler genelde

⁸⁰⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü’r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*, 49; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 1/50-51; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/201.

⁸⁰⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 1/51.

⁸¹⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/203.

⁸¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/108.

vecihler arasında doğrudan bir tercihte bulunmama yoluna gitmişlerdir. Vâhidî de bu tavrı korumuştur. Bununla birlikte *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*'deki sunumu onun lafza-i celâlin türememiş özel bir ad olduğu görüşüne daha yakın durduğunun bir işareti olarak okunmaya müsaittir. Sonraki dönem tefsir literatüründe lafzatullahın anlam haritasına bazı ilaveler yapılacaktır.⁸¹²

4. *Raḥmân* ve *raḥîm* lafızlarının kökeni ve anlamı Fâtiha Sûresi'nde gündeme gelen dördüncü semantik meseledir. Bazıları *raḥmân*ın İbrânîce *raḥîm*in Arapça kökenli, bazıları her ikisinin de aynı kökten ve aynı anlamda olduğu savunurken, diğer bazıları iki kelime arasında ince ayrımlar gözetmiştir. Bu minvalde iki lafzın kökeni ve aralarındaki nüanslara dair öne çıkan vecihler şu şekilde sıralanabilir:⁸¹³

	<i>Raḥmân</i>	<i>Raḥîm</i>
1.	‘Merhametli’ anlamında İbranice kökenlidir.	‘Merhametli’ anlamında Arapça kökenlidir.
2.	Her iki kelime de <i>raḥmet</i> kökünden aynı anlamdadır.	
3	Lafzen hâs, manen âmdir.	Lafzen âm, manen hâstır.
4.	Bilkuvve rahmet sahibi (<i>zû'r-raḥme</i>)	Bilfiil rahmet eden (<i>er-râḥim</i>)
5.	Tüm mahlûkât için merhametli	Müminler için merhametli
6.	Tüm mahlukatı rızıklandıran	Tüm müminleri affeden
7.	Başkalarının güç yetiremeyeceği hayati nimetleri yaratan	Rahmet sahibi olan
8.	Yaratmak suretiyle merhamet eden	Rızıklandırmak suretiyle merhamet eden
9.	Dünya ve ahirette merhamet sahibi	Ahirette merhamet sahibi
10	Dünyada merhamet sahibi	Dünya ve ahirette merhamet sahibi
11.	Göktekiler için merhamet eden	Yerdekiler için merhamet eden

⁸¹² Örn. Sümeyra Hatice Sandıkçı, *İsmâil el-Konevî'nin Beyzâvî Hâşiyesi ve Hâşiyenin Özgünlük Değeri: Lafzatullah Tefsiri Örneğinde Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 83-85, 88-89.

⁸¹³ Çoğunluk müfessirler *raḥmân* ve *raḥîm* lafızlarının tefsirini Besmele'de verirken, bazıları ikinci âyette vermişlerdir. Burada Besmele'nin Fâtiha'dan âyet olup olmadığı tartışması dikkate alınarak farklı iki bağlamda yapılan açıklamalar ortak değerlendirilecektir.

12.	Dünyada merhamet sahibi	Ahirette merhamet sahibi
13.	Bir rahmetle merhamet eden	Yüz rahmetle merhamet eden
14.	Kendisinden istendiğinde veren	Kendisinden istenmediğinde kızan
15.	Vermek suretiyle merhamet eden	Korumak suretiyle merhamet eden
16.	Cehennem'den korumak suretiyle merhamet eden	Cennet'e sokmak suretiyle merhamet eden
17.	Nefsin [arzularından korumak suretiyle] merhamet eden	Kalbe [hidayet vermek suretiyle] merhamet eden
18.	Felaketlerden korumak suretiyle merhamet eden	Günahları bağışlamak suretiyle merhamet eden
19.	Doğru yolu beyan etmek suretiyle merhamet eden	Korumak ve muvaffak kılmak suretiyle merhamet eden
20.	Büyük de olsa günahları bağışlamak suretiyle merhamet eden	İhlaslı olmasa da ibadetleri kabul etmek suretiyle merhamet eden
19.	Dünyevi maslahatlarda merhamet eden	Uhrevi maslahatlarda merhamet eden
21.	Şerli ve zararlı olanı def ederek merhamet eden	Şerli ve zararlı olanı def etme zorunlu olmaksızın acıyarak merhamet eden
22.	Kendisine inanmayıp isyan eden için merhamet eden	Kendisine inanıp şükreden için merhamet eden
23.	Rikkatli	Rızıklandırmak suretiyle yarattıklarına şefkat eden

Vâhidî *el-Basîf*'te önce *rahmân* lafzının Arapça kökenli olup olmadığı meselesini netleştirir, ardından *rahmân* ve *rahîm* lafızları arasındaki ilişkiyi detaylandırır. Onun İbnü'l-Enbârî'den aktardığına göre, İbnü'l-Enbârî dilci Sa'leb'e âyette *rahmân* ve *rahîm*in ard arda zikredilmesinin gerekçesini sorduğunda, *rahmân*ın İbrânîce kökenli olmasından ötürü yanına Arapça kökenli *rahîm*in getirildiği cevabını almıştır (1). Sa'leb'in bu bağlamdaki iki delili, Cerîr'in *rahmân*ın Hristiyanlar tarafından Arapça'dakiyle aynı anlamda kullanıldığını gösteren bir beyiti ve Hz. Peygamber Allah Teâlâ'dan bahsederken Arapların ona *Rahmân*'ın kim/ne olduğuna

dair soru yöneltilmektedir.⁸¹⁴ Fakat Vâhidî Arapların öteden beri *rahmân* kelimesini kullandıklarını, bu lafzın Arapça'nın sarfî yapısıyla da uyumlu olduğunu ve yukarıda istişhad edilen âyetteki sorunun *Rahmân*'ın zatıyla ilgili değil sıfatıyla ilgili bir soru olduğunu⁸¹⁵ belirterek Sa'leb'in yaklaşımına itiraz eder ve *rahmân*'ın *rahmet* kökünden geldiğini savunur. Vâhidî'ye göre, rahmet Allah Teâlâ için kullanıldığında “hayrı ve hayır ehli için nimeti irade etmek”, insanlar için kullanıldığında “rikat ve şefkat” anlamına gelmektedir.⁸¹⁶

Vâhidî iki lafzın da Arapça *rahmet* kökünden geldiğini netleştirdikten sonra, ikisi arasında bir anlam farkı olup olmadığını araştırır. O, bu bağlamda dört görüş gündeme getirir. Birinci görüşe göre *rahmân* *rahîm*den daha mübalağalıdır. Bu sebepten ötürü Allah Teâlâ için “dünyanın *Rahmân*’ı, ahiretin *Rahîm*’i” denmiştir. Zira O’nun rahmeti dünya hayatında hem inananları hem inanmayanları kapsarken, ahirette sadece inananlar için söz konusu olacaktır (5). Bu noktada, daha mübalağalı olan *rahmân*’ın mutad olan kullanımın aksine niçin *rahîm*den önce getirildiği sorusu gündeme gelir. Vâhidî bu soruya, *rahmân*’ın sadece Allah Teâlâ için kullanılmasından ötürü özel isim halini aldığı, dolayısıyla böyle olmayan *rahîm*den önce getirilmesinin tam da Arap dilinin üslup özelliklerine uygun olduğu şeklinde cevap verir. Vâhidî’nin yer verdiği ikinci görüşe göre, *rahîm* *rahmândan* daha mübalağalıdır. Zira *rahîm* hem dünya hem ahiret için söz konusu iken, *rahmân* sadece dünya için söz konusudur (10). Üçüncü görüşe göre, *rahmân* lafzen hâs manen âm, *rahîm* ise lafzen âm manen hâstır (3).⁸¹⁷ Dördüncü görüşe göreyse her iki kelime aynı anlamda olup pekiştirme anlamı katmak için ard arda getirilmiştir (2).⁸¹⁸

⁸¹⁴ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ [الفرقان/٦٠]

⁸¹⁵ Nitekim âyette *men* edatı yerine *mâ* edatı kullanılmıştır.

⁸¹⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/455-459.

⁸¹⁷ Şöyle ki: *Rahmân* sadece Allah Teâlâ için kullanılması itibarıyla lafzen hâs, dünya ve ahirette tüm mahlukata yönelik olması itibarıyla anlamca âmıdır. *Rahîm* ise Allah Teâlâ ve O’nun dışındakiler için kullanılabilmesi itibarıyla âm, sadece müminleri kapsamaya ya da sadece ahirette söz konusu olması itibarıyla hâstır.

⁸¹⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/459-462.

Vâhidî *el-Vasîf*'te *el-Basîf*'teki vecihlerden sadece ikisini özetle aktarmıştır (2 ve 5).⁸¹⁹ *el-Vecîz*'de ise o, *rahmân* ve *rahîm* lafızlarının Allah Teâlâ için “rahmet sahibi” anlamında kullanılan ve aralarında bir anlam farkı bulunmayan iki sıfat olduğunu belirtmekle yetinmiştir (2).⁸²⁰ Böylece o, diğer iki tefsirinde doğrudan bir tercihte bulunmazken, *el-Vecîz*'de iki kelimenin eş anlamlı olduğu yorumunu benimsemiştir.

Vâhidî'den önce *rahmân* ve *rahîm* kelimeleriyle ilgili bazı yüzeysel açıklamalar yapılmışsa da⁸²¹ en detaylı ve kapsayıcı açıklamada bulunan iki isim Taberî ve Sa'lebî'dir. Taberî öncelikle iki lafzın *rahîme-yerhamu* kökünden geçerli bir şekilde nasıl türediğini ortaya koymuş, ardından aynı kökten gelmekle birlikte ikisi arasındaki ince ayrımı dil ve tefsir düzleminde ayrıntılı olarak ele almıştır. *Rahmân*'ın kalıp itibarıyla *rahîm*den daha mübalağalı olduğunu dilsel açıdan ortaya koyan Taberî, ardından nakil cihetinden iki kelime arasında söz konusu edilen anlam farklarını üç görüş şeklinde her birinin doğruluk değerlerini ortaya koyarak ele alır. Bunlardan ilk ikisi literatürde yaygın olan vecihlerken (5. ve 9. maddeler), sonuncusu ilk defa Taberî tarafından gündeme getirilmektedir. Buna göre yalancı peygamber Müseylime kendisini *Rahmânü'l-Yemâme* olarak adlandırınca, Allah Teâlâ ondan ayırtırmak için kendisini *Rahmân* ve *Rahîm* şeklinde nitelemiştir. Taberî'ye göre bu yorum altında, her iki lafzın aynı ya da kısmen farkı anlamlara sahip olarak alınması muhtemeldir.⁸²² Taberî son olarak, *rahmân*'ın Arapça kökenli olmadığı iddiasını (1) dillendirerek bunu reddetmiş, ayrıca isim vermeden Ebû Ubeyde'nin bir yandan iki kelimeyi farklı şekilde tefsir ederken öte yandan eş anlamlı olduğunu söylediğini ve böylece çelişkiye düştüğünü ileri sürmüştür.⁸²³

Sa'lebî'ye gelindiğinde o, önce *rahmân* ve *rahîm* lafızlarının *rahmetten* türediğini ortaya koymuş, ardından aynı ve farklı anlamda olduklarına dair iki görüşü detaylandırmıştır. Sa'lebî iki kelime arasında anlam farkı olduğuna dair görüş

⁸¹⁹ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/65.

⁸²⁰ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/88.

⁸²¹ Bk. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1423/2002), 1/36; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, 1/21-22; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/25-26, 28; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/15-17; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhû*, 1/43; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/53-56; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkindî*, 1/76-77.

⁸²² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/124-130.

⁸²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/130-132; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, 1/21.

bağlamında 13 tanesi diğer tefsirlerde gündeme getirilmeyen (11 ilâ 23. maddeler) toplamda 16 vecih zikrederek oldukça zengin ve büyük çoğunluğu özgün bir yorum yelpazesi sunmuştur.⁸²⁴

Vâhidî'nin çağdaşlarından Râgıb el-İsfahânî *rahmân* ve *rahîm* kelimelerinin kökü olan *rahmetin* anlamını detaylandırmış, Mekkî b. Ebî Tâlib genel bilgiler verirken, Mâverdî oldukça düzenli ve açık bir sunumda bulunmuş, Cüşemî ise diğer genel açıklamalarının yanında üç ilave vecih daha (6, 7, 8) zikretmiştir.⁸²⁵ Zemahşerî'ye geldiğinde o, her iki kelimenin *rahîme* kökünden türetildiğini fakat *rahmânın* daha mübalağalı bir anlam içeriğine sahip olduğunu belirtmiş, bunun dışında literatüre yeni bir vecih ya da özgün bir tahlil kazandırmamıştır.⁸²⁶

Sonuç olarak, ilk beş asır tefsir literatüründe *rahmân* ve *rahîmin* kökeni ve anlamına dair en detaylı ve kapsayıcı açıklamaları yapan iki isim Taberî ve özellikle Sa'lebî olmuştur. Sonraki müfessirler büyük oranda bu iki ismin açıklamalarını sürdürmüşlerdir. Buna Vâhidî de dâhildir. O, *rahmânın* kökeni meselesinde bu kelimenin Arapça kökenli olduğunu savunarak literatürdeki hâkim kanaati sürdürmüştür. Nitekim ondan önceki dönemde *rahmânın* Arapça kökenli olmadığı dillendirilmişse de müfessirlerin çoğunluğu bunu kabul etmemiş ve bu lafzın Arapça *rahmet* kökünden geldiğini savunmuşlardır. Ayrıca Vâhidî bu bağlamda dilci İbnü'l-Enbârî'den detaylı açıklamalar naklederek -yukarıda *bâ* harfinin anlamı örneğinde olduğu gibi- dilbilim literatüründeki bilgileri tefsir literatürüne kazandırmıştır.

Rahmân ve *rahîm* kelimelerinin arasında anlam farkı olup olmadığı meselesine gelince, Vâhidî *el-Basîf* ve *el-Vasîf*'de doğrudan bir tercihte bulunmaksızın iki kelime arasındaki bazı ince ayrımlara değinmiş (1, 2, 5, 9), ancak *el-Vecîz*'de ikisini aynı anlama gelen kelimeler olarak tefsir etmiştir (2). Bu bağlamda *el-Vecîz*'de iki kelime arasındaki ayrımları gözetken müfessirlerden bir ayrışma söz konusudur.

⁸²⁴ Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/298-312.

⁸²⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû'r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*, 50-51; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/96-98; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/52-53; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/201, 203.

⁸²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/108-109.

5. *Ḥamd* lafzının anlamı ve *mediḥ*, *şükür* ve *şenâ* kelimeleriyle ilişkisi Fâtiha Sûresi'nde gündeme gelen beşinci semantik meseledir. Sözlükte “iyilik, güzellik, üstünlük ve erdemlilikle niteleme, övme” mânasına gelen *ḥamd*in *mediḥ*, *şükür* ve *şenâ*dan genel hatlarıyla daha vurgulu bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir. Bazıları *ḥamd* ile *şükür* arasında bir ayrım gözetmezken çoğunluk dilciler *şükür*ün yapılan bir iyiliğe karşılık övgü iken, *ḥamd*in bir iyilik kaydı olmaksızın mutlak olarak övgü anlamında olduğunu belirtirler. *Şükür*ün zıddı nankörlük (*küfrân*), *ḥamd*in zıddı yergidir (*zem*). *Ḥamd*in ilişkili olduğu bir diğer yakın anlamlı kelime *mediḥ*, kişideki ihtiyari ya da doğuştan gelen özelliklere yönelik övgü iken *ḥamd* sadece irade ile açığa çıkan hususlara yöneliktir. *Şenâ* kelimesiyse aslında birini iyi veya kötü yönleriyle niteleyip tanıtmak anlamına sahip olduğu halde bazıları onun kapsamını sadece iyi vasıfların anlatılmasına hasretmektedir. Bu cihetten *şenân*ın *mediḥ*le örtüştüğü söylenebilir.⁸²⁷

Vâhidî *el-Basîṭ*'te âyetin tefsirine İbn Abbâs'ın *ḥamdi*, “Allah Teâlâ'nın nimetlerine *şükür*” şeklindeki yorumunu aktarmakla başlar.⁸²⁸ Burada İbn Abbâs'ın *ḥamdi şükre* indirgeyip indirgemediği kesin değildir. Vâhidî'nin devamındaki açıklamaları, onun bu yorumu bir indirgeme olarak değil, *ḥamd* kelimesinin yakın anlamlı bir kelimeyle açıklanması olarak aldığına işaret etmektedir. Nitekim hemen ardından Vâhidî, Ahfeş'in *ḥamd*in hem *şükür* hem de övgü (*şenâ*) anlamına geldiği yönündeki görüşünü nakleder ve *şükür*ün bir nimete karşılıkken, *ḥamd*in bir iyiliğe karşılık *şükür* olabileceği gibi böyle olmaksızın ibtidâen övgü de olabileceğini belirtir. Bu durumda Allah'a *ḥamd*, “O'na övgü ve nimetlerine *şükür*” anlamında olup *şükür*den daha geneldir.⁸²⁹ Vâhidî *ḥamd*in anlamını ortaya koyduktan sonra bu bağlamda niçin bu kelimenin tercih edildiğini de araştırır. O, İbnü'l-Enbârî'den yaptığı beş sayfalık alıntının son sayfasında bu âyette *ḥamd*in *şükür* lafzına tercih edilmesinin mübalağa ve

⁸²⁷ Bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku 'l-lügaviyye*, thk. M. İbrâhîm Selîm (Kahire: Dârü'l-ilm ve's-sekâfe, t.y.), 48-50; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 256; Bekir Topaloğlu, “Hamd”, *TDVİA* (İstanbul, 1997), 15/442-443.

⁸²⁸ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/463.

⁸²⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/463-464.

tamim için olduğunu aktarır. *Şükür* bir nimet karşılığında yapılır ve birisine kendisindeki bir takım güzel sıfatlar sebebiyle şükredilmezken, *hamd* böyle değildir. Zira *hamd* bir iyilik olmaksızın ibtidâen de yapılır ve birisinin övgüye değer sıfatlarına yönelik olabilir. Şu durumda *hamd* *şükür*den daha mübalağalı ve kapsamlıdır.⁸³⁰ Vâhidî bu tespiti desteklemek için *hamd*'in övgü ve yüceltme ile açıklandığı şu beyiti aktarır:

Ey kuyucu, işte kovam, al; gördüm ki insanlar sana *hamd* ediyorlar⁸³¹

Vâhidî doğrudan belirtmese de sonrasındaki “Hayırla övüyorlar ve yüceltiyorlar seni”⁸³² beyitine atıfta bulunmaktadır. Şair önce *hamdden* bahsetmiş, ardından bunu övgü ve yüceltme ile şerh etmiştir. Böylece kuyucuya hem övgü hem de *şükür* ifade etmek için kullanılan *hamdin* *şükür*den daha genel olduğu anlaşılmaktadır.

Fakat Vâhidî *şükür*ün *hamdden* daha genel olduğu bir itibara da işaret eder. O, hocası Abdülğâfir el-Fârisî kanalıyla aldığı “*Hamd şükürün başıdır; Allah’a hamdetmeyen O’na şükretmiş olmaz.*”⁸³³ mealindeki merfû hadisi aktarır ve “Ahmed” şeklinde atıfta bulunduğu Hattâbî’nin (ö. 388/998) bu rivayetin ardından şu yorumu düştüğünü belirtir: “*Hamd tür, şükür cinstir; her hamd şükür iken, her şükür hamd değildir.*”⁸³⁴ Vâhidî bu yorumla birlikte *şükür*ün sadece lisan ile yapılan *hamdden* daha genel olduğuna dair görüşü aktarmayı amaçlamış olmalıdır. Nitekim hemen ardından yine Hattâbî’den *şükür*ün lisan, uzuv ve kalp şeklinde üç şekilde olabileceğini bir rivayet ve âyetlerden örneklerle anlatmakta ve bir beyitle bunu desteklemektedir.⁸³⁵

Vâhidî ayrıca ilk beş asır tefsir literatüründe *hamd* ile *şükür* kelimelerinin zıt anlamlarına işaret eden ilk isimdir. O, *hamd* ile *şükür* arasındaki açık farkın bu iki

⁸³⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/464-468. Vâhidî’nin İbnü’l-Enbârî’den burada yaptığı alıntı onun matbu eserlerinde bulunmamaktadır. Bununla birlikte İbnü’l-Enbârî’nin *hamdin* *şükür*den daha kapsamlı olduğuna dair görüşü *ez-Zâhir*’inde yer alır; *ez-Zâhir fî me’ânî kelimâti’n-nâs*, thk. Hâtîm Sâlih Zâmin (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1412/1992), 2/78-79.

⁸³¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/468.

⁸³² İbnü’l-Enbârî, *ez-Zâhir*, 2/79; Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-edeb*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-hâncî, 1418/1997), 6/205.

⁸³³ Matbû nüshadaki “ما شكر الله عبدا لا يحمد” ibaresi muhtemelen muhakkikten kaynaklı bir sehiv olup doğrusu “ما شكر الله عبدا لا يحمد” olmalıdır.

⁸³⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/469-470; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Ğarîbü’l-ğadîs*, thk. Abdülkerim İbrâhîm el-Ğarbâvî (Dımaşk: Dârü’l-fikr, 1402/1982), 1/346.

⁸³⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/470-471; krş. Hattâbî, *Ğarîbü’l-ğadîs*, 1/346.

kelimenin zıtları üzerinden ortaya konulabileceğini belirtir: *Şükür*ün zıddı nankörlük (*küfrân*), *hamd*in zıddı yergidir (*zem*).⁸³⁶

Vâhidî *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*'de de *hamd*i “Allah Teâlâ’ya övgü ve O’nun nimetlerine *şükür*” şeklinde tefsir ederek onu *şükür*den daha kapsamlı olarak değerlendirmiştir.⁸³⁷ Şu durumda Vâhidî *hamd* ile *şükür* arasında ilkinin daha kapsayıcı ve mübalağalı olması cihetiyle bir ayrım gözetmektedir.

Vâhidî’den önceki dönemde *hamde şükür* anlamı vermek suretiyle ilk değinen isim Mukâtil olmakla birlikte,⁸³⁸ onun *hamd*i *şükre* indirgeyip indirgemediği açık değildir. Bu konuda ilk belirgin tavır Taberî’de izlenir. Taberî *hamd*i, “bütün nimetlerine karşılık yalnızca ve yalnızca Allah Teâlâ’ya *şükür*” şeklinde açıklamış ve buna delâlet eden iki rivayet nakletmiştir. O ardından temrîz sigasıyla *hamd* ile *şükür*ün farklı olduğunu savunan görüşe yer vermiş ve *hamd*in mutlak olarak *övgü* (*şenâ*) anlamına delâlet eden üç rivayet zikretmiştir. Fakat Taberî kendi tercihi olan ilk veçhe geri dönerek bunu temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre, “الحمدُ لله شُكْرًا” ifadesinin sıhhati hususunda Arap dili bilginleri arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Burada olduğu gibi “الحمدُ لله” cümlesinin “أشْكُرُ لله” şeklinde takdir edilerek *hamd* ve *şükür*ün birbirinin yerine kullanımı caiz ise, *hamd şükür* anlamında olmalıdır.⁸³⁹ Böylece literatürde *hamd*i açıkça *şükre* indirgeyen ilk isim Taberî olmuştur.

Taberî’nin çağdaşı Mâtürîdî âyetteki *hamd*in nasıl anlaşılabilceğiyle ilgili iki vecih zikreder. Taberî’nin tercihiyle paralel olan birincisinde *hamd şükür* anlamındadır. İkinci veçhe göreyse *hamd*, Allah Teâlâ’ya *övgü* (*şenâ*) ve *medih* anlamındadır. Bu anlama delâlet eden merfû bir rivayete yer veren Mâtürîdî, bu yorum altında *hamd*in *şükür*den ayrıştığını belirtir.⁸⁴⁰ İki görüş arasında herhangi bir tercihte bulunmayan Mâtürîdî, ikinci vecihte *hamd*i *şenâ* ve *medih* olarak açıklarken *hamd* ile *şenâ* ve *medih* arasında herhangi bir farka da işaret etmemiştir.

⁸³⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/471.

⁸³⁷ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/65; Vâhidî, *el-Vecîz*, 88.

⁸³⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 1/36.

⁸³⁹ Taberî, *Câmi ‘u ‘l-beyân*, 1/135-138.

⁸⁴⁰ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-‘Kur‘ân*, 1/12-13.

Aynı yüzyılda Semerkandî *hamd*in anlam haritasını biraz daha detaylandırır. O, *hamd*in *şükür* anlamını İbn Abbâs rivayetiyle verdikten sonra ikinci vecih için dilcilere bağlanır. Dilcilere göre *hamd*, Allah Teâlâ'ya hem güzel sıfatlarıyla hem de kullarına bahsettiği nimetlere karşılık güzel övgüdür (*es-şenâü 'l-cemîl*). Bu durumda *hamd* hem *şükür* hem de *medih* anlamını barındırmak suretiyle *şükür*den daha geneldir; [kimi zaman] *hamd* *şükür*ün yerine konulabilirken, [her zaman] *şükür* *hamd*in yerine konulamamaktadır. Semerkandî ardından literatürde üçüncü bir veçhi gündeme getirir. Bazılarına göre *şükür* lisan, uzuvlar ve kalp ile gerçekleşebilmesi cihetiyle, sadece lisan ile sınırlı olan *hamd*den daha geneldir.⁸⁴¹ Semerkandî açıkça bir tercihte bulunmamış, ayrıca *hamd* ve *medih* ilişkisini kapalı bırakmıştır.

Dördüncü asrın sonlarına doğru Vâhidî'nin hocası Sa'lebî *hamd*in anlam haritasını biraz daha detaylandırır. Onun bu bağlamdaki ilk katkısı, *hamd* ile *şükür*ün farkına dair sunduğu zengin vecih yelpazesidir. Bazılarına göre *hamd* cömertlik, ilim, cesaret gibi hasletlerden ötürü kişiye övgü iken, *şükür* yapılan bir iyilik karşısında övgüdür. Bir başka ifadeyle, *hamd* kişinin kendisinden ötürü, *şükür* ise kişiden olandan ötürü övgüdür. Sa'lebî'nin aktardığı ikinci veçhe göre bazıları *hamd*in dil, *şükür*ün ise uzuvlar ile olduğunu savunmuştur. Bazılarına göre, *hamd* ihsan edilmek suretiyle verilen nimete, *şükür* ise [kötülüklerden] alıkonmak suretiyle yapılan iyiliğe binaendir.⁸⁴² Diğer bazılarına göre *hamd* zâhir nimetlere karşılık, *şükür* ise bâtın nimetlere karşılıktır. Bir başka görüş sahipleri ise *hamd*in bir nimet olmaksızın ibtidâen, *şükür*ün ise bir iyiliğin sonucu olduğunu savunmuştur.⁸⁴³ Sa'lebî'nin bu bağlamda literatüre ikinci katkısı, dilci İbnü'l-Enbârî'den *hamd*in *medih* lafzından dönüşmüş (*maqlûb*) olduğuna dair yaptığı aktarımdır.⁸⁴⁴ Fakat Sa'lebî *hamd* ile *medih* arasındaki bu iştikak ilişkisini detaylandırma yoluna gitmemiştir.

Vâhidî'nin çağdaşı Râgıb el-İsfahânî, literatürde *hamd* ile *medih* ilişkisine değinen ilk isimdir. Ona göre *hamd* *medih*ten daha özeldir. Nitekim *hamd* sadece cömertlik ve ilim gibi ihtiyari fiillerde söz konusu olurken, *medih* bunları ve yüz

⁸⁴¹ Semerkandî, *Tefsîrû 's-Semerkindî*, 1/79-80.

⁸⁴² "الحمد على ما حبا، وهو التَّعْمَاء؛ والشكر على ما زوى، وهو الإلاء."

⁸⁴³ Sa'lebî, *el-Keşf ve 'l-beyân*, 2/376-378.

⁸⁴⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve 'l-beyân*, 2/376.

parlaklığı gibi böyle olmayan hususiyetleri de kapsamaktadır. Birisi güzelliği sebebiyle *medh* edilirken, ona *hamd* edilmez.⁸⁴⁵ Râgıb'ın yer verdiği bir başka itibara göreyse *hamd medihten* daha geneldir. Buna göre *medih* daha çok dayanıklılık ve servet gibi son haddine varmamış yararlı şeylerde, *hamd* ise bunlar ve daha fazlası için söz konusudur. Sözelimi cömertlik hem *medhe* hem *hamde* konu olabilirken, Allah Teâlâ'ya *hamd* edilmekle birlikte, O nadiren *medhedilmektedir*.⁸⁴⁶ Râgıb *hamd* ile *şükür* ilişkisine de değinmiştir. Ona göre *hamd* bir fazilete yönelik övgü, *şükür* ise bir nimete sözlü ya da fiilî karşılıktır. Her nimet bir fazilet olduğu için *hamd şükürü* de kapsamaktadır.⁸⁴⁷ Böylece Râgıb'a göre *medih* bir itibara göre *hamdden*, *hamd* ise *şükürden* daha geneldir. Her *şükür hamd* iken her *hamd şükür* değildir; her *hamd medihi* iken her *medihi hamd* değildir.

Vâhidî'nin bir diğer çağdaşı Mâverdî *hamd*in *şükürle* ilişkisi yanında *medihle* ilişkisine de değinen ikinci isimdir. Ona göre *hamd* sadece fiillere yönelikken, *medih* fiiller ve başka şeylere de yönelik olması itibarıyla *hamdden* daha geneldir.⁸⁴⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib ve Cüşemî ise *hamd*in *şükürden* daha genel ve daha mübalağalı olduğunu belirtmekte yetinmişlerdir.⁸⁴⁹ Vâhidî'den sonra altıncı yüzyıla gelindiğinde Zemahşerî *hamd* ve *medihin* aynı olduğunu (*eḥavân*), *hamd*in nimete karşılık olarak ve olmaksızın olabilmesi itibarıyla *şükürden* daha genel, sadece dil ile yapılabilmesi itibarıyla *şükürden* daha özel olduğunu belirtmiştir.⁸⁵⁰ Zemahşerî'nin bu bağlamdaki tahlilleri literatürün bir devamı niteliğinde olup, Râgıb ve Mâverdî'nin *hamd-medihi* ilişkisi konusundaki farkındalıkları onun için söz konusu değildir.

Sonuç olarak, ilk beş asır tefsir literatüründe kimi müfessirler *hamdi şükre* indirgerken, bazıları bunları ayıştırmış, bazıları da *hamd* ile *medihi* arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Taberî *hamdi* açıkça *şükre* indirgeyen tek isim olmuş, Mâtürîdî ve Semerkandî bu iki kelime arasındaki farka işaret etmekle birlikte doğrudan bir görüş

⁸⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 256; Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû'r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*, 1/52.

⁸⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû'r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*, 1/56.

⁸⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû'r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*, 1/52; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 256.

⁸⁴⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/53-54.

⁸⁴⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/94; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/205-206.

⁸⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/111-112.

belirtmemiş, ilk defa Sa‘lebî iki kavram arasında bir fark gözetmeye meyletmiş, ardından Vâhidî açıkça *hamd*’in *şükür*’den daha kapsamlı olduğunu savunmuştur. Vâhidî ayrıca bu âyette niçin *hamd* lafzının tercih edildiği sorusunu doğrudan gündeme getiren ve *hamd* ile *şükür* kelimelerinin zıt anlamlarına değinen ilk isim olmuştur. *Hamd-şükür* ilişkisine dair Vâhidî’yle paralel görüş belirten iki çağdaşı Râgıb ve Mâverdî ayrıca ilk defa *hamd-mediḥ* ilişkisini de açıklığa kavuşturarak literatürde bir dönüm noktası olmuşlardır. Onlardan sonra gelen Zemahşerî ise bu farkındalığı sürdürmemiştir. Sonrasında Beyzâvî, Zemahşerî’nin açıklamalarına Râgıb’ın *mediḥ*’le ilgili açıklamalarını da ilave etmiş, bu açıklamalar *hamd-mediḥ* ilişkisi konusunda şerh-hâşiye geleneğinde uzun tartışmalara yol açmıştır.⁸⁵¹ Öte yandan müfessirlerden hiçbirisi *hamd* ile *senâ* arasındaki ilişkiye dair bir tahlilde bulunmamıştır.

6. Fâtîha Sûresi’nde gündeme gelen altıncı semantik mesele, ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ tamlamasındaki *rabb* lafzının anlamıdır. Sözlükte aslı “terbiye” olan *rabb*, “bir şeyi yetkinlik noktasına varıncaya kadar kademe kademe inşa etmek” anlamındadır. Esasında bir masdar formunda olan bu kelime, ism-i fâ‘il anlamında kullanıldığında (a) terbiye eden (b) ıslah eden, iyileştiren [*el-muṣliḥ*], (c) mâlik, (d) efendi [*es-seyyid*] ve (e) kâim/bâkî gibi farklı anlamlar kazanmaktadır.⁸⁵² *Rabb* ve ilişkili olduğu *seyyid* ve *mâlik* kelimeleri arasında bazı ince ayrımlar söz konusudur.⁸⁵³

Vâhidî *el-Basîṭ*’te yukarıdaki vecihlerin tamamına yer vermektedir. O, *rabb*’ın iki sözlük anlamı olduğunu belirtir ve yukarıdaki *a*, *b*, *c* ve *d* vecihlerini bu iki anlam altında toplar. *Rabb*’ın birinci anlamı “terbiye eden”dir. Bir iş tamamlandığında ve ıslah edildiğinde رَبِّ فَلَانِ الصَّنِيعَةِ denmektedir. Bu durumda Allah Teâlâ için *rabb* denmesinin anlamı, O’nun mahlukatı rızıklandırarak beslemesi ve terbiye etmesidir.⁸⁵⁴ Vâhidî burada *rabb*’ın “bakımını üstlenen” ve “ıslah eden” anlamlarını “terbiye” anlamı altında cem etmiştir. *Rabb*’ın ikinci sözlük anlamı ise “mâlik”tir. “Ev sahibi” için *rabbü’-d-dâr*

⁸⁵¹ Bk. Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî’nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 377-400.

⁸⁵² Bk. Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 2/459, 463.

⁸⁵³ Bk. Askerî, *el-Furûku’l-lügaviyye*, 186-187.

⁸⁵⁴ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/485-486.

denmektedir. Keza Hz. Peygamber bir adama deve sahibi mi koyun sahibi mi olduğunu sorarken رَبُّ أَيْلٍ أَنْتَ أَمْ رَبُّ غَنَمٍ demiştir. Hakiki anlamda değil de mecazen bir sahiplik ilişkisi söz konusu olduğu için “efendi” de *rabb* olarak adlandırılmıştır. Bu durumda Allah Teâlâ’nın *rabb* olması O’nun her şeyin sahibi ve gerçek efendisi olması anlamındadır.⁸⁵⁵ Böylece Vâhidî *rabb*ın “mâlik” ve “efendi” anlamını da bir arada değerlendirmiştir. Ardından o, bazı lügatçilerden *rabb*ın yukarıdaki tüm anlamlarını “terbiye” anlamına irca eden bir görüşü aktarır. Nitekim “mâlik” mülkünün her türlü ihtiyacını karşılayarak onu terbiye etmektedir. “Efendi” de mecazen “mâlik” olduğu için o da nihai olarak “terbiye” anlamına racidir.⁸⁵⁶

Vâhidî bu tahlillerin ardından *rabb*ın ilk defa hocası Sa’lebî tarafından dillendirilen bir başka anlamına değinir. Sa’lebî’nin el-Hüseyn b. Fadl’dan aktardığına göre *rabb* “bâki ve dâim” (*es-sâbit*) anlamındadır. Birisi bir mekânda kâim olduğunda رَبٌّ بِالْمَكَانِ وَأَرْبٌ denmektedir. Sa’lebî ardından *rabb*ın bu anlamının tercihe şayan olduğunu belirtir. Zira kelâmcılar Allah Teâlâ’nın ezelden beri *rabb*, yani kâim olduğunda icma etmişlerdir.⁸⁵⁷ Fakat Vâhidî bu görüşe itiraz etmektedir. Ona göre, *sûlâsî* kipindeki رَبِّ’nin أَقَامَ anlamı lügatçiler nezdinde bilinmemektedir. Ne var ki *if’âl* kipindeki رَبِّ’nin أَقَامَ anlamı bulunmaktadır ve ancak *rabb* lafzının bu kökten türetilmesi mümkün olduğunda kelâmcıların görüşü isabetli olacaktır.⁸⁵⁸ Vâhidî *rabb*ın أَقَامَ anlamındaki رَبِّ’den türetililebilirliğine dair bir bilgi vermez. Her halükârda bu tartışma, Vâhidî’nin dilsel olarak temellendiremediği bir yorumu reddetmeye hazır olduğuna güzel bir örneklik teşkil etmektedir.

el-Vasîf’e gelindiğinde Vâhidî *el-Basîf*’te zikrettiği ilk üç veçhe kısaca yer verirken (*a*, *b* ve *c* maddeleri), *el-Vecîz*’de *rabb*ı “mâlik” olarak tefsir etmekle yetinmiştir.⁸⁵⁹

Vâhidî’den önceki dönemde *rabb*ın yukarıdaki anlamlarının tamamı müfessirlerce dillendirilmiştir. Taberî *rabb*ın *b*, *c* ve *d* maddelerindeki anlamlarını

⁸⁵⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/486-488.

⁸⁵⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/488.

⁸⁵⁷ Sa’lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 2/387.

⁸⁵⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/488.

⁸⁵⁹ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/66; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/88.

verdikten sonra, kelimenin bunlardan başka anlamlara da sahip olduğunu fakat hepsinin bir şekilde bu üç anlama raci olduğunu belirtmiş, ardından *rabb*ın tüm bu anlamlarını cem edecek şekilde mana vermiştir.⁸⁶⁰ Mâtürîdî ve Semerkandî *rabb*ın *a*, *c* ve *d* maddelerindeki anlamlarını vermiş, Mâtürîdî hepsini kapsamamasından ötürü bu kelimenin “mâlik” anlamına hamledilmesinin evlâ olduğunu belirtmiştir.⁸⁶¹ Nehhâs da lügatçilere atıfla *rabb*ın sadece “mâlik” anlamını vermiş ve bunu “terbiye” anlamına irca etmiştir.⁸⁶² Yüzyılın sonlarına doğru Sa‘lebî *a*, *b*, *c* ve *d* vecihlerine yer verdikten sonra ilk defa *e* maddesindeki “kâim” anlamını dillendirmiş ve öğrencisi Vâhidî’nin dilsel cihetten şerh düşeceği bu veçhi tercih etmiştir.⁸⁶³

Beşinci asra gelindiğinde Râgıb el-İsfahânî bir (*a*), Mâverdî üç (*a*, *c* ve *d*), Mekkî b. Ebî Tâlib üç (*b*, *c* ve *d*), Cüşemî dört (*a*, *b*, *c* ve *d*) veçhe değinmişler ve doğrudan bir tercihte bulunmamışlardır.⁸⁶⁴ Vâhidî’den sonraki dönemde Zemahşerî ise *rabb*ın sadece “mâlik” anlamını vermekle yetinmiştir.⁸⁶⁵

Sonuç olarak, ilk beş asır tefsir literatüründe *rabb*ın beş farklı anlamı gündeme gelmiştir. Vâhidî *el-Basî’*te bunlardan dördünü *rabb*ın “terbiye eden” ve “mâlik” şeklindeki iki sözlük anlamı altında toplamış ve bu vecihler arasında keskin bir ayrıma gitmemiştir. Bilakis o, bazı lügatçilerin *rabb*ın tüm anlamlarını “terbiye” anlamına irca eden yaklaşımına da yer vererek bu telif tavrını güçlendirmiştir. Fakat Vâhidî *el-Vecîz*’de “mâlik” anlamını öne çıkararak Mâtürîdî, Nehhâs ve Zemahşerî’nin yaklaşımlarıyla benzer bir yaklaşım sergilemiştir. O, ayrıca hocası Sa‘lebî’nin tercih ettiği “kâim” anlamına dilsel olarak bir dayanak bulunmaması ihtimaline binaen şerh düşerek Kur’ân yorumunun dilsel olarak temellendirilmesinin gerekliliği yönündeki hassasiyetini izhar etmiştir. Öte yandan müfessirlerden hiçbiri bu bağlamda *rabb* lafzının *mâlik* ve *seyyid* gibi yakın anlamlı diğer lafızlarla arasındaki ince ayrımlara işaret etmemiş ve niçin bu bağlamda *rabb* lafzının tercih edildiğini sorgulamamıştır.

⁸⁶⁰ “Rabbimiz bir benzeri ve dengi olmayan efendidir, önlerine serdiği nimetlerle mahlukatın durumunu çekip çevirerek ıslah edendir, yaratan ve yöneten mâlikdir.” et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/142-143.

⁸⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/13-14; Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerkandî*, 1/80.

⁸⁶² Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/59-60.

⁸⁶³ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/383-388.

⁸⁶⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû’r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*, 54; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-’uyûn*, 1/54; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/101; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/206.

⁸⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/113-114.

7. Fâtiha Sûresi'nde gündeme gelen yedinci semantik mesele, ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

taamlamasındaki 'âlem lafzının kökenidir. Bu bağlamdaki muhtemel vecihler iki madde altında toplanabilir:

- a) “Alâmet” (العلم) kökünden gelip “tüm mahlukat”a gönderimde bulunmaktadır.
- b) “İlim” (العلم) kökünden gelip “akıl sahibi varlıklar”a gönderimde bulunmaktadır.⁸⁶⁶

Vâhidî *el-Basîf*'te عالمون'un فاعل kalıbındaki عالم'in çoğulu olduğunu belirttiikten sonra, âlemin istikakına dair iki görüş söz konusu olduğunu belirtir. Birincisine göre âlemin kökeni “alâmet” anlamındaki علم'dir. Her yaratılmış yaratanına delâlet ettiği, onun varlığının bir alâmeti olduğu için tüm mahlukata âlem denilmiştir. “Âlem muhdestir.” dendiğinde buradaki âlem ile tüm mahlukat kastedilmektedir. Firavun “Âlemlerin Rabbi de nedir?” diye sorduğunda Hz. Musa “Göklerin, yerin ve bunların arasında bulunan şeylerin Rabbidir.”⁸⁶⁷ cevabını vererek Âlemlerin Rabbi'ni tüm mahlukatın rabbi olarak açıklamıştır. İkinci görüşe göreyse âlem kelimesinin kökeni “akıl sahibi olmak” anlamında علم'dir. Vâhidî bu ikinci kök anlamla uyumlu olduğunu belirttiği farklı tefsirlere yer vererek âlem lafzının kökeniyle bağlamsal anlamlarını ilişkilendirir. Bazılarına göre âyetteki âlemûn cinler ve insanlara gönderimde bulunmaktadır. Nitekim bir başka âyette, insanlara ve cinlere bir elçi olarak gönderilen Hz. Peygamber'e indirilen vahiy “Âlemlere bir uyarıcı olsun diye...”⁸⁶⁸ şeklinde nitelenmektedir. Bazılarına göreyse âyetteki 'âlemûn lafzı ademoğullarına gönderimde bulunmaktadır. Nitekim bir başka âyette “İnsanların (âlemlerin) içinden erkeklere mi gidiyorsunuz?”⁸⁶⁹ denmektedir. Bazılarına göre de âyetteki âlemûn melekler, insanlar, cinler ve şeytanlar şeklinde dört akıl sahibi varlığa gönderimde bulunmaktadır. Âlemûn lafzı bazen de belirli bir çağdaki topluluğa gönderimde bulunmaktadır. İsrâiloğulları'na hitaben “[...] ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın.”⁸⁷⁰ âyetinde böyle bir kullanım

⁸⁶⁶ Bk. S. Hayri Bolay, “Âlem”, *TDVİA* (İstanbul, 1989), 2/357.

⁸⁶⁷ Şu'arâ 26/23-24.

⁸⁶⁸ Furkân 25/1.

⁸⁶⁹ Şu'arâ 26/165.

⁸⁷⁰ Bakara 2/47.

söz konusudur.⁸⁷¹ Vâhidî bu ayrıntılı sunumun ardından, Zeccâc'ın ilk veçhi tercih ettiğini belirtmek dışında açık bir tercihte bulunmaz. *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*'e geldiğindeyse Vâhidî *âlemin* “ilim” kökenine değinmeksizin sadece “alâmet” köküyle ilişkili “mahlukat” anlamını vermektedir.⁸⁷² Buradan hareketle Vâhidî'nin Zeccâc'ı takip ederek “alâmet” kökenini daha doğru bulduğunu söylemek mümkündür.

Vâhidî'den önceki dönemde Ebû Ubeyde ve Zeccâc âyeti sadece *a* maddesindeki anlama, İbn Kuteybe sadece *b* maddesindeki anlama göre yüzeysel olarak tefsir etmekle yetinmişler,⁸⁷³ Taberî ise *âlemin* kök anlamlarına işaret etmeksizin hem “tüm mahlukat” hem de “akıl sahibi varlıklar” anlamına delâlet edebilecek rivayetlere yer vermiştir.⁸⁷⁴ İlk defa Mâtürîdî, Nehhâs ve Semerkandî *âlemin* her iki veçhini birlikte zikretmiş, Semerkandî açıkça bir görüş belirtmezken, Mâtürîdî daha kapsayıcı olduğu gerekçesiyle “tüm mahlukat” anlamını, Nehhâs ise âyetteki *âlemîn* lafzının akıllı varlıklar için kullanılan çoğul kalıbıyla gelmesinden ötürü “akıl sahibi varlıklar” anlamını tercih etmiştir.⁸⁷⁵ Bu isimler *âlemin* farklı yorumlarına değinmekle birlikte bu yorumları kök anlamlarıyla doğrudan ilişkilendirmemişlerdir. Bunu sağlayan ilk isim Sa'lebî'dir. O, âyetteki *âlemîn*in “melekler; ademoğulları, insanlar ve cinler; insanlar, melekler, insanlar, cinler ve şeytanlar; rızıklandırılanlar; ruh sahipleri” gibi farklı yorumlarını verdikten sonra bunların *âlem* kelimesinin “ilim” kökeniyle ilişkili olduğunu, ikinci olarak “tüm mahlukat”a gönderimde bulunduğunu ifade ettikten sonra da bunun “alâmet” kök anlamıyla ilişkili olduğunu belirtmiştir. Sa'lebî herhangi bir gerekçe belirtmeksizin bu ikinci veçhi tercih etmiştir.⁸⁷⁶

Vâhidî'nin çağdaşlarından Râgıb el-İsfahânî *âlemi* “evren ve onun içindeki tüm cevher ve arazlar” olarak açıkladıktan sonra فاعل kalıbının ism-i âlet anlamında kullanıldığını ve *âlem* lafzının da yaradana delâlet etme kök anlamına anlamına binaen

⁸⁷¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/489-491.

⁸⁷² Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/66-67; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/88.

⁸⁷³ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/22; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/46; Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîrû garîbi'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1398/1978), 1/38.

⁸⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/144-147.

⁸⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/14; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/60-61; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, 1/80.

⁸⁷⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/388-393.

bu formda geldiğini ekleyerek ilk defa bu kelimenin yapısal formunun anlamıyla ilişkisine işaret etmiştir. Râgıb ayrıca *âlemin* “ilim” kökünden kaynaklı farklı anlamlarına işaret etmiş ve insanın hangi itibarla bir *âlem* olduğuna değinmiştir.⁸⁷⁷ Vâhidî’nin diğer çağdaşları Mâverdî ve Cüşemî *âlemin* “alâmet” ve “ilim” kökenine binaen kazandığı anlamları, Mekkî b. Ebî Tâlib ise sadece “tüm mahlukat” anlamını vermişler ve bir görüş beyanında bulunmamışlardır.⁸⁷⁸ Vâhidî’den sonraki dönemde Zemahşerî *âlemin* “ilim” kökeninden kaynaklı anlamının yanında temriz sigasıyla “alâmet” kökeniyle ilişkili anlamını da vermiş, doğrudan bir tercihte bulunmamıştır.⁸⁷⁹

Sonuç olarak, Vâhidî *âlem* kelimesinin kendisinden önceki dönemde zikredilen iki kök anlamına da yer vermiş, ayrıca *âlem* lafzının farklı anlamlarını bu iki kökeniyle irtibatlandırarak hocası Sa‘lebî’nin ardından bunu gerçekleştiren ikinci isim olmuştur. Vâhidî bilhassa *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*’de *âlemin* “alâmet” kök anlamıyla ilişkili olan “tüm mahlukat” anlamını öne çıkarmıştır. Böylece o, Ebû Ubeyde, Zeccâc ve Mâtürîdî’nin çizgisini sürdürürken, Nehhâs ve Sa‘lebî’nin tercihlerinden ayrılmıştır. Vâhidî’nin çağdaşlarından Râgıb diğerlerinden farklı olarak *âlem* lafzının yapısal formuyla sözlük anlamı arasındaki ilişkiye de işaret etmiştir.

8. 4. âyetteki *mâlik* lafzının kökeni ve *melik* şeklindeki bir başka mütevatir kıraatle arasındaki anlam farkı Fâtiha Sûresi’nde gündeme gelen sekizinci semantik meseledir. Bazı müfessirler iki kıraate göre lafızların kökenini ve aralarındaki anlam farklarını ele almışlar, bazısı ilkinin, bazısı ikincisinin daha belîğ olduğunu savunmuştur.

Vâhidî *el-Basîf*’te önce Ezherî’nin *Tehzîbü’l-lüğa*’sından istifade ederek *mâlik*in *مَلِكٌ – يَمْلِكُ – مِلْكًا* kökünden bir ism-i fâ’il olup *milk* ve *mülk*ün “bağlamak (*er-rabf*) ve sağlamlaştırmak (*eş-şedd*)” ortak anlamlarına raci olduğunu aktarır. Bir şeyin *mâlik*i o şeyi kendisi için bağlayıp sağlamlaştırarak başkası için mübah olmaktan alıkoyan kişidir. Biri hamuru yoğurduğunda *مَلَّكَ العَجِينَ* denir. Kişi kendine hâkim olamadığında *مَا تَمَلَّكَ* denir. İhtiyarlığın kendisini bağlaması ve sınırlandırması cihetiyle

⁸⁷⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû’r-Râgıb (Mukaddime, Fâtiha, Bakara)*, 1/54-55.

⁸⁷⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-’uyûn*, 1/54-55; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/206; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/101-102.

⁸⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/114-115.

yaşlı kişiler için *Ebû Mâlik* künyesi kullanılmaktadır. Kişi evlendiğinde nikah akdini bağlaması itibarıyla *مَلِكْ فُلَان* denir.⁸⁸⁰ Bu tahlilleriyle Vâhidî literatürde *mâlik* ve *melikin* kök anlamına detaylı şekilde değinen ilk isimdir.

Vâhidî ardından *mâlik* ve *melik* şeklindeki iki kıraat veçhinin gerekçelendirilmesi bağlamında iki kelimenin arasındaki anlam farklarını ortaya koyar. Onun aktardığına göre *melik* şeklinde okuyanlar, *melikin mâlikten* daha kapsamlı ve belîğ olduğunu savunmuşlardır. (a) Zira *mâlikin* mal sahibi olmaması mümkünken, *melikin* kesinlikle bir malı vardır. (b) Keza *mâlik* -“evin *mâliki*” ifadesinde olduğu gibi- bir şeye izafe edilmeksizin kullanılamazken, mutlak olarak *melik* denebilmektedir. (c) Bir başka açıdan *melik* aynı zamanda başkalarının mülklerine de sahipken, *mâlik* sadece kendi mülküne sahiptir. Taberî’nin de *melik* kıraatini tercih ettiğini aktaran Vâhidî, bu kıraati destekleyici başka âyetlere de işaret eder.⁸⁸¹ Onun yer verdiği bu üç gerekçe literatürde ilk defa kendisi tarafından gündeme getirilmiştir.

Vâhidî ardından ikinci kıraat veçhine geçer. Onun belirttiğine göre dilcilerin çoğunluğu, daha kapsamlı ve belîğ olduğu için *mâlik* kıraatini tercih etmişlerdir. (d) Zira *mâlik* lafzı kuş, böcek, insan gibi her şeye izafe edilebilirken, *melik* lafzı sadece insanlara izafe edilebilmektedir. (e) Keza birisine *mâlik* denmesi için nispet edildiği şeye sahip olması gerekirken, *melik* lafzı -“Arapların *meliki*” ifadesinde olduğu gibi- bazen sahip olunmayan şeylere de nispet edilebilmektedir. (f) Ayrıca *mâlik* lafzı sahip olduğu ism-i fâ’il kalıbından ötürü hem fiil hem isim anlamı barındırması açısından da daha kapsamlıdır. Bu kıraati destekleyici başka bir âyete işaret eden Vâhidî bu kıraati savunanların Taberî’nin gerekçelendirmesine verdikleri cevabı da aktarır.⁸⁸²

Vâhidî *el-Vasîf*’te *el-Basîf*’teki tahlilleri özet bir şekilde aktarmış, *el-Vecîz*’de doğrudan semantik bir açıklama yapmamıştır.⁸⁸³ Böylece *mâlik* ve *melik* lafızlarının aralarındaki anlam farkına dair üçü literatürde ilk defa kendisi tarafından dillendirilen

⁸⁸⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/497-499; krş. Ezherî, *Tehzîbü’l-lügâ*, 10/150-151.

⁸⁸¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/499-500.

⁸⁸² Vâhidî, *el-Basîf*, 1/500-502.

⁸⁸³ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/67; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/88. *el-Vecîz*’in burada kullanılan baskısında *mâlikin milkten*, onun da *mülkten* geldiğine dair bir ifade yer alsa da bu ifade tahkikte kullanılan nüshalarda bulunmamaktadır.

(yukarıda *a*, *b* ve *c*) toplamda altı vecih zikretmiş, ayrıca kıraatler arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

Vâhidî'den önceki dönemde bazı müfessirler *mâlik* ve *melik* kıraatleri bağlamında iki lafzın arasındaki anlam farkına değinmişlerdir. Bunlardan ilki Taberî'dir. O, *mâlikin milk* (sahiplik), *melikin* ise *mülk* (hükümrancılık) kökünden geldiği noktasında dilciler arasında ittifak olduğunu belirterek başlar ve bu iki ayrı kökene göre âyetin tefsirinin nasıl şekillendiğini açıklığa kavuşturur. *Mâlik* kıraati alındığında âyetteki vurgu Allah Teâlâ'nın Din Günü'ndeki hükmün *sahibi* olduğuna yönelikken, *melik* kıraati alındığında Din Günü'nde tüm *hükümrancılığın* O'na ait olduğu vurgusu öne çıkmaktadır. Taberî ardından kendi tercihinin *melik* kıraati yönünde olduğunu açıklar.⁸⁸⁴

Taberî'nin ardından Nehhâs ve Semerkandî de *mâlik* ve *melikin* anlam farkına iki kıraat veçhi bağlamında değinirler. İki vecih zikreden Semerkandî herhangi bir tercihte bulunmazken, tek vecih zikreden Nehhâs *mâlik* kıraatine yöneltlen bir eleştiriyi “yerinde” (*hasen*) bulur.⁸⁸⁵ Böylece o, Taberî'nin tercihinin meyleder gibidir.

Dördüncü asrın sonlarına doğru Sa'lebî, *mâlik* ve *melik* kelimelerinin kök anlamlarına doğrudan değinmezken ikisi arasındaki farkı detaylandırır. Sa'lebî'nin iki kelime arasındaki farklara dair zikrettiği beş vecihten üçü Vâhidî'ninkilerle aynı iken (yukarıdaki *d*, *e* ve *f* maddeleri), üç tanesi literatürde ilk defa kendisi tarafından dillendirilmiştir.⁸⁸⁶

Vâhidî'nin çağdaşlarından Mâverdî ve ardından Cüşemî *mâlik* ve *melikin* kök anlamına değinen iki isimdir. Onlar Vâhidî'nin zikrettiği “bağlamak ve

⁸⁸⁴ Çünkü hükümrancılığın Allah Teâlâ'ya ait olduğunu ikrar etmek aynı zamanda sahipliğin de ona ait olmasını gerektirmektedir. Ayrıca bağlam itibarıyla iki âyet öncesindeki *rabbü'l-âlemîn* ifadesiyle âlemlerin sahipliğinin Allah Teâlâ'ya ait olduğu belirtildiği için burada tekrara düşmemek adına ziyade bir anlam bulunmalıdır ki bu da Din Günü'nde tüm hükümrancılığın Allah Teâlâ'ya hasredilmesidir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/149-152.

⁸⁸⁵ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/61-62; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, 1/80-81.

⁸⁸⁶ Bunlardan ilkinde göre *mâlik* ve *melik*, *rabb* anlamına gelen iki fasih kelimedir. Zira Araplar “ev sahibi” anlamını vermek için *rabbü'd-dâr*, *mâlikü'd-dâr* ve *melikü'd-dâr* demekte ve bunlar arasında bir ayrım gözetmemektedirler. Sa'lebî'nin Eş'arî kelâmcılarından aktardığı ikinci veçhe göre, *mâlik* ve *melik* “şeyleri yokluktan varlığa çıkarmaya kâdir” anlamındadır. *Mâlik* ve *meliki* aynı anlamda değerlendiren bu iki vecih, Sa'lebî'nin hemen öncesinde yer verdiği *mülk*ün sadece *melikin* masdarı iken, *milkin* hem *melik* hem de *mâlikin* masdarı olmaya uygun olduğuna dair analizine binaen olmalıdır. Onun literatüre kazandırdığı üçüncü veçhe göreyse *mâlik* bir şeyin mülkiyet haklarını ifade ederken, *melik* aynı zamanda tasarruf haklarına da gönderimde bulunmaktadır. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/417-420.

sağlamlaştırmak” anlamına ilaveten bu iki kelimenin kök anlamının “kudret” olabileceğine dair ikinci bir veçhi literatüre kazandırmışlardır.⁸⁸⁷ *Mâlik* ve *melik* kelimeleri arasındaki anlam farkına dair ise Râgıb üç, Mâverdî dört, Cüşemî beş vecih zikretmiştir. Râgıb’ın yer verdiği vecihlerden ikisi, Mâverdî’ninkilerden biri daha önce söz konusu edilmemiştir.⁸⁸⁸ Zemahşerî’ye gelindiğinde o, âyetteki kıraat farklılıklarını verdikten sonra, benzer bir başka âyette böyle geçmesi ve *melik*in daha kapsayıcı olmasından hareketle *melik* kıraatinin tercihe şayan olduğunu belirtmiş ancak daha fazla açıklamada bulunmamıştır.⁸⁸⁹

Sonuç olarak, Vâhidî ilk beş asır tefsir literatüründe *mâlik* ve *melik*in kök anlamına en detaylı şekilde değinen isim olmuştur. Daha önce başta Sa‘lebî olmak üzere bazı müfessirler âyetteki kıraat vecihleri bağlamında bazı semantik tahlillere işaret etseler de Vâhidî önce *mâlik*in semantik analizini verip ardından kıraatlerin gerekçelendirmesine geçerek onlara nispetle daha detaylı bir sunumda bulunmuştur.

İki kelime arasındaki anlam farklarına gelince, bu noktada Vâhidî üçü literatürde ilk defa kendisi tarafından dillendirilen toplamda altı vecih zikrederek literatürde en fazla vecih gündeme getiren isim olmuştur. Onu beşer vecihle Sa‘lebî ve Cüşemî takip etmiştir. Vâhidî *mâlik* ve *melik* kıraatleri arasında bir tercihte bulunmazken, Taberî ve Zemahşerî *melik* kıraatini tercih etmişler, Nehhâs da *mâlik* kıraatine yöneltilen bir eleştiriyi “yerinde” (*hasen*) bulmuştur. Vâhidî’nin bu noktadaki sessizliği, onun mütevâtir kıraatler konusundaki genel tavrıyla uyumludur.⁸⁹⁰

9. ﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾ tamlamasındaki الدِّين kelimesinin anlamı Fâtiha Sûresi’nde

gündeme gelen dokuzuncu semantik meseledir. Arapça *deyn* kökünden geldiği kabul edilen ve oldukça geniş bir anlam haritasına sahip olan *din*

⁸⁸⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-‘uyûn*, 1/55-56; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/208.

⁸⁸⁸ Râgıb’ın kazandırdığı ilk veçhe göre *melik* aynı zamanda tazim içermesi sebebiyle *mâlik*ten daha belîğdir. İkincisine göre *melik* yönetim altındakilere emir veya nehiy yönünde bir tasarrufu içerirken, *mâlik* şeyler üzerinde her türlü tasarrufu barındırmaktadır. Mâverdî’nin literatüre kazandırdığı veçhe göreyse *mâlik* yaratıcıya dönük, *melik* ise yaratılanlara dönük daha güçlü övgü ifade etmektedir. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû’r-Râgıb (Mukaddime, Fâtiha, Bakara)*, 56; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-‘uyûn*, 1/56; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/208.

⁸⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/115.

⁸⁹⁰ Bu çalışmanın “Vâhidî’nin Tefsirciliğinde Rivayet → Rivayetlerin Tefsirdeki Konumu ve İşlevi → Kıraatler” başlığına bakınız.

kelimesinin öne çıkan bazı anlamları şu şekilde sıralanabilir: a) Karşılık, cezâ, mükâfat, b) Hesap, c) Âdet, d) Şeriat, e) İslâm, f) İtaat, inkıyâd, g) Hâkimiyet ve galibiyet, h) Hüküm, ı) İsyan, i) Yücelik, k) Zül, l) Amel, m) Tevhid.⁸⁹¹

Vâhidî *el-Basîf*'te *dinin* bu âyet bağlamında söz konusu olan iki anlamına değinir. Onun Dahhâk ve Katâde'den aktardığı ilk veçhe göre *din*, Allah Teâlâ'nın kullarına amellerinin karşılığını vereceği günü ifade etmek üzere “cezâ” anlamındadır. Bir kişi bir başkasına yaptığıın karşılığını verdiğinde *دِنْتُهُ بِمَا فَعَلَ* denir. Bu anlamı destekleyici bir beyit ve üç âyete yer veren Vâhidî, ardından İbn Abbâs, Süddî ve Mukâtil'den iktibasla *dinin* “hesap” anlamına yer verir. Bu anlama delâlet eden bir başka âyete işaret eden Vâhidî, “Basiretli, kendini hesaba çeken kişidir.” anlamına gelecek şekilde *الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ* dendiğini ekler.⁸⁹²

Vâhidî *el-Vasîf*'te *dinin* sadece “cezâ” anlamına yer verirken, *el-Vecîz*'de “cezâ ve hesap günü” şeklinde açıklama yaparak *el-Basîf*'teki iki anlama da işaret etmiştir.⁸⁹³ Vâhidî'nin *din* lafzıyla ilgili tahlilleri bunlarla sınırlı kalmıştır. Ancak o, bu lafzın başka birçok anlamının olduğunu farkındadır. Zira o, *el-Basîf*'teki açıklamalarının hemen ardından şöyle der: “Lügatte *dînin* birçok anlamı vardır. Kur'ân'da yeri geldikçe bu anlamlara işaret edeceğiz.”⁸⁹⁴ Böylece Vâhidî *din* lafzının bu âyet bağlamında kazanabileceği iki anlama işaret etmiş, diğer anlamlarını sonraki bağlamlara ertelemiştir. Onun bu tavrının kaynağı Taberî olmalıdır. Nitekim Taberî de *dinin* “cezâ” ve “hesap” anlamlarına yer verdikten sonra bu iki anlam dışında başka anlamları da olduğunu ve yeri geldiğinde bunlara işaret edeceğini belirtmiştir.⁸⁹⁵

Vâhidî'den önceki dönemde Mukâtil *dinin* sadece “hesap”, Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe “hesap” ve “cezâ” anlamlarını verirken,⁸⁹⁶ Mâtürîdî, Zeccâc, Nehhâs, Semerkandî ve Sa'lebî bu ikisi dışında farklı anlamlara da işaret etmişlerdir. Bu

⁸⁹¹ Tümer Günay, “Din”, *TDVİA* (İstanbul, 1994), 9/312. *Dînin* diğer anlamları için bk. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 35/53-57.

⁸⁹² Vâhidî, *el-Basîf*, 1/503-505.

⁸⁹³ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/67; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/88.

⁸⁹⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/505.

⁸⁹⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/157-158.

⁸⁹⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 1/36; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Şur'ân*, 1/23; İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Şur'ân*, 1/38.

minvalde Mâtürîdî'nin yer verdiği üç vecihten (*a*, *b* ve *f*) “inkıyâd” anlamı, Zeccâc'ın yer verdiği iki vecihten (*a* ve *c*) “âdet” anlamı ve Semerkandî'nin yer verdiği iki vecihten (*a* ve *h*) “hüküm” anlamı zikredilebilir.⁸⁹⁷ Toplamda dört veçhe yer veren Nehhâs (*a*, *b*, *c* ve *f*) bu anlamlar arasındaki yakın ilişkilere de işaret etmiştir.⁸⁹⁸ Sa'lebî ise *din* lafzının anlamına dair vecihleri oldukça çeşitlendirir. Onun yer verdiği dokuz vecih arasından (*a*, *b*, *f*, *g*, *h*, *ı*, *i*, *k* ve *l*) “hâkimiyet”, “hüküm”, “isyan”, “yücelik”, “zül” ve “amel” anlamları literatür için yenidir.⁸⁹⁹ Sa'lebî'den önce literatürde zikredilen vecihler genel hatlarıyla *din* lafzının bu âyet özelindeki bağlamsal anlamına uygun iken, ilk defa Sa'lebî bu lafzın “isyan” ve “zül” gibi doğrudan bağlamla ilişkili olmayan anlamlarına işaret etmiştir.

Vâhidî'nin çağdaşları da *din* lafzının anlamıyla ilgilenmişlerdir. Toplamda üç veçhe yer veren (*a*, *d* ve *f*) Râgıb el-İsfahânî “şeriat” anlamını literatüre kazandırmıştır.⁹⁰⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib *dinin* bu âyette “cezâ” anlamında olduğunu belirttikten sonra, başka âyetlerde söz konusu olan “hesap”, “tevhid”, “hüküm” ve “İslâm” gibi anlamlarına işaret etmiş, “âdet” anlamını da zikretmekle birlikte bunun Kur'ân'da geçmediğini eklemiştir. Onun zikrettiği altı vecihten (*a*, *b*, *c*, *e*, *h* ve *m*) “tevhid” ve “İslâm” anlamları literatür için yenidir.⁹⁰¹ Mâverdî *din* lafzının bağlamsal ve lügavi anlamlarını ayırtarak toplamda dört (*a*, *b*, *c* ve *f*), Cüşemî ise toplamda beş anlamına (*a*, *b*, *c*, *f* ve *g*) yer vermiştir.⁹⁰² Zemahşerî'ye gelindiğindeyse o, sadece “cezâ” anlamını vermekle yetinmiştir.⁹⁰³

Sonuç olarak, Vâhidî *din* kelimesinin anlamıyla ilgili iki veçhe yer vermiş ve bunlar arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır. O, *din* kelimesinin oldukça zengin bir anlam yelpazesine sahip olduğunu farkındadır fakat bu bağlamdaki anlamının yer verdiği iki vecihle sınırlı olduğunu düşünmektedir. Bu konuda Vâhidî kendisinden önceki literatürün hem muhteva hem de tavır açısından bir sürdürücüsüdür. Nitekim

⁸⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/17; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/47-48; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, 1/81.

⁸⁹⁸ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/62-63.

⁸⁹⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/420-424.

⁹⁰⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû'r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*, 57.

⁹⁰¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/102-103.

⁹⁰² Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/56-57; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/209.

⁹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/115-116.

onun yer verdiği vecihler kendisinden önceki dönemde de zikredilmiş ve Sa‘lebî hariç ondan önceki müfessirler de genelde lafzın bu âyet bağlamındaki muhtemel anlamlarına işaret etmekle yetinmişlerdir.

10. ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ifadesi bağlamında söz konusu olan *ibadet*in ne anlama geldiği

Fâtiha Sûresi’ndeki onuncu semantik meseledir. Sözlükte “boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma, tapınma” gibi anlamlara gelen *ibadet* ile *î‘at* kelimesi arasında bazı ince ayrımlardan söz edilmektedir.⁹⁰⁴

Vâhidî *el-Basî‘*’te *ibadet*in anlamını tek vecih olarak verir. Ona göre *ibadet*, “boyun eğme barındıran itaattir.” Bu anlamıyla *ibadet*, itaatin bir türü olup sadece Allah Teâlâ için söz konusudur. Köle, sahibine boyun eğdiği için ‘*abd* olarak adlandırılmıştır. Sürekli üzerinden geçilmek suretiyle alçalan toprak طريق معبد şeklinde nitelenmektedir.⁹⁰⁵ Vâhidî *el-Vasî‘* ve *el-Vecîz*’de de *ibadeti* aynı şekilde tanımlamıştır.⁹⁰⁶

Vâhidî’den önceki dönemde *ibadet*in anlamına doğrudan değinen ilk isim Taberî’dir. O, *ıyyâke ne‘büdu* ifadesini “boyun eğmek” anlamına göre açıklamış, ardından İbn Abbâs’tan “havf ve recâ” anlamına göre bir yorumu aktarmıştır. Taberî havf ve recâ ancak boyun eğmekle birlikte düşünülebileceğinden ötürü İbn Abbâs’ın görüşünün de kendi verdiği anlamla aynı olduğunu belirtmiş fakat hemen ardından Arap dilinde *ubudiyetin* “boyun eğme” anlamında kullanılmasından ötürü âyetteki ifadeyi “havf ve recâ” değil de bu anlama göre açıklamayı tercih etmiştir.⁹⁰⁷ *İbadetin* “itaat” anlamını zikreden Mâtürîdî, İbn Abbâs’ın “Kur’ân’daki her *ibadet* tevhidir.” ifadesinden hareketle “tevhid” anlamını da gündeme getirmiştir.⁹⁰⁸ Zeccâc ve Nehhâs *ibadeti* “boyun eğme barındıran itaat” olarak tanımlayarak Vâhidî’yle paralel bir yaklaşım sergilemişlerdir.⁹⁰⁹ *İbadetin* “itaat” anlamını daha önce Taberî ve Mâtürîdî

⁹⁰⁴ Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *TDVİA* (İstanbul, 1999), 19/233; Askerî, *el-Furûku’l-lügaviyye*, 221.

⁹⁰⁵ Vâhidî, *el-Basî‘*, 1/516.

⁹⁰⁶ Vâhidî, *el-Vasî‘*, 1/68; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/89.

⁹⁰⁷ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 1/159-160.

⁹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur’ân*, 1/19.

⁹⁰⁹ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân ve i‘râbuhû*, 1/48; Nehhâs, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 1/64.

verse de bu üç isim “boyun eğme” kaydını da ekleyerek *ibadetin* anlamını belirginleştirmişlerdir. Vâhidî’nin hocası Sa‘lebî *ibadeti*, “itaatte meşakkate tahammül etme konusunda nefsi yönetme” olarak tanımladıktan sonra, bunun aslının da “boyun eğme” anlamına raci olduğunu belirtmiş ve bu anlamdaki bazı dilsel kullanımlara işaret etmiştir.⁹¹⁰ Böylece Sa‘lebî *ibadetin* kök anlamından kaynaklı ikincil bir tanımını vermiştir.

Vâhidî’nin çağdaşı Râgıb el-İsfahânî *ibadetin* “boyun eğme” anlamında olduğunu belirttiikten sonra yeni bir anlamına daha işaret etmiştir. Buna göre örfte (*el-müte‘âref*) *ibadet* “hizmet ile meşgul olma” anlamındadır. Nitekim Kur’ân’da geçtiğine göre ölüm döşegindeki Hz. Yakub çocuklarına kendisinden sonra kime hizmet edeceklerini sorarken ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي﴾ ifadesini kullanmıştır.⁹¹¹ Vâhidî’nin bir diğer çağdaşı Mâverdî, “boyun eğme”, ve “itaat” anlamları yanında “itaatle yakınlaşma” şeklinde anlaşılabileceğini belirterek literatüre yeni bir vecih ilave etmiştir.⁹¹² Ayrıca o, *ibadetin* “boyun eğme” anlamının daha doğru olduğunu belirterek Taberî’den sonra literatürde tercihte bulunan ikinci isim olmuştur.⁹¹³ Vâhidî’nin çağdaşlarından Mekkî b. Ebî Tâlib, Vâhidî’ninkine benzer bir tanım verirken,⁹¹⁴ Cüşemî *ibadeti* mutlak şekilde “itaat” olarak açıklayanlara karşı çıkmış ve sadece Allah Teâlâ’ya boyun eğmek suretiyle gerçekleşen her itaati *ibadet* olarak değerlendirmiştir.⁹¹⁵ Vâhidî’den sonraki dönemde Zemahşerî *ibadeti* “boyun eğmenin en ileri düzeyi” olarak tanımlamıştır.⁹¹⁶

Sonuç olarak, ilk beş asır tefsir literatüründe *ibadetin* anlamıyla ilgili birbiriyle ilişkili ve iç içe geçmiş beş vecih dillendirilmiştir: “Boyun eğme”, “itaat”, “boyun eğme barındıran itaat”, “itaat ile yakınlaşma”, “tevhid”, “havf ve recâ”. Vâhidî *ibadeti* “boyun eğme barındıran itaat” şeklinde tanımlayarak Zeccâc ve Nehhâs’ın çizgisini sürdürmüş,

⁹¹⁰ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/428-429.

⁹¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü’r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*, 58.

⁹¹² Daha önce müfessirlerce *ibadetin* “boyun eğme” anlamı barındırdığı belirtilmişse de *ibadeti* bu anlama indirgeyen bir vecih ilk defa Mâverdî zikretmiştir. Keza daha önce *ibadetin* “taat” anlamına işaret edilmişse de “taat ile yakınlaşma” anlamı ilk defa Mâverdî tarafından dillendirilmiştir.

⁹¹³ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 1/57-58.

⁹¹⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/107.

⁹¹⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/210.

⁹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/118.

literatüre yeni bir yorum kazandırmamıştır. Taberî, Mâverdî ve Cüşemî kendi görüşlerini de zikrederken, aralarında Vâhidî'nin de yer aldığı diğer müfessirler farklı vecihlerle ilgili bir yorumda bulunmamışlardır. Müfessirlerden hiçbiri *ibadet* ile *tâ'at* arasındaki nüanslara işaret etmemiştir.

11. ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ifadesi bağlamında söz konusu olan *isti'ânenin* anlamıyla

ilgili Vâhidî ve öncesindeki müfessirler açıklama yapmazken, Vâhidî'nin çağdaşı Râgıb el-İsfahânî *isti'ânenin* “yardım talebi” anlamında olduğunu belirtmiş ve bunun farklı kısımlarını detaylandırmıştır.⁹¹⁷

Vâhidî'nin diğer çağdaşı Cüşemî de *isti'ânenin* “yardım talebi” anlamına geldiğini belirttikten sonra, “yardım”ın da “bir amaca ulaşmak için destekleme” anlamında olduğunu eklemiştir.⁹¹⁸

12. ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ifadesindeki *hidayet*in anlamı Fâtiha Sûresi'nde

gündeme gelen on ikinci semantik meseledir. Sözlükte “yol göstermek (*delâlet*), kılavuzluk etmek (*irşâd*), beyan etmek” gibi anlamlara gelen *hidayet* kullanıldığı bağlamlara göre farklı anlamlar kazanmaktadır.⁹¹⁹

Hidayet ile *irşâd* arasında bazı ince ayrımlara işaret edilmektedir. *Hidayette* doğru yola vasıl olmaya güç yetirmek ya da bilfiil doğru yola ulaştırmak anlamı daha baskın iken, *irşâdda* sadece doğru yola işaret etme anlamı öne çıkmaktadır. Ayrıca *hidayet* hayır ve şer için, *irşâd* sadece hayırlı şeyler için söz konusudur.⁹²⁰

Vâhidî *el-Basî'te* önce *hidayet*in sözlük anlamına ayrıntılı şekilde değinmiş, ardından bu âyet bağlamında kazandığı farklı anlamlara işaret etmiştir. O, *hidayet*in sözlük anlamıyla ilgili verdiği bilgileri isim vermeksizin Ezherî'nin *Tehzîbü'l-lüga'sından* aktarır. Buna göre *hidayet*in sözlükteki asıl anlamı “yol gösterme”dir (*delâlet*). Bir şeyin yol göstermek için öne çıkan parçası *hâdî* olarak adlandırılırken, sonradan bu lafız yol gösterme kaydı olmaksızın öne çıkan her şey için kullanılmıştır.

⁹¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû'r-Râgıb (Mukaddime, Fâtiha, Bakara)*, 58-59.

⁹¹⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/210.

⁹¹⁹ Bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru sâdır, 1414), 15/353-357; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 40/282-285.

⁹²⁰ Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, 209.

Vücudun üstüne çıktığı için boyun *hâdiye* olarak isimlendirilmiştir. Bu minvaldeki bazı kullanımlara işaret eden Vâhidî *hedâ* fiilinin iki mef'ûl aldığını, ikinci mef'ûlüne *ilâ* ya da *lâm* harfleriyle geçişli kılındığını ve bu âyette olduğu gibi bazen bu harflerin de hazfedilerek ikinci mef'ûlüyle birleştirildiğini örnekleriyle birlikte ortaya koyar.⁹²¹ O, âyetteki *ihdinâ* ifadesini “bize yolu göster, bizi yola ilet”⁹²² şeklinde açıkladıktan sonra müminlerin zaten hidayet üzereyken Allah Teâlâ’dan bir daha hidayet istemelerinin hikmetini sorgular ve buna cevap verirken *hidayet* kavramının bu âyet bağlamında kazandığı farklı anlamlara işaret eder. Bir veçhe göre âyetteki hidayet talebi cehalete sürükleyecek bazı şüpheler arız olabilmesi ihtimaline karşı arif olan kişinin kendisiyle marifete tutunacağı bir lütuf istemesi anlamındadır. Bir başka veçhe göre halihazırda iman üzere olan kişi gelecekte ne olacağını bilemeyeceği için hidayet talebinde bulunurken içinde bulunduğu iman durumunun kalıcılığını (*teşbît*) ve bu noktada muvaffak olmayı (*tevfîk*) talep etmektedir. *Hidayet* kelimesinin her zaman dalâletten alıp doğru yola erdirmeye anlamına sahip olmayıp bazen “sabit kılmak” manasında da kullanılması bu durumu dilsel cihetten desteklemektedir. Vâhidî’nin *aşhâbunâ* kaydıyla Eş‘arî kelamcılara atıfla aktardığı üçüncü veçhe göreyse âyetteki hidayet talebini hidayetin yeniden yaratılmasına dönük bir istek olarak anlamak da mümkündür. Zira hidayet kalıcılığı olmayan bir araz olup sürekli kulda yaratılmasına ihtiyaç vardır. Son veçhe göreyse âyetteki hidayet talebi “*Allah, onunla rızası peşinde olanları selâmet yollarına iletir (yehdî).*”⁹²³ mealindeki âyette vadedilen hidayet gerçeğleştirilmesi için bir dua kabilindendir.⁹²⁴

Böylece Vâhidî *el-Basî’*’te önce *hidayet*in sözlük anlamını “yol göstermek” olarak tespit etmiş, ardından bu âyet bağlamında kazandığı altı anlama işaret etmiştir. O *el-Vasî’*’te *hidayet*in aynı sözlük anlamına değinmiş, müminlerin hidayet talebinin imanda kalıcılığı sağlamaya dönük bir dua olduğunu belirtmiş,⁹²⁵ *el-Vecîz*’de ise *ihdinâ*

⁹²¹ Vâhidî, *el-Basî’*, 1/518-520; krş. Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, 6/201-204.

⁹²² "ذُلْنَا عَلَيْهِ وَاسْلُكْ بِنَا فِيهِ."

⁹²³ Mâide 5/16.

⁹²⁴ Vâhidî, *el-Basî’*, 1/521-522.

⁹²⁵ Vâhidî, *el-Vasî’*, 1/68.

ifadesini “yol göstermek”, “yola iletmek” ve “sabit kılmak” anlamlarını birlikte barındıracak şekilde açıklamakla yetinmiştir.⁹²⁶

Vâhidî’den önceki dönemde bazı müfessirler *hidayet*in sözlük ya da bağlamsal anlamına değinmiştir. Taberî *hedâ* fiilinin “kılavuzluk etmek” (*irşâd*) şeklindeki sözlük anlamına bir cümleyle değindikten sonra farklı harf-i cerlerle kullanımına dair Kur’ân’dan örnekler getirmiştir. O, *hidayet*in “muvaffak kılmak”, “beyan etmek”, “artırmak” ve “yola iletmek” gibi bu bağlamda gündeme getirilen anlamlarına değinmiş, diğerlerini tenkit ederek doğru olanın ilki olduğunu savunmuştur.⁹²⁷ Taberî’nin çağdaşı Mâtürîdî *hidayet* kelimesinin “kılavuzluk etmek” ile aynı anlamda olduğunu belirttiikten sonra “beyan etmek”, “muvaffak kılmak”, “dalâletten korumak”, “yaratmak”, “sabit kılmak” ve “artırmak” gibi bağlamsal anlamlarına değinmiştir.⁹²⁸ Aynı yüzyılda Zeccâc *hidayet*in bir bağlamsal, Semerkandî biri sözlük diğeri bağlamsal toplamda iki, Sa’lebî ise ikisi sözlük üçü bağlamsal toplamda beş anlamına değinirken,⁹²⁹ Nehhâs dört farklı bağlamsal anlamına işaret etmiş ve bunların hepsinin *hidayet*in aslı olan “kılavuzluk etmek” şeklindeki sözlük anlamına raci olduğunu belirtmiştir.⁹³⁰

Vâhidî’nin çağına gelindiğinde, Râgıb el-İsfahânî *hidayet*in anlam haritasına dair oldukça detaylı açıklamalarda bulunmuştur. O, öncelikle *hidayet*in “lütuf ile yol gösterme” şeklinde sözlük anlamını, ardından “söz ve fiil ile hayırlara yönlendirme (*irşâd*)” şeklinde kavramsal bir tanımını vermiş ve farklı *hidayet* türlerine dair tasnif sunduktan sonra bu âyetteki *hidayet*in farklı bakış açılarına göre farklı anlamlar kazanacağını belirtmiştir. Bu minvalde beş yorum zikreden Râgıb bunların her birinin *hidayet* mefhumunun farklı parçalarına yönelik doğru anlamlar olduğunu belirtmiştir.⁹³¹ Vâhidî’nin diğeri çağdaşları Mekkî b. Ebî Tâlib *hidayet*in biri sözlük dördü bağlamsal toplamda beş, Mâverdî ikisi sözlük üçü bağlamsal toplamda beş ve Cüşemî ikisi sözlük

⁹²⁶ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/89.

⁹²⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 1/165-170.

⁹²⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/21-22.

⁹²⁹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 1/49; Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerkindî*, 1/82; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/432-433.

⁹³⁰ Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/66.

⁹³¹ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû’r-Râgıb (Mukaddime, Fâtiha, Bakara)*, 60-63.

ikisi bağlamsal toplamda dört anlamına değinmiştir.⁹³² Zemahşerî’ye gelindiğinde o, *hedâ* fiilinin *ilâ* ve *lâm* harfleriyle geçişli kılındığını belirttikten sonra, bu âyetteki *hidayet* talebinin “sabit kılmak” anlamında olduğuna işaret etmekle yetinmiştir.⁹³³

Sonuç olarak, Vâhidî önce *hidayet*in sözlük anlamını Ezherî’den yaptığı alıntılarla detaylandırmış, ardından bu âyette kazandığı bağlamsal anlamları tartışmıştır. Onun *hidayet*in bu bağlamda kazandığı anlamlara dair aktardığı zengin vecihler ondan önceki literatürde Taberî ve Mâtürîdî gibi isimler tarafından zikredilirken, *hidayet*in sözlük anlamıyla ilgili yaptığı açıklamalar literatürdeki en detaylı tahlillerdir. Vâhidî dâhil *hidayeti irşâd* ya da *delâlet* ile karşılayan müfessirlerden hiçbiri, onun bu iki kelimededen farklarına değinmemiştir.

13. ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ifadesindeki الصراط lafzının anlamı Fâtîha

Sûresi’ndeki on üçüncü semantik meseledir. Sözlükler, “yutmak” anlamındaki *istirât* (الاستراط) kökünden geldiğini belirttikleri *şırât* lafzı için “yol” (*tarîk*, *sebîl*) anlamı vermektedir.⁹³⁴ Bununla birlikte *şırât* ve ilişkili olduğu *tarîk* ve *sebîl* kelimeleri arasında birtakım anlam farklarına işaret edilmiştir. *Şırât* kolay yollar için kullanılırken, *tarîk*te böyle bir kayıt gözetilmemektedir. *Sebîl* ise *tarîk*den daha kapsamlı şekilde kullanılmaktadır.⁹³⁵

Vâhidî *el-Basît*’te âyetteki *şırât* lafzıyla ilgili dört kıraat veçhini ayrıntılı olarak ele alırken *es-sirât* (السرط) kıraati bağlamında bu lafzın kökenine de değinir. Buna göre *es-sirât* şeklinde okuyanlar, “yutmak” anlamındaki *istirât*tan gelen bu lafzın *şırât* kelimesinin aslı olduğunu belirtmişlerdir. Yolcuları içine alıp yuttuğu için yola *sirât* denilmiştir.⁹³⁶ Âyette bahsedilen “dosdoğru yol”un (*şırât-ı müstakîm*) ne olduğuna dair farklı vecihlere yer veren Vâhidî,⁹³⁷ *şırât*ın ilişkili olduğu diğer kelimelerle arasındaki

⁹³² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/109-110; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 1/58; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/213-214.

⁹³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/120.

⁹³⁴ Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, 12/232; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-lüğa*, thk. Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dârü’l-ilm li’l-melâyîn, 1407/1987), 3/1139; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 7/313.

⁹³⁵ Bk. Askerî, *el-Furûku’l-lügaviyye*, 298.

⁹³⁶ Vâhidî, *el-Basît*, 1/522.

⁹³⁷ Vâhidî, *el-Basît*, 1/528-530.

nüanslara değinmemiştir. O *el-Vasîf*'te aynı açıklamaları sürdürmüş,⁹³⁸ *el-Vecîz*'de ise lügavi bir tahlilde bulunmamıştır.

Vâhidî'den önceki dönemde bazı müfessirler *şırâf*ın sözlük anlamına değinmişlerdir. İbn Kuteybe *şırâfı* *tarîk* olarak açıklamış fakat ilişkili olduğu diğer kelimelerle arasındaki ince ayrıma delâlet edecek kayıtlayıcı bir ifade eklememiştir.⁹³⁹ *Şırâf*ın *sebîl* ve *tarîk* anlamında olduğunu belirten Mâtürîdî de bu kelimeler arasında ayırım gözetmemiştir.⁹⁴⁰ İlk defa Ebû Ubeyde *şırâfa* *tarîk* anlamı verdikten sonra bunu “apaçık yol” (*el-minhâcû'l-vâdîh*) ifadesiyle tekit etmiştir.⁹⁴¹ Taberî, Zeccâc, Nehhâs ve Sa'lebî de *şırâfı* “apaçık yol” (*et-tarîku'l-vâdîh*) olarak tanımlamışlardır.⁹⁴² Böylece bu beş isim getirdikleri kayıtlarla *şırâf* kelimesini *tarîk* ve *sebîl* kelimelerinden ayıran “açıklık, kolaylık” anlamına işaret etmişlerdir. Taberî ilave olarak, bu lafzın “apaçık yol” anlamına binaen söz ve eylemleri ifade edecek şekilde ödünç alındığını da ekleyerek İslâm, Sünnet vb. kavramların bu lafızla ifade edilme zeminine işaret etmiştir.⁹⁴³ Sa'lebî ise *şırâf* lafzının *es-sirâf* (السرط) kıraati bağlamında bu lafzın “yutmak” kök anlamından geldiğine işaret ederek Vâhidî'den önce *şırâf*ın kökenine değinen ilk isim olmuştur.⁹⁴⁴

Vâhidî'nin çağdaşlarına gelindiğinde, Râgıb el-İsfahânî *şırâf*ın aslının “yutmak” anlamındaki *serefa* fiilinden olduğunu belirttikten sonra, ya yolun yolcuları yutması ya da yolcuların onu yutması itibara alınarak bu şekilde adlandırıldığını eklemiştir.⁹⁴⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib *şırâfı* “apaçık yol”, Cüşemî ise sadece “yol” olarak açıklamış, Cüşemî ayrıca “yutmak” şeklindeki aslına da işaret etmiştir.⁹⁴⁶ Mâverîdî *şırâf*ın *sebîl* ve “apaçık yol” şeklinde iki anlama gelebileceğini belirtmiş fakat bu iki vecih arasındaki farklara işaret etmemiştir. O ayrıca *şırâf*ın “yemek borusu”ndan (*müsterâfu't-ta'âm*)

⁹³⁸ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/68-69.

⁹³⁹ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 38.

⁹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/22.

⁹⁴¹ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/24.

⁹⁴² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/170-171; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/49; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/67; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/433-434.

⁹⁴³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/171.

⁹⁴⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/434.

⁹⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*, 63.

⁹⁴⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/111; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/214.

türediği bilgisini eklemiştir.⁹⁴⁷ Vâhidî’den sonraki dönemde Zemahşerî *şırâṭı* “anayol” (*el-câdde*) olarak açıklamış, “yutmak” anlamındaki aslına işaret etmiş, *ṭı* harfi sebebiyle aslındaki *sîn*in *şâda* dönüştüğünü belirtmiştir.⁹⁴⁸ Zemahşerî *şırâṭı câdde* olarak açıklarken, anayolların kendisindeki kolaylıktan ötürü çokça kullanılmasını, yani *şırâṭın* ilişkili olduğu diğer kelimelerden farkını itibara almış olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, ilk beş asır tefsir literatüründe *şırâṭ* kelimesinin kökeni, anlamı ve ilişkili olduğu diğer kelimelerden farkına belirli oranlarda değinilmiştir. Vâhidî hocası Sa‘lebî’nin ardından *şırâṭın* kök anlamına değinen ikinci isim olmuş fakat bununla yetinmiş, bu kelimenin anlamı ve ilişkili olduğu diğer kelimelerden farkına işaret etmemiştir. Bu bağlamda o, literatüre özgün bir katkı sağlamamıştır. Sa‘lebî, Râgıb, Mâverdî, Cüşemî ve Zemahşerî *şırâṭ* kelimesinin “yutmak” şeklindeki kök anlamına işaret eden diğer isimlerdir. İbn Kuteybe, Mâtürîdî ve Cüşemî *şırâṭın* sözlük anlamına değinmekle birlikte onun ihtiva ettiği ince ayrımlara işaret etmemişlerdir. Ebû Ubeyde, Taberî, Zeccâc, Nehhâs, Sa‘lebî, Mekkî ve Mâverdî ise getirdikleri belirli kayıtlarla *şırâṭ* kelimesini *tarîḫ* ve *sebîl* kelimelerinden ayıran “açıklık, kolaylık” anlamına dolaylı olarak da olsa değinmişlerdir. Fakat müfessirlerden hiçbiri *şırâṭın* ilişkili olduğu diğer kelimelerden farkını doğrudan araştırma konusu etmemiştir.

14. *أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* ifadesindeki *المستقيم* lafzının anlamı Fâtiha

Sûresi’ndeki on dördüncü semantik meseledir. Sözlükte “doğru, düzgün, dengeli, sabit ve kararlı olma” gibi anlamlara gelen *ḵavm* kökünden masdar olan *istikamet* “doğruluk, dürüstlük, itidal, itaat ve sadakat” manalarında kullanılmaktadır.⁹⁴⁹

Vâhidî *el-Basîṭ*’te *istikamet*in anlamına değinmektedir. Ona göre *istikamet* lügatte “doğruluk” (*istivâ*) anlamında olup “bir şeyin belirli bir cihette kalıcı olması” manasındadır. Birisinin dik bir şekilde ayağa kalkması *ḵâme*, bir şeyi doğrultması *ekâme*, bir şeyin gücünü dengelemesi *ḵâveme* fiilleriyle ifade edilmektedir. Bir şeyin

⁹⁴⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve ‘l-‘uyûn*, 1/58.

⁹⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/121.

⁹⁴⁹ Mustafa Çağrırcı - Süleyman Uludağ, “İstikamet”, *TDVİA* (İstanbul, 2001), 23/348.

kıymeti değerce ona denk olandır.⁹⁵⁰ Vâhidî *istikamet*in anlamına dair bu analiz ile âyetteki *şırât-ı müstaķîm* tabirinin tefsiri arasında bir ilişki de kurmuştur. Onun *ehlî'l-me'ânî*'den aktardığında göre, doğrudan Allah'ın rızasına ve Cennet'e ulaştırdığı için Hak Din *şırât-ı müstaķîm* olarak nitelenmiştir.⁹⁵¹ Vâhidî *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*'de *istikamet* kelimesiyle ilgili lügavi bir tahlilde bulunmamıştır.

Vâhidî'den önceki dönemde *istikamet*in sözlük anlamına doğrudan değinen olmamıştır. Fakat bazı müfessirler bu kelimenin anlamını dolaylı olarak itibara almışlardır. Taberî *şırâtın müstaķîm* olarak nitelenmesinin dosdoğru olup kendisinde bir hata bulunmamasından ötürü olduğunu belirtmiş, kendisine tabi olanları Cennet'e ulaştırdığı için *şırâtın müstaķîm* olarak nitelendiğini ileri süren görüşe müfessirlerin tamamının görüşüne muğayir olması sebebiyle itiraz etmiştir.⁹⁵² Böylece o, *istikamet*in “doğruluk” şeklindeki sözlük anlamını dikkate almıştır. Onun itiraz ettiği anlam ise *istikamet*in sözlük anlamından ziyade İslâm'ın bununla nitelenmesiyle açığa çıkan bağlamsal anlamdır. Mâtürîdî âyetteki *müstaķîm* kelimesinin, “güçlü delillerle sabit olan (*kâim*)”, “kendisine tabi olanları Cennet'e ulaştıran” ve “kendisiyle dosdoğru olunan” şeklinde üç anlama hamledilebileceğini belirtmiştir.⁹⁵³ Fakat bu anlamlar da bağlamsal olup, Mâtürîdî bunlarla *istikamet* lafzının sözlük anlamı arasında bir ilişki kurmamıştır. Vâhidî'nin hocası Sa'lebî *şırât-ı müstaķîmi* “dengeli apaçık yol” (*eṭ-ṭarîķu'l-vâḍih el-müstevî*)⁹⁵⁴ şeklinde açıklarken, *müstaķîmin* “dengeli” anlamını itibara alıyor gibidir fakat o da bu konuda lügavi bir analizde bulunmamıştır.

Vâhidî'nin çağdaşları da *istikamet*in sözlük anlamına kısmen değinmişlerdir. Râgıb el-İsfahânî *müstaķîmi* “adaletle kaim olan” şeklinde karşılamış ve bunun ya hak yolun bir olması şeklinde ya da birden çok olmakla birlikte en isabetli olanına işaret olarak anlaşılmasının mümkün olabileceğini eklemiş fakat lügavi bir tahlilde bulunmamıştır.⁹⁵⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib ilk defa *müstaķîmin* aslı olan *müstaķvimden* nasıl dönüştüğünü açıklamış, ayrıca Taberî'ye benzer şekilde *şırâtın müstaķîm* olarak

⁹⁵⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/528.

⁹⁵¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/530.

⁹⁵² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/176.

⁹⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/22-23.

⁹⁵⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/433.

⁹⁵⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râgıb (Mukaddime, Fâtiha, Bakara)*, 63-64.

nitelenmesinin dosdoğru olup kendisinde bir hata bulunmamasından ötürü olduğunu belirterek⁹⁵⁶ *istikamet*in “doğruluk” şeklindeki sözlük anlamına dolaylı olarak değinmiştir. Cüşemî *istikamet*in *istivâ* (doğruluk) ile yakın anlamlı olduğunu (*naẓîrân*), zıddının ise *i’vicâc* (eğrilik) olduğunu belirtmiştir.⁹⁵⁷ Böylece o, Vâhidî’nin ardından *istikamet*in anlamına doğrudan değinen ikinci isim, zıddına ise değinen ilk isim olmuştur. Zemahşerî’ye gelindiğinde o, *istikamet*in anlamını araştırma konusu etmemiştir.

Sonuç olarak, ilk beş asır tefsir literatüründe bazı müfessirler *istikamet*in anlamına dolaylı olarak değinmekle birlikte ilk defa Vâhidî doğrudan bu kelimenin lügavi tahliline girişmiş, onu Cüşemî takip etmiştir. Cüşemî ayrıca ilk defa *istikamet*in zıt anlamını da dillendirmiştir. Mekkî b. Ebî Tâlib ise *müstaḳîm* lafzının sarfî yapısına dair açıklama yapan tek isim olmuştur.

15. الذي ism-i mevsûlünün yapısı ve işlevi Fâtiha Sûresi’nde gündeme gelen on beşinci semantik meseledir. İlk beş asır tefsir literatüründe bu meseleye 7. âyetteki ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ifadesi bağlamında değinen tek isim Vâhidî’dir. O öncelikle *ellezî* ism-i mevsûlünün yapısı ve işlevini yaklaşık dört sayfada ayrıntılı olarak ele alır, ardından bu âyetteki kullanımıyla ilişkilendirir.

Vâhidî’nin aktardığına göre *ellezî*, *elletî* ve bu ikisinin tesniye ve cemi sigaları, bu lafızların tam bir isim haline ancak kendilerinden sonra gelecek cümle/ciklerle (*şıla*) kavuşmalarından ötürü nahivciler tarafından “bağlı”, “müphem” ya da “nâkıs” isimler (*el-esmâü’l-mevşûle/el-mübheme/en-nevâkıs*) şeklinde adlandırılmıştır. Vâhidî bu isimlerin tekil ve cemi formlarının i’rab alamazken, tesniye formlarında niçin i’rabın kendisini gösterdiğini ayrıntılı şekilde açıklığa kavuşturduktan sonra, *ellezî*nin yapısına geçer. O, bu lafzın aslının لَدِي olduğunu, başındaki *elif* ve *lâm* harflerinin marifelik anlamı katmak için değil bu kelimenin cümle içindeki gramatik işlevini yerine getirmek için getirilmiş zorunlu bir fazlalık (*ziyâde*) olduğunu ortaya koyar. Vâhidî bunu yaparken aynı zamanda ism-i mevsûllerin cümledeki gramatik işlevine de değinir. Buna

⁹⁵⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/111-112.

⁹⁵⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/214.

göre ism-i mevsûller, marife ifadeleri cümle/cik boyutundaki başka ifadelerle nitelemek için kullanılmaktadır.⁹⁵⁸ Vâhidî'nin buraya kadarki açıklamalarının neredeyse tamamı Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ında Bakara Sûresi 3. âyet bağlamında yaptığı tahliller ile İbn Cinnî'nin *Şırru şınâ'ati'l-i'râb*'ında lâm harfiyle ilgili meseleler bağlamında yaptığı açıklamalardan derlemedir.⁹⁵⁹

Vâhidî ardından *ellezîye* dair yaptığı açıklamaları âyetteki kullanımla da ilişkilendirir. Açılımı *صراط الذين أنعمت عليهم* olan *صراط القوم الذين أنعمت عليهم* ifadesinde marife olan *القوم* lafzı *أنعمت عليهم* cümlecigiyle nitelenmek istendiğinden *ellezîne* ism-i mevsûlü getirilerek iki ifade arasında sıfat-mevsuf ilişkisi kurulmuştur. *Ellezîne* ism-i mevsûlünün getirilmediği durumda âyetteki ifade *صراط قوم أنعمت عليهم* olarak anlaşılacaktır ki âyette vurgulanmak istenen anlam belirli bir toplulukla ilgili olduğundan bu mana sağlanmamış olacaktır.⁹⁶⁰

Böylece Vâhidî *ellezî* lafzının yapısı ve işlevini ayrıntılı şekilde ortaya koymuş ve bu bağlamdaki dilsel açıklamalarını âyetteki kullanımla ilişkilendirmiştir. Ayrıca o İbn Cinnî'den yaptığı alıntılarla dilbilim ile tefsir geleneği arasında bir köprü kurmuştur. Vâhidî *el-Basîf*'teki bu açıklamalara *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*'de yer vermemektedir.

16. ﴿أَنْعَمْتُ عَلَيْهِمْ﴾ ifadesi bağlamında gündeme gelen *in'am* veya *nimet*

kelimelerinin anlamı Fâtiha Sûresi'ndeki on altıncı semantik meseledir. *În'âm* ve *nimet* sözlükte “güzel ve parlak olmak, müreffeh ve rahat olmak” anlamındaki *na'am* kökünden gelen iki kelime olup, masdar olan ilki “birine iyilik etmek, bir nimetten yararlandırmak, rahata kavuşturmak” gibi mânalara, isim olan ikincisi ise “maddî ve mânevî imkânlar” anlamına gelmektedir.⁹⁶¹ *În'âm* ve ilişkili olduğu *ihsân*,

⁹⁵⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/531-534.

⁹⁵⁹ Krş. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/71-72; İbn Cinnî, *Şırru şınâ'ati'l-i'râb*, 1/353-354.

⁹⁶⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/353.

⁹⁶¹ Mustafa Çağrı, “În'âm”, *TDVİA* (İstanbul, 2000), 22/258; F. Candan Günaydın, “Nimet”, *TDVİA* (İstanbul, 2007), 33/129.

menfa'at, temettü', hayr, lezzet ve minnet gibi kelimeler arasında bir takım ince ayrımlardan söz edilmektedir.⁹⁶²

Vâhidî *in'âm* ve *nimetin* anlamına, isim vermeksizin Ezherî'nin *Tehzîbü'l-lüğa*'sından istifade ederek oldukça mücmel bir şekilde değinir. Onun belirttiğine göre Allah Teâlâ'nın *in'âmı*, O'nun bahşetmesi ve ihsanda bulunması anlamındadır. النِّعْمَة lafzı ise أَنْعَم fiilinden bir isim olup bu fiilin masdarı olan إِنْعَام'ın yerine de kullanılmaktadır.⁹⁶³ Vâhidî *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*'de bu bağlamda herhangi bir lügavi tahlilde bulunmamıştır.

Vâhidî'den önceki dönemde -Semerkandî'nin üstü kapalı bir ifadesi hariç-⁹⁶⁴ *en'amte 'aleyhim* tabiriyle ilgili semantik tahlilde bulunan tek isim Sa'lebî'dir. Onun belirttiğine göre *nimet* kelimesinin kök anlamı “mübalağa ve fazlalık”dır. دَقَّقْتُ الدَّوَاءَ dendiğinde bir ilacın aşırı şekilde ufalandığı anlatılmaktadır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in derecelerinin yüceliğini vurgulamak için Hz. Peygamber وَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ "Sa'lebî bu tahlilleri Vâhidî gibi isim vermeksizin Ezherî'nin *Tehzîbü'l-lüğa*'sından almış olmalıdır.⁹⁶⁵ Fakat Sa'lebî *Tehzîb*'de *nimetin* daha çok kök anlamına dair malzemeyi kullanırken, Vâhidî sözlük anlamına dair açıklamaları almıştır.

Vâhidî'nin çağdaşları arasında *en'amte 'aleyhim* ifadesi bağlamında semantik tahlilde bulunan iki isim Râgıb el-İsfahânî ve bilhassa Cüşemî'dir. Râgıb *in'âmı* “başka birine ihsanda bulunmak” olarak açıklamış ve Allah Teâlâ'nın bahşettiği nimetlere dair bir tasnif sunmuştur.⁹⁶⁷ Cüşemî ise *en'amte 'aleyhim* ifadesiyle ilgili en dakik lügavi açıklamalarda bulunan isimdir. O, *nimetin* kök anlamını “rahatlık ve kolaylık” (اللين) olarak vaz ederek Sa'lebî'den farklı bir yaklaşım sergiler. Bu kökten gelen النِّعِيم kelimesi de “yaşam kolaylığı ve refah” anlamındadır. Cüşemî ayrıca *nimetin* Vâhidî'ninkinden daha dakik bir tanımını verir. Ona göre *nimet* “birinin bir başkasına kendisi aracılığıyla

⁹⁶² Bk. Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, 193, 196-197.

⁹⁶³ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/535; krş. Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 3/9.

⁹⁶⁴ Semerkandî *أَنْعَمَتْ عَلَيْهِمْ* ifadesini مَنَّتْ عَلَيْهِمْ şeklinde açıklayarak *in'âmın* bahşetme anlamına dolaylı şekilde değinmiş fakat doğrudan lügavi bir izahta bulunmamıştır. Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, 1/82.

⁹⁶⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/457-458.

⁹⁶⁶ Krş. Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 3/9-10.

⁹⁶⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râgıb (Mukaddime, Fâtiha, Bakara)*, 64-66.

ihsanda bulunduğu fayda”dır.⁹⁶⁸ Bu tanım, yapılan ihsanın başkasına yönelik olduğu vurgusunu barındırması itibarıyla Râgıb’ın verdiği anlamla paraleldir. Bunların yanında Cüşemî’yi asıl öne çıkaran husus, *in‘âm* ilişkili olduğu diğer bazı kelimelere de işaret etmesidir. Cüşemî’ye göre *in‘âm*, *ihsân* ve *ifdâl* yakın anlamlı kelimelerdir (*nezâir*). *În‘âm* ile *ihsân* arasındaki fark, ilki sadece başkaları için söz konusuysen, ikincisinin kişinin kendisine yönelik bir faydalandırma için de kullanılmasıdır.⁹⁶⁹ Vâhidî’den sonraki dönemde Zemahşerî bu bağlamda herhangi bir lügavi açıklama yapmamıştır.

Sonuç olarak Vâhidî *en‘amte ‘aleyhim* ifadesi bağlamında hocası Sa‘lebî’nin ardından ilk beş asır tefsir literatüründe lügavi tahlilde bulunan ikinci isim olmuştur. Sa‘lebî’yle aynı kaynaktan beslenmekle birlikte Vâhidî bu ifadenin daha çok sözlük anlamını öne çıkarırken, Sa‘lebî kök anlamına yönelmiştir. Bu bağlamda semantik analiz sunmaları açısından literatürde bir ilki gerçekleştirenler de her iki ismin tahlilleri mücmel kalmıştır. Vâhidî’nin çağdaşı Cüşemî ise yakın anlamlı diğer kelimelere de işaret etmek suretiyle *in‘âm* ve *nimetin* anlamıyla ilgili daha dakik açıklamalarda bulunarak literatürde özgün bir yer edinmiştir.

17. ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ ifadesindeki *gazab* kelimesinin anlamı Fâtîha

Sûresi’ndeki on yedinci semantik meseledir. Sözlükte masdar olarak “öfkelenmek, kızmak” ve isim olarak “öfke, kızgınlık” anlamına gelen *gazab* için farklı tanımlar yapılmıştır.⁹⁷⁰ *Gazab* ve yakın anlamlı olduğu *gayz*, *saḥaṭ*, *iştîyât* ve *ḥarad* gibi kelimeler arasında bazı ince ayrımlar söz konusudur.⁹⁷¹

Vâhidî *gazab*ın Allah Teâlâ’ya nispet edilmesinin O’nun cezayı irade etmesi anlamında olduğunu ve cezanın mecazen *gazab* olarak isimlendirildiğini belirtmiş,⁹⁷² fakat *gazab*ın sözlük anlamına dair doğrudan bir açıklamada bulunmamıştır. Benzer şekilde Taberî, Sa‘lebî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Mâverdî ve Zemahşerî de Allah Teâlâ’nın

⁹⁶⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/216.

⁹⁶⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/216.

⁹⁷⁰ İlyas Üzümlü, “Gazap”, *TDVİA* (İstanbul, 1996), 13/434. *Gazab*ın farklı tanımları için bk. Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 3/485.

⁹⁷¹ Bk. Askerî, *el-Furûku’l-lügaviyye*, 130.

⁹⁷² Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/556. Ayrıca bk. Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 1/70; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/89.

gazabının ne anlama geldiği meselesine değinmişler,⁹⁷³ fakat herhangi bir lügavi açıklamada bulunmamışlardır.

Gazabın sözlük anlamına değinen ilk iki isim Râgıb el-İsfahânî ve kısmen Cüşemî olmuştur. Râgıb *gazabı* “kalbin intikam hırsıyla galeyana gelmesi” olarak tanımladıktan sonra bunun kaynağının şeytanî olduğunu belirtir. Ayrıca o, *gazab* ile yakın anlamlı *gam* kelimesi arasındaki anlam farkına da değinir. Ona göre *gazab* ve *gam* nefisteki bir galeyan durumu olmakla birlikte, intikam hırsı söz konusu olduğunda *gazab*, böyle olmadığında ise *gam* olarak adlandırılmaktadır. *Gam* kişinin makam olarak kendisinden üstündeki kişilere, *gazab* ise altındaki kişilere yönelik bir galeyan durumudur. Râgıb ardından bu lügavi açıklamaları da kullanarak âyette *gazabın* Allah Teâlâ’ya nispetinin ne anlamda olabileceğini detaylı olarak tartışır. O, *gazabın* Allah Teâlâ’ya başlangıcının değil sonucunda açığa çıkan durumun itibara alınarak izafe edildiği sonucuna varır.⁹⁷⁴ Cüşemî ise *gazab* ve *saḥaṭ*ın aynı [anlamda] olduğunu ve bu ikisinin zıddının *rıza* olduğunu belirterek *gazab* ile *saḥaṭ* arasındaki ince ayrımı ihmal etmiş ve *gazabı* zıddıyla tanımlamakla yetinmiştir.⁹⁷⁵

Sonuç olarak, Vâhidî *gazabın* hangi anlamda Allah Teâlâ’ya nispet edildiğine değinmekle birlikte sözlük anlamına değinmeyerek literatürdeki genel seyri takip etmiştir. Onun çağdaşı Râgıb *gazabın* sözlük anlamına detaylı şekilde değinip yaptığı lügavi açıklamalar ile âyetin tefsiri arasında ilişki kurarak literatürde özgün bir yer edinmiştir. Onun ardından Cüşemî oldukça yüzeysel de olsa *gazabla* ilgili lügavi açıklamada bulunan ikinci isim olmuştur.

18. ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ ifadesi bağlamında söz konusu olan *ḍalâlet*in anlamı Fâtiha

Sûresi’nde gündeme gelen on sekizinci semantik meseledir. Sözlükte “kaybolmak, telef olmak, şaşırma ve yanılmak” gibi manalara gelen *ḍalâl* veya *ḍalâlet* masdarları “bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan az veya çok ayrılmak, azmak ve sapmak” anlamındadır. *Hidayetin* zıddı

⁹⁷³ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 1/189-190; Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/462-463; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/114; Mâverî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 1/61.

⁹⁷⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü’r-Râgıb (Mukaddime, Fâtiha, Bakara)*, 66.

⁹⁷⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/216.

olan *ḍalâlet* ile *inkâr*, *ğayy*, *tuğyân* gibi kelimeler arasında birtakım ince ayrımlar söz konusudur.⁹⁷⁶

Vâhidî *el-Basîṭ*'te isim vermeksizin Ezherî'nin *Tehzîbü'l-lüğa*'sından istifadeyle *ḍalâlet*in sözlük anlamını ortaya koymaktadır. Onun belirttiğine göre *ḍalâl* sözlükte aslen “kaybolmak” (*ğaybûbet*) anlamındadır. Su sütün içinde kaybolduğunda ضَلَّ الماء في أَهْدَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ ﴿﴾, kâfir doğru yolu kaybettiğinde غَاب الْكَافِرُ عَنِ الْمَحَجَّةِ denmektedir. [Secde 32/10] âyeti de “toprakla bir olup yeryüzünden silindiğimizde” anlamındadır. Benzer şekilde, bir şeyin toprağa gömülüp gizlenmesi أَضَلَّ fiiliyle ifade edilmektedir. Şu durumda *ḍâll* “hakikati kaybetmiş, rüşdden ayrılmış” anlamındadır.⁹⁷⁷ Vâhidî *el-Vasîṭ*'te *el-Basîṭ*'teki bu açıklamalarının aynısını aktarırken,⁹⁷⁸ *el-Vecîz*'de herhangi bir lügavi tahlilde bulunmamıştır.

Vâhidî'den önceki dönemde *ḍalâlet*in anlamına değinen tek isim Sa'lebî'dir. Vâhidî'den farklı olarak o, *ḍalâlin* aslının “telef olmak, yok olmak” (*helâk*) olduğunu belirtir. Fakat onun hemen ardından *ḍalâlin* dilsel kullanımlarına dair verdiği örneklerde “kaybolmak” anlamı da söz konusudur.⁹⁷⁹ Buradan hareketle Sa'lebî'nin *ḍalâli helâk* lafzıyla karşılarken “kaybolmak suretiyle yok olmak” anlamını itibara aldığını söylemek mümkündür.

Beşinci asra gelindiğinde Vâhidî'nin çağdaşları *ḍalâlin* anlamına belli oranlarda değinmişlerdir. Râgıb el-İsfahânî aynı anlama gelecek şekilde kullandığı *ḍalâl* ve hatayı, “bilerek veya bilmeyerek, az veya çok doğru yoldan ayrılmak” olarak tanımlamış, doğru yolun tek iken, *ḍalâlin* çeşitli seviyelerde olabileceğini belirtmiştir. Sözelimi büyük günahlar gibi küçük günahlar da *ḍalâl* olarak adlandırılmaktadır. Râgıb bu duruma binaen Kur'ân'da da *ḍalâlin* her zaman aynı anlamda kullanılmadığını gösteren farklı örneklere işaret etmiştir.⁹⁸⁰ Mâverdî *ḍalâli* “hidayetın zıddı”, Mekkî b.

⁹⁷⁶ Bk. Ö. Faruk Harman - Cihat Tunç, “Dalâlet”, *TDVİA* (İstanbul, 1993), 8/427-428; Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, 214-215.

⁹⁷⁷ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/557-558; krş. Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 11/318-320.

⁹⁷⁸ Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 1/70.

⁹⁷⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/463.

⁹⁸⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râgıb* (*Mukaddime, Fâtiha, Bakara*), 66-68.

Ebî Tâlib ise literatürde ilk defa “şaşırmak” olarak açıklamakla yetinmişlerdir.⁹⁸¹ Bu ikisine nispeten daha ayrıntılı bir sunumda bulunan Cüşemî, zıddının *hidayet* olduğunu belirttiği *dalâli* “telef olmak, yok olmak” (*helâk*) şeklinde açıklamış, ayrıca bunun “zayi olmak”la yakın anlamlı olduğunu eklemiş (ونظيره: الضياع) fakat aralarındaki anlam farkına işaret etmemiştir. Kâfir için *dâll* denmesinin sebebi ise onun küfrü sebebiyle helak olmasıdır.⁹⁸² *Dalâli* böylece *helâk* lafzıyla karşılayan Cüşemî, bu lafızla doğrudan “telef olmak, yok olmak” anlamını kastederek, aynı lafzı “kaybolmak” anlamıyla ilişkili kullanan Sa‘lebî’den ayrılmıştır. Vâhidî’den sonraki dönemde Zemahşerî *dalâl* ya da *dalâletle* ilgili lügavi bir izahta bulunmamıştır.

Sonuç olarak Vâhidî, hocası Sa‘lebî’nin ardından literatürde *dalâlin* anlamına ayrıntılı şekilde değinen ikinci isim olmuştur. O, *dalâlin* “yok olmak” şeklindeki kök anlamını öne çıkarırken, çağdaşlarından Mekkî “şaşırmak”, Cüşemî ise “helak olmak” anlamını vurgulamışlardır. Ayrıca hiçbir müfessir *dalâl* ve yakın anlamlı olduğu diğer kelimeler arasındaki ayrımlara doğrudan işaret etmemiştir.

Değerlendirme

Fâtiha Sûresi’nde gündeme gelen belli başlı 18 semantik mesele özelinde ilk beş asır tefsir faaliyetlerindeki seyir ve Vâhidî’nin bu seyirdeki yeriyle ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır: İlk iki asırda müfessirlerin değindiği mesele sayısı oldukça az kalırken, üçüncü asırda Taberî’yle birlikte bir artış gözlenmiş, dördüncü asırda korunan bu ivme beşinci asırda özellikle Vâhidî’yle birlikte oldukça artmıştır (Bk. aşağıdaki tablolar). Bu durum ilk beş asır boyunca Fâtiha Sûresi tefsiri bağlamında değinilen semantik analizlerin sayısının düzenli olarak artarak daha geniş bir kümeyi kapsadığını göstermektedir. Değinilen meseleler bağlamında zikredilen vecih sayılarıyla ilgili durum da benzer bir tablo arz etmektedir. Üçüncü asırda Taberî’yle birlikte artış gösteren semantik meselelerle ilgili vecih sayısı, dördüncü asırda ivmesini korumuş, beşinci asırda özellikle Sa‘lebî ve Vâhidî’yle birlikte oldukça zenginleşmiştir. (Bk. aşağıdaki tablolar).

⁹⁸¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/114; Mâverdî, *en-Nüket ve ’l-’uyûn*, 1/61.

⁹⁸² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/216.

Vâhidî Fâtiha Sûresi'nde gündeme gelen 18 semantik meseleden 16'sına değinmiştir. Bu yönüyle Vâhidî ilk beş asırda aynı anda bu kadar fazla semantik meseleye değinen ilk isim olarak kendisinden önceki literatürden açık şekilde ayrılmaktadır. Onun yaşadığı beşinci asırda semantik analiz sahasındaki bu genişleme Cüşemî (16), Râgıb el-İsfahânî (15) ve Mâverdî (12) üzerinden durumunu korumaktadır. Vâhidî'den sonraki dönemde toplamda 11 semantik meseleye değinen Zemahşerî'deyse beşinci asır müfessirlerine nispetle bu alanda kısmi bir daralma söz konusudur. Vâhidî'nin hiç değinmediği 2 semantik mesele (*isti'âne* ve *gazab* kelimelerinin anlamları) ise kendisinden önceki dönemde de dikkate alınmazken, ilk defa çağdaşı Râgıb el-İsfahânî ve Cüşemî tarafından araştırma konusu edilmiştir.

Vâhidî değindiği 16 semantik meselede toplamda 46 anlam veçhi zikretmiştir. Hocası Sa'lebî (61) hariç tutulduğunda Vâhidî'nin zikrettiği toplam vecih sayısı ondan önceki dönemde en fazla vecih zikreden Taberî (22), Mâtürîdî (21), Nehhâs (24) ve Semerkandî (23) gibi isimlerde gözlenenin takriben iki katıdır. Fakat vecih sayısındaki bu artış Vâhidî'nin değindiği mesele sayısındaki artışla paralel seyrettiği için mesele başına düşen vecih sayısında keskin bir kırılma yaşandığı söylenemez. Nitekim müfessirlerin zikrettikleri vecih sayıları değindikleri mesele sayısına bölündüğünde Vâhidî'nin mesele başına düşen vecih sayısında 2,87 oranıyla Taberî (2,44), Mâtürîdî (2,62), Nehhâs (2,4) ve Semerkandî (2,87) gibi öne çıkan isimlerle benzeştiği görülmektedir. Bu açıdan Sa'lebî'de 5,54 oranıyla mesele başına düşen vecih sayısındaki artışta olduğu gibi için keskin bir zenginleşme Vâhidî için söz konusu değildir.

Vâhidî'nin zikrettiği vecihlerin önemli bir kısmı muhteva itibarıyla önceki dönemde farklı müfessirlerce dillendirilmiştir. Bununla birlikte o, *müstaķîm* (14) ve *ellezî* (15) lafızlarının anlamı, bilhassa *bâ* harf-i cerinin anlamları (1), *isim* lafzının *sümuuv* kökeninin temellendirilmesi (2), *hamd*in anlamının detaylandırılması (5), *mâlik* ve *melik* lafızlarının kökeni ve aralarındaki ayrımlar (8) noktasında literatüre bazı katkılarda sunmuştur. Bu bağlamda Vâhidî muhteva olarak genel hatlarıyla kendisinden önceki literatürün bir sürdürücüsüyken, bazı hususlarda özgün katkılar sunmuştur.

Vâhidî semantik meseleler bağlamındaki ayrıntılı tahlilleriyle literatüre kazandırdığı derinlik itibarıyla da önceki müfessirlerin çoğundan ayrılmaktadır. Sözelimi Mâtürîdî, Nehhâs ve Semerkandî gibi isimlerin zikrettikleri mesele başına düşen vecih sayısındaki zenginliğe rağmen semantik tahlilleri daha genel kalırken, Vâhidî’de bunlar detaylandırılmaktadır. Onun bu noktada beslendiği kaynaklar ağırlıklı olarak Ezherî’nin *Tehzîbü’l-lügâ*’sı, İbn Cinnî’nin *Şırru şınâ’ati’l-i-râb*’ı ve Ebû Ali el-Fârisî’nin *el-Eğfâl*’i gibi lügat ve dilbilim geleneğinde öne çıkan eserlerdir. Bu noktada Vâhidî’nin lügat ve dilbilim çalışmalarıyla tefsir arasında bir köprü rolü üstlendiği ve tefsir geleneğini dilbilim cihetinden beslediği söylenebilir.

Vâhidî değindiği 16 meselenin 6’sında tercih, tenkit ya da yorum şeklinde görüş beyanında bulunmaktadır. Bu sayı Taberî ve Nehhâs’takine yakındır. Fakat görüş beyanlarının sayısının değinilen meselelerin sayısına oranı dikkate alındığında Vâhidî bu iki isimden bir adım geride kalırken, Zeccâc, Semerkandî ve Sa’lebî gibi isimlerden pozitif yönde ayrılmaktadır.⁹⁸³

Kendisinden önceki dönemin öne çıkan müfessirleriyle mukayese edildiğinde Vâhidî’nin hem değindiği mesele hem de zikrettiği vecih sayısı Taberî’nin iki katıyken, o, hocası Sa’lebî’den daha fazla meseleye değinmekle birlikte ona nispetle daha az vecih zikretmiştir. Buradan hareketle Vâhidî’nin semantik analizlerin sahasının genişletilmesi ve zenginleştirilmesi noktasında Taberî’den daha çok öne çıkarken, bir yandan semantik analiz sahasını genişletmesine rağmen diğer yandan bunlarla ilgili daha az anlam veçhine değinmesi itibarıyla Sa’lebî’den daha seçici davrandığı söylenebilir. Çağdaşlarıyla mukayese edildiğinde Vâhidî değinilen mesele sayısı ve bu bağlamlarda zikredilen vecih sayısı konusunda özellikle Râgıb el-İsfahânî ve Cüşemî ile benzeşirken görüş beyanları konusunda onlardan bir adım daha ön plandadır. Zemahşerî’ye gelindiğinde hem değinilen mesele hem vecih hem de görüş beyanı sayısında Vâhidî’ye nispetle önemli bir düşüş gözlenmektedir.

⁹⁸³ Görüş beyanlarının değinilen meselelerin sayısına oranı: Taberî: 0.55, Nehhâs: 0.50, Zeccâc: 0.14, Semerkandî: 0, Sa’lebî: 0.18, Vâhidî: 0.37.

Tablo 3: *Fâtiha Sûresi* 'ndeki semantik meseleler bağlamında ilk beş asır tefsir literatürü ve Vâhidî

	1. Bâ harf-i cerinin anlamları		2. İsim lafzının kökeni		3. Allâh lafzının kökeni		4. Raḥmân ve Raḥîm kelimelerinin kökeni ve anlamı		5. Ḥamd kelimesinin anlamı		6. Rabb kelimesinin anlamı	
	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu
Mukâtil							1		1			
Ferrâ												
Ahfeş												
Ebû Ubeyde							2					
İbn Kuteybe												
Taberî					1		4 (1'i özgün)	tenkit	2	Doğrudan tercih	3	
Mâtürîdî							3		2 (1'i özgün)		3 (1'i özgün)	Doğrudan tercih
Zeccâc	1		2	Doğrudan tercih			1					
Nehhâs	1		2	Doğrudan tercih			6	Tenkit ve yorum			1	
Semerkandî					6		3		3 (1'i özgün)		3	
Sa'lebî			1		10 (4'ü özgün)		16 (13'ü özgün)		6 (3'ü özgün)		5 (1'i özgün)	Doğrudan tercih
Vâhidî	3 (2'si özgün)		2	<i>el-Vasîf</i> 'te doğrudan tercih	5	<i>el-Vasîf</i> ve <i>el-Vecîz</i> 'de dolaylı tercih	5	Doğrudan tercih	2	Doğrudan tercih	5	Yorum
Râgıb el-İsfahânî			2	Doğrudan tercih	6		2		3 (1'i özgün)		1	
Mekkî b. Ebî Tâlib			2				2		1		3	
Mâverdî			2		3	Doğrudan tercih	6		2 (1'i özgün)		5	
Cüşemî			2	Doğrudan tercih	6	Doğrudan tercih	3 (3'ü özgün)		1		4	
Zemahşerî	2		1		2		1		2		1	

Devamı

	7. Âlem kelimesinin kökeni		8. Mâlik ve Melik kelimelerinin kökeni ve aralarındaki nüanslar		9. Din kelimesinin anlamı		10. İbadet kelimesinin anlamı		11. İsti'ânenin kelimesinin anlamı		12. Hidâyet kelimesinin anlamı	
	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu
Mukâtîl					1							
Ferrâ												
Ahfeş												
Ebû Ubeyde					2							
İbn Kuteybe					2							
Taberî			1 / 1	Nüans farkı bağlamında doğrudan tercih ve tenkitler	2		2	Doğrudan tercih			2 / 3	Bağlamsal anlamla ilgili tercih ve tenkitler
Mâtürîdî	2	Doğrudan tercih			3 (1'i özgün)		2 (1'i özgün)				2 / 5	
Zeccâc					2 (1'i özgün)		1				0 / 1	
Nehhâs	2	Doğrudan tercih	1	Nüans farkıyla ilgili yorum	4		1				1 / 4	Bağlamsal anlamla ilgili yorum
Semerkandî	2		2		2 (1'i özgün)						1 / 1	
Sa'lebî	2	Doğrudan tercih	5 (3'ü özgün)		9 (6'sı özgün)		1				2 / 3	
Vâhidî	2	Dolaylı tercih	1 (özgün) / 6 (3'ü özgün)		2		1				1 / 6	
Râgıb el-İsfahânî	2		3 (2'si özgün)		3 (1'i özgün)		2 (1'i özgün)		1		2 / 5	Bağlamsal anlamla ilgili yorum
Mekkî b. Ebî Tâlib	1				6 (2'si özgün)		1				1 / 4	
Mâverdî	2		2 (1'i özgün) / 4 (1'i özgün)		4		3 (1'i özgün)	Doğrudan tercih			2 / 5	
Cüşemî	2		2 (1'i özgün) / 5		5		1	Tenkit	1		2 / 2	
Zemahşerî	2		1		1						0 / 1	

Devamı

	13. Şırâf kelimesinin anlamı		14. Müstaķim kelimesinin anlamı		15. Ellegî ismi-i mevsûlünün yapısı ve işlevi		16. Nimet kelimesinin anlamı		17. Gazab kelimesinin anlamı		18. Dalâlet kelimesinin anlamı	
	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu
Mukâtil												
Ferrâ												
Ahfeş												
Ebû Ubeyde	1											
İbn Kuteybe	1											
Taberî	1											
Mâtürîdî	1											
Zeccâc	1											
Nehhâs	1											
Semerkandî												
Sa'lebî	1						1				1	
Vâhidî	1		1		1		1				1	
Râgıb el-İsfahânî	1						1		1		1	
Mekkî b. Ebî Tâlib	1										1 (özgün)	
Mâverdî	2										1	
Cüşemî	1		1				1		1		1 (özgün)	
Zemahşerî	1											

Tablo 4: *Fâtiha Sûresi'ndeki semantik meseleler bağlamında ilk beş asır müfessirlerinin genel durumu*

	Değınilen mesele sayısı	Yer verilen toplam vecih sayısı	Yorum / tenkit / tercih sayısı
Mukâtil b. Süleymân	3	3	0
Ferrâ	0	0	0
Ahfeş	0	0	0
Ebû Ubeyde	3	5	0
İbn Kuteybe	2	3	0
Taberî	9	22	5
Mâtürîdî	8	21	2
Zeccâc	7	9	1
Nehhâs	10	24	5
Semerkindî	8	23	0
Sa'lebî	11	61	2
Vâhidî	16	46	6
Râgıb el-İsfahânî	15	36	2
Mekkî b. Ebî Tâlib	10	23	0
Mâverdî	12	43	2
Cüşemî	16	41	3
Zemahşerî	11	15	0

Örneklem 2: Furûk

Örneklem 1’de Vâhidî merkeze alınarak ilk beş asır tefsir literatürü Fâtiha Sûresi’nde gündeme gelen belli başlı semantik meselelerin tamamı özelinde incelenmişti. Böylece müfessirlerin semantik meselelere değinme sıklığı, bu bağlamlarda zikrettikleri vecihlerin zenginliği ve tahlillerinin derinliği açığa çıkarılmıştı. Bu örneklem kümesinde ise ilk beş asır tefsir literatürü yan yana kullanılan yakın anlamlı üç lafız çifti özelinde incelenecektir. Buradaki temel amaç Vâhidî’nin aynı yerde zikredilen yakın anlamlı kelimeler arasındaki ince ayrımlara olan duyarlılığını ölçmek ve ikincil olarak Örneklem 1’de açığa çıkan verilerin doğruluğunu farklı bir örneklem kümesi üzerinden tahkik etmektedir. Denebilir ki müfessirler Kur’ân’daki yakın anlamlı kelimeleri eş anlamlılığa indirgemekten kaçınıp bunlar arasındaki ince ayrımları (*furûk*) tespit ederek anlamı berraklaştırdıkları ölçüde tefsir ameliyesi güç kazanmaktadır.⁹⁸⁴

– *Sine ve nevm* (السَّيْنَةُ وَالنَّوْمُ)

Bakara 2/255’te⁹⁸⁵ Allah Teâlâ için dalgınlık ve uyku halinin söz konusu olamayacağı belirtilirken yan yana kullanılan *sine* ve *nevm* kelimeleri uyku halini ifade etmekle birlikte aralarında derece farkı söz konusudur. İlki hafif uyku ya da uykunun başı için kullanılırken, ikincisi derin uyku anlamındadır.⁹⁸⁶

el-Basîf’te *sine* ve *nevm* kelimelerinin anlamına değinen Vâhidî ikisi arasındaki ince ayrıma da işaret etmektedir. Vâhidî’ye göre *sine*, يَوْسَنُ – يَوْسَنُ’dan “uyku ağırlığı” anlamında bir masdar olup “kafa tarafından gelip göze çöken yumuşak bir esinti”dir. *Nevm* ise “kalbe çöküp onu dış dünyadaki şeyleri idrak etmekten alıkoyan ağır bir uyku hali”dir. Vâhidî aktardığı bu tanımlarla paralel bir ayrıma daha yer verir: *Sine* kafada,

⁹⁸⁴ Hattâbî’nin *furûk*’a yaptığı vurgular için bk. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, “Beyânü i’câzi’l-*Qur’ân*”, *Selâsü resâil fî i’câzi’l-*Qur’ân**, thk. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Sellâm (Kahire: Dârü’l-ma‘ârif, 1976), 29-34.

⁹⁸⁵ ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ...﴾

⁹⁸⁶ Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 36/255.

nevm ise kalpte söz konusudur.⁹⁸⁷ Onun zikrettiği ilk vecihte *sine* ve *nevm* arasındaki fark uyku halinin şiddeti, ikincisindeyse arız olduğu organlar üzerinden vurgulanmıştır.

İlk beş asır tefsir literatüründe bazı isimler sadece *sinenin* “uyku öncesi mayışma hali, hafif uyku” anlamına değinirken,⁹⁸⁸ bazıları bunun yanında *nevme* de “ağır uyku” anlamını vermek suretiyle doğrudan iki kelime arasındaki ayrıma işaret etmişlerdir.⁹⁸⁹ Bunlardan farklı olarak Râgıb el-İsfahânî *sinenin* bir tür bilinçsizlik hali olduğunu belirtmiş, *nevme* dair “bilincin devre dışı kalması” anlamında birleşen farklı tanımlar getirmiş fakat iki kelime arasındaki farka doğrudan işaret etmemiştir.⁹⁹⁰ Mâverdî ise Vâhidî’nin zikrettiği ikinci ayrıma yer verdikten sonra, *simenin* başta, *nu’âsın* gözde, *nevmin* ise kalpte olduğuna dair bir görüş zikretmiş fakat *sime* ile *nu’âsın* aynı anlamda olduğuna dair görüşün daha doğru olduğunu belirtmiştir.⁹⁹¹ Böylece o, literatürde tefsirle ilgili olmasa da lügavî bir meselede görüş beyanında bulunan tek isim olmuştur.

Sonuç olarak Vâhidî *sine* ve *nevm* arasındaki anlam farkına dair birbirine yakın iki vecih zikretmiştir. Onun bu bağlamdaki tahlilleri muhteva itibarıyla selefleri ve çağdaşları tarafından dillendirilmektedir. Bu itibarla Vâhidî literatürün bir sürdürücüsüdür.

– *Şir’at ve minhâc* (الشريعة والمنهاج)

Mâide 5/48’de⁹⁹² yan yana kullanılan *şir’at* ve *minhâc* kelimeleri yakın anlamlı olup “yol, sünnet, din” gibi ortak anlamlarda birleşmektedir.

Vâhidî *el-Basîf*’te önce *şir’at* ve *minhâc*ın dilsel analizini yapmış, ardından bu âyet bağlamında kazandığı anlamlara işaret etmiştir. O *şir’at*’in kökeniyle ilgili iki vecih gündeme getirir. İlkine göre *şir’at* ve *şerî’at* aynı olup “beyan ve izhar etmek”

⁹⁸⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 4/348-349. Vâhidî *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*’de aynı açıklamaları daha özet şekilde vermektedir. *el-Vasîf*, 1/367; *el-Vecîz*, 1/183.

⁹⁸⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 1/212; Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/78; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/153; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 1/337; Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/261; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/480.

⁹⁸⁹ İbn Kuteybe, *Ğarîbü’l-Kur’ân*, 93; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/530-532; Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerkandî*, 1/222-223; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 7/89-90; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/845-846; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/997, 999.

⁹⁹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû’r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*, 523-524.

⁹⁹¹ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 1/324.

⁹⁹² ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾

anlamındaki شَرَعَ فَلانْ kökünden türemiştir. Birisi hakkı izhar edip bâtılı ezdiğinde شَرَعَ فَلانْ denir. Bazılarına göre şâri‘, şir‘at ve şerî‘at bu kök anlamla ilişkili olacak şekilde “belirgin güzergâh” anlamına gelmektedir. Dinî esasların şerî‘at olarak adlandırılması da açıklıklarından dolayıdır.⁹⁹³ Vâhidî’nin aktardığı ikinci veçhe göreyse bir grup bilgin şerî‘at’ın “bir işe girmek/girişmek” anlamındaki الشَّرُوع’dan geldiğini savunmuştur. İnsanların sulanmak için girdikleri yola meşre‘a denmektedir. İnsanların girerek kendisine tabi olmasından ötürü şir‘at ve şerî‘at “yol” anlamına gelmektedir.⁹⁹⁴ Minhâca gelindiğinde Vâhidî bu kelimeye “açık yol” şeklinde anlam verir ve “açıklık, aydınlık” gibi kök anlamlarıyla ilgili bazı kullanımlarına işaret eder.⁹⁹⁵

Vâhidî’nin şir‘at ve minhâc ile ilgili bu dilsel tahlilleri muhteva itibarıyla selefi ve çağdaşı müfessirlerce dillendirilmektedir.⁹⁹⁶ Fakat Vâhidî onlara nispetle daha detaylı açıklamalar sunması ve şir‘atın iki kök anlamına aynı anda değinen ilk isim olması itibarıyla öne çıkmaktadır.

Vâhidî şir‘at ve minhâcın sözlük anlamlarının ardından bu âyette yan yana kullanılmasına değinir. Vâhidî’nin belirttiğine göre çoğunluk her iki kelimenin aynı anlamda olup pekiştirme için bir arada kullanıldığını söylemiştir. Bu görüşü savunan isimlerden biri olan Zeccâc her iki kelimenin de “yol” anlamında olduğunu belirtmiştir. Burada “yol”dan maksat “din”dir. Fakat doğrudan “din” lafzı kullanılmamış, bunun yerine anlatılmak istenen anlam daha vurgulu olsun diye bu iki lafız ard arda getirilerek ifade edilmiştir.⁹⁹⁷ Vâhidî her ne kadar bu görüşü çoğunluğa nispet etse de Zeccâc ve Semerkandî’nin benimsemeksizin aktarmaları dışında⁹⁹⁸ müfessirlerin çoğunluğu iki kelimeye doğrudan ya da dolaylı olarak farklı anlamlar vermiştir. Vâhidî de hemen

⁹⁹³ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/408.

⁹⁹⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/408-409. Vâhidî *el-Vasîf*’te de sadece bu veçhe yer verir; *el-Vasîf*, 2/195.

⁹⁹⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/409.

⁹⁹⁶ Bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Ḳur’ân*, 1/168; İbn Kuteybe, *Ġarîbü’l-Ḳur’ân*, 144; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/493; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Ḳur’ân*, 4/245; Nehhâs, *Me’âni’l-Ḳur’ân*, 2/319; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 11/371-372; Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü’r-Râgıb (Nisâ 114-Mâide)*, thk. Hind binti Muhammed bin Zâhid Serdâr (Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmi’l-Kurâ, 1422/2001), 370; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 3/1769; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 2/45; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1986.

⁹⁹⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/409-410.

⁹⁹⁸ Vâhidî’nin ifadesinin aksine *Me’âni’l-Ḳur’ân*’ın mevcut neşrinde Zeccâc’ın bu görüşü benimsediğine dair bir ifade yer almamaktadır. Zeccâc, *Me’âni’l-Ḳur’ân ve i-râbuhû*, 2/184; Semerkandî, *Tefsîrü’s-Semerkandî*, 1/396.

ardından iki kelime arasında anlam farkı olduğunu savunan bu görüşe yer verir. Bazılarına göre *şir‘at* “din”, *minhâc* “yol” anlamındadır. Bir başka görüşe göreyse *şir‘at* “yolun başlangıcı”nı ifade ederken, *minhâc* “uzayıp giden açık yolun tamamı” için kullanılmaktadır. Her ikisi de yol olmakla birlikte dikkate alınan itibarlar farklılaştığı için iki kelimenin aynı yerde birbirine atfı caiz olmuştur.⁹⁹⁹ Vâhidî *şir‘at* ve *minhâc* arasındaki sözlük düzeyindeki farkın ardından “tefsire gelince” diyerek iki kelimenin bu âyet bağlamında neye gönderimde bulunduğu da değinerek anlam farkına dair zikrettiği vecihleri dörde çıkarır. Bu bağlamda o, *şir‘at*in “yol”, *minhâc*ın “sünnet” ve *şir‘at*in “sünnet”, *minhâc*ın “yol” anlamında olduğuna dair iki farklı görüşe yer verir.¹⁰⁰⁰

İlk beş asır tefsir literatüründe Vâhidî’nin zikrettiği dört veçhin tamamı farklı müfessirlerce dillendirilmekle birlikte,¹⁰⁰¹ Vâhidî iki kelimenin yan yana kullanılmasını doğrudan sorgulayan ilk isim olması cihetiyle onlardan ayrılmaktadır. Bu farkındalık literatürde sadece Vâhidî’nin çağdaşı Râgıb el-İsfahânî’de görülmektedir.¹⁰⁰²

Sonuç olarak, Vâhidî ilk beş asır tefsir literatüründe *şir‘at* ve *minhâc*ın semantik analizine en detaylı şekilde değinen isim olmuştur.¹⁰⁰³ Onun yer verdiği vecihler muhteva itibarıyla literatürde dillendirilmiş olsa da o, *şir‘at*in iki kök anlamına aynı anda değinmesi ve *minhâc* ile arasındaki ince ayrımları doğrudan sorgulaması açısından literatürde öne çıkmaktadır. Vâhidî bu bağlamdaki açıklamalarını büyük oranda Ezherî’nin *Tehzîbü’l-lüğa*’sından aktarmaktadır.¹⁰⁰⁴ Buradan hareketle onun, *şir‘at*in kökeni ve *minhâc* ile arasındaki anlam farkında dair lügat ilmi literatüründeki verileri tefsir literatürüne kazandırarak iki gelenek arasında bir köprü rolü oynadığı söylenebilir.

– **Bess ve hüzn** (البسّ والحزن)

⁹⁹⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/410.

¹⁰⁰⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/409-410.

¹⁰⁰¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 1/482; Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 1/283; Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur‘ân*, 1/168; İbn Kuteybe, *Ğarîbü’l-Kur‘ân*, 144; Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 8/493; Mâtürîdî, *Te‘vîlâtü’l-Kur‘ân*, 4/245; Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve i‘râbuhû*, 2/184; Nehhâs, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 2/318-319; Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerkandî*, 1/396; Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 11/371; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 3/1769; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 2/45; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1989, 1986; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/247.

¹⁰⁰² Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrû’r-Râgıb (Nisâ 114-Mâide)*, 370.

¹⁰⁰³ *el-Vasîf*’te *el-Basîf*’teki tahlilleri oldukça özet şekilde aktaran Vâhidî, *el-Vecîz*’de herhangi bir dilsel tahlilde bulunmamıştır. *el-Vasîf*, 2/195.

¹⁰⁰⁴ Krş. Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa*, 1/270-272.

Yûsuf 12/86'da¹⁰⁰⁵ Hz. Yakub'un durumunu Allah Teâlâ'ya arz ettiği ifadelerine yer verilirken kullanılan *beşş* ve *hüzün* kelimeleri yakın anlamlı olup “üzüntü, sıkıntı, keder, gam” gibi anlamlar etrafında birleşmektedir.

Vâhidî *el-Basîf*'te önce *beşş*in kök anlamına, ardından *hüzün* ile arasındaki ayrıma değinir. Onun dilcilerden naklettiğine göre *beşş* “dosta yakınılan keder” olup, aslı “yaymak ve saçmak” (*neşr* ve *tefrîk*) anlamındaki *بَثَّ*'dir. Hücumda atlıları salmak anlamında *بَثُّوا الْخَيْلَ فِي الْغَارَةِ*, Allah Teâlâ'nın mahlûkatı yeryüzüne yaymasını ifade etmek için *بَثَّ اللَّهُ الْخَلْقَ* ve birisini sırra muttali kılmak anlamında *بَثَّرَ بَسْرِي* denmektedir.¹⁰⁰⁶ İlk beş asır tefsir literatüründe *beşş*in bu ve bununla yakın olan “haber vermek” ve “içini dökmek” gibi kök anlamlarına da yer verilirken,¹⁰⁰⁷ Vâhidî'nin açıklamaları diğerlerine göre nispeten daha detaylıdır.

Vâhidî *beşş*in kök anlamına dair bu izahın ardından *hüzün* ile arasındaki farka işaret eder. Onun Ebû Ubeyde'den aktardığına göre *beşş* “şiddetli hüzn”, *hüzün* ise “şiddetli keder”dir (*hemm*). Bazılarına göreyse *hüzün*ün aslı olan keder kişinin içine atıp gizlediği, *beşş* ise açığa vurduğu şeydir. Zira kişi üzüntüsü şiddetlendiğinde içine atmaya dayanamayıp izhar etmektedir.¹⁰⁰⁸ Vâhidî'nin yer verdiği bu iki ayrıma göre *beşş* *hüzünden* daha şiddetli bir üzüntü halini ifade etmektedir.

İki kelime arasındaki anlam farkına dair ilk veçhe ilk beş asırda çoğunluk müfessirlerce doğrudan ya da dolaylı olarak işaret edilirken,¹⁰⁰⁹ ikinci veçhe yakın bir açıklama sadece Mukâtil tarafından dillendirilmiştir.¹⁰¹⁰ Bunun dışında bazı müfessirler *beşş*in “keder”, “hacet”, “ayrılık” gibi anlamlarını da zikrederken,¹⁰¹¹ *beşş* ve *hüzün*

¹⁰⁰⁵ ﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

¹⁰⁰⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 12/222.

¹⁰⁰⁷ Bk. İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, 222; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/306; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/348-349; Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, 2/174; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 15/128-129; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 5/3620; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/71; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3700; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/319.

¹⁰⁰⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 12/222.

¹⁰⁰⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/317; İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, 222; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/306; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/348; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/455; Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, 2/174; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 15/128.

¹⁰¹⁰ Kırş. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrü Mukâtil b. Süleymân*, 2/348.

¹⁰¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/306; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/349; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 15/128-129; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/71; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3702.

aynı şey olup âyette bir tekrarın bulunduğu dair görüşe işaret eden tek isim Mâtürîdî olmuştur.¹⁰¹²

Sonuç olarak Vâhidî, müfessirlerin çoğunluğu gibi *bessin* kökeni ve *hüzn* ile arasındaki ince ayrıma değinmektedir. Fakat o, bu bağlamda daha detaylı açıklamalar yapması ve iki kelime arasındaki anlam farkına dair aynı anda iki veçhe yer veren tek müfessir olması itibarıyla öne çıkmaktadır.¹⁰¹³

Değerlendirme

Vâhidî Kur'ân'da aynı bağlamda kullanılan yakın anlamlı kelimelerle ilgili seçilen üç örneğin tamamında yakın anlamlı kelimeler arasındaki ince ayrımlara işaret etmiştir. Onun bu noktada zikrettiği vecihler muhteva itibarıyla selefleri ve çağdaşları tarafından dillendirilmektedir. Bu itibarla Vâhidî literatürün bir sürdürücüsüdür. Fakat o, dilsel analizleri derinleştirmesi ve bilhassa kelimeler arasındaki anlam farklarını doğrudan araştırma konusu etmesi açısından literatürde öne çıkmaktadır.

Müfessirlerin tamamı gibi Vâhidî de buradaki örneklerde herhangi bir görüş beyanında bulunmamıştır (Bk. Aşağıdaki tablo).¹⁰¹⁴ Bu durum ilgili bağlamlarda tercihte bulunmayı gerektirecek tartışmalı meselelerin yer almamasının bir sonucu olarak okunabilir.

¹⁰¹² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/349.

¹⁰¹³ Vâhidî *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*'de de benzer fakat daha özet açıklamada bulunmuştur. *el-Vecîz*, 1/557; *el-Vasîf*, 2/629.

¹⁰¹⁴ Müfessirler arasında sadece Mâverdî birinci örnekte *sine* ile *nu'âsın* aynı anlamda olup olmadığıyla ilgili hâkim görüşün daha doğru olduğunu belirtmiştir. Fakat bu, dilsel bağlamda kalan bir görüş beyanı olup âyetin tefsiriyle doğrudan ilgili değildir.

Tablo 5: Kur'ân'da yakın anlamlı kelimelerin geçtiği üç bağlamda ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî'nin durumu

	1. Sine ve nevm		2. Şir'at ve minhâc		3. Beş ve hüzn	
	Fark vurgulanmış mı?	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Fark vurgulanmış mı?	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Fark vurgulanmış mı?	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu
Mukâtil b. Süleymân	-	-	+	-	+	-
Ferrâ	-	-	-	-	-	-
Ahfeş	-	-	+	-	-	-
Ebû Ubeyde	-	-	+	-	+	-
İbn Kuteybe	+	-	+	-	+	-
Taberî	+	-	+	-	+	-
Mâtürîdî	-	-	+	-	+	-
Zeccâc	+	-	+	-	-	-
Nehhâs	-	-	+	-	+	-
Semerkindî	+	-	+	-	+	-
Sa'lebî	+	-	+	-	+	-
Vâhidî	+	-	+	-	+	-
Râgıb el-İsfahânî	-	-	+	-	-	-
Mekkî b. Ebî Tâlib	+	-	+	-	-	-
Mâverdî	+	Yorum	+	-	-	-
Cüşemî	+	-	+	-	-	-
Zemahşerî	+	-	+	-	+	-

Örneklem 3: Ezdâd

Örneklem 1’de Vâhidî merkeze alınarak ilk beş asır tefsir literatürü Fâtiha Sûresi’nde gündeme gelen belli başlı semantik meselelerin tamamı özelinde incelenmiş, müfessirlerin semantik meselelere değinme sıklığı, bu bağlamlarda zikrettikleri vecihlerin zenginliği ve tahlillerinin derinliği açığa çıkarılmıştı. Örneklem 2’de ilk beş asır tefsir literatürü, bazı âyetlerde yan yana kullanılan yakın anlamlı üç lafız çifti özelinde incelenerek Vâhidî’nin bu bağlamlarda kelimeler arasındaki ince ayrımlara olan duyarlılığının ölçülmesi hedeflenmişti. Bu örneklem kümesinde de Örneklem 2’deki araştırma sorusuna bu sefer karşıt iki anlamı barındıran kelimeler (*ezdâd*) özelinde yoğunlaşılacak ve ikincil olarak Örneklem 1’de açığa çıkan verilerin doğruluğu farklı bir örneklem kümesi üzerinden tahkik edilecektir. Buradaki temel araştırma sorusu Vâhidî’nin lügavi düzlemde iki zıt anlam barındıran bir kelimenin bu anlamlarını tefsir ameliyesinde dikkate alıp almadığını tespit etmektir. Bu örneklem kümesi için Kur’ân’da *ezdâd* olarak değerlendirilebilecek 19 kelime arasından¹⁰¹⁵ 3 tanesi örneklem olarak seçilecektir.

– **Sârib** (السارب)

Ra’d 13/10’da¹⁰¹⁶ Allah Teâlâ’nın gizli olanı da açık olanı da bildiği beyan edilirken kullanılan *sârib* lafzı hem “açığa çıkan” hem “gizlenen” şeklinde iki zıt anlam taşımaktadır.¹⁰¹⁷

Vâhidî *el-Basî’*’te *sârib*in her iki zıt anlamına da ayrıntılı şekilde değinmektedir. O bazı dilciler ve tefsirde otorite isimlerden *sârib*in “açığa çıkan, açığa vuran” anlamı etrafında toplanan farklı anlamlarını aktarır ve bunların dilci ve tefsircilerin çoğunluğunun görüşü olduğunu belirtir. Ardından o, Ahfeş ve Kutrub’a atıfla *sârib*in “gizlenen” şeklindeki zıt anlamını da gündeme getirir. Vâhidî’ye göre *sârib*in bu anlamı lügatte doğrudur. Nitekim o, bu anlama dayanak oluşturacak bazı dilsel kullanımlara da

¹⁰¹⁵ Şu çalışmada Kur’ân’da *ezdâd* olarak değerlendirilebilecek 19 kelime tespit edilmiştir. Muhammed b. Ferhân ed-Dûserî, *el-Ezdâd fî l-Kur’âni l-Kerîm ‘inde l-müfessirîn: Dirâse nazariyye taḥbîkiyye* (Suudi Arabistan: Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1429/1430), 484.

¹⁰¹⁶ ﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾

¹⁰¹⁷ Bk. Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub, *Kitabü l-Ezdâd*, thk. Hannâ Haddâd (Riyad: Dârü’l-ulûm, 1405), 120-121; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü’l-Enbârî, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 1407/1987), 76-77.

yer vermiştir. Fakat bu âyet söz konusu olduğunda rivayetlerin desteklemesinden ötürü *sâribin* ilk anlamı tercihe şayandır. Vâhidî, İbnü'l-Enbârî'den nakille bu tercihi bağlam cihetinden de destekler. Buna göre, gündüz insanlar dışarı çıkıp yayıldığı ﴿سَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾ ifadesindeki *sâribe* “açığa çıkmak”, gece ise örtünmeye delâlet ettiği için hemen öncesinde yer alan ﴿مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ﴾ ifadesindeki *müstehfine* “gizlenme” anlamı verilmesi bu âyet bağlamında daha uygundur.¹⁰¹⁸ Vâhidî diğer iki tefsirinde de *el-Basîf*'teki tercihi uygun olarak *sâribi* sadece “açığa çıkan” anlamına göre yorumlamıştır.¹⁰¹⁹

İlk beş asır tefsir literatüründe birçok müfessir *sâribin* sadece “açığa çıkmak, açığa vurmak” anlamı ya da gündüz gerçekleşmesi itibarıyla bu anlamla ilişkilendirilebilecek “yolunda yürüyen/giden” ve “ihtiyaçları için koşturan” anlamını zikretmiştir.¹⁰²⁰ Buna mukabil *sâribin* sadece “gizlenen” şeklindeki ikinci anlamını veren tek isim Ahfeş'tir.¹⁰²¹ Zeccâc, Nehhâs, Mâtürîdî, Sa'lebî, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Cüşemî ise *sâribin* iki zıt anlamına da yer veren isimlerdir.¹⁰²² Bunlar arasından Zeccâc, Nehhâs ve Mekkî “açığa çıkmak” anlamının bu âyet bağlamında daha doğru olduğunu belirterek Vâhidî gibi doğrudan tercihte bulunmuşlardır.

Sonuç olarak, *sâribin* iki zıt anlamına da detaylı şekilde yer veren Vâhidî bu kelimenin sözlük anlamı ile tefsirî anlamını ayırtmış, rivayet ve bağlam karinelerinden hareketle “açığa çıkmak” anlamını tercih etmiştir. Bu tercihiyle o, literatürdeki hâkim görüşü sürdürmektedir. Sonraki dönemde *sâribin* “gizlenen” anlamı Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân tarafından zikredilse de benimsenmemiştir.¹⁰²³ Râzî,

¹⁰¹⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 12/304-307.

¹⁰¹⁹ *el-Vasîf*, 3/7; *el-Vecîz*, 1/567.

¹⁰²⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 2/369; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/60; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/323; İbn Kuteybe, *Ğaribü'l-Kur'ân*, 225; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/453-455; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerķandî*, 2/187; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/97-98; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/336.

¹⁰²¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/402.

¹⁰²² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 3/141-142; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/476-477; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 15/229-231; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 5/3688; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3752-3754. Mâtürîdî'nin zikrettiği “yuvasına girip kaçan/saklanan” veçhi *sâribin* “gizlenmek” anlamıyla paraleldir (وساربٌ بالنهار: مَنْ يَكُونُ فِي السَّرْبِ، وَهُوَ الْفَارُّ بِالنَّهَارِ). Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/396.

¹⁰²³ Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 19/16; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006), 12/25; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1431/2010), 6/358.

Vâhidî'nin bu bağlamdaki açıklamalarını ve tercihini aktarırken, Kurtubî'nin ibareleri ile *el-Basîf*'tekiler oldukça benzeşmektedir.

– **Şarîm** (الصريم)

Kalem 68/20'de¹⁰²⁴ bahçe sahiplerinin mülklerinin afet sonrasındaki durumu *şarîm*'e benzetilerek ifade edilmiştir. *Şarîm* “gece” ve “gündüz” şeklinde karşıt iki anlamda kullanılabilmektedir.¹⁰²⁵

Vâhidî *el-Basîf*'te *şarîm*in iki zıt anlamını da kapsayacak şekilde detaylı açıklamalar yapmaktadır. O, bu âyet bağlamında *şarîm*in “kesmek, koparmak” (*kaṭ'*) şeklindeki kök anlamıyla ilişkili dört veche yer verir ve lafzın yapısının bu anlamlara göre nasıl şekillendiğine işaret eder. Bu vecihlerden ilk ikisi *şarîm*in iki zıt anlamına karşılık gelmektedir. Bazılarına göre bahçe sahiplerinin mülklerinin durumu *şarîme* bu lafzın “karanlık gece” anlamı itibara alınarak, bazılarına göreyse “gündüz” anlamı itibara alınarak benzetilmiştir. Vâhidî'nin dilci Şemir'den aktardığına göre, biri diğerinden koparak var olduğu için gece ve gündüzden her biri *şarîm* olarak adlandırılmıştır. Bu yorum altında lafız *şarîm* vezninde olsa da *musârim* (karşılıklı kesişen) anlamındadır. Başkaları ise harekete son verdiği için gecenin *şarîm* olarak adlandırıldığını belirtmiştir. Bu yorum altında lafız *şarîm* vezninde olsa da *şârim* (kesen) anlamındadır.¹⁰²⁶ Vâhidî bahçe sahiplerinin mülklerinin durumunun *şarîm*in “gündüz” anlamına hangi cihetle benzetildiğini de açıklığa kavuşturur. Onun Müberrid'den aktardığına göre “yeryüzünün karası da akı da senindir” sözünde “kara” ile mamur topraklar, “ak” ile viraneler kastedilmiştir. Benzer şekilde, mülk sahiplerinin bahçeleri hiçbir şey kalmaması cihetiyle, apaydınlık gündüze benzetilmiş olmalıdır.¹⁰²⁷ Vâhidî'nin *şarîm*in “gece” ve “gündüz” anlamının ardından verdiği üçüncü vecih bu lafzın kök anlamıyla doğrudan ilişkilidir. Katâde'ye göre *şarîm* “kesilmiş, koparılmış” anlamında olup bahçe sahiplerinin ağaçlarının meyvelerinin afetle birlikte yok olması meyveleri koparılmış bir ağaca benzetilmiştir. Vâhidî bu durumda lafzın *şarîm* vezninde olsa da *maşrûm* (koparılmış) anlamına geldiğini belirtir. Ardından o, İbn Abbâs'ın, ates

1024 ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾

1025 Kutrub, *el-Ezdâd*, 121-122; İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 84-85.

1026 Vâhidî, *el-Basîf*, 22/98-99.

1027 Vâhidî, *el-Basîf*, 22/99-100.

bahçe sahiplerinin ağaçlarını ya da meyvelerini “yaktığı” için buradaki durumun “kesilmiş” bir şeye benzetilemeyeceği yönündeki itirazına yer verir.¹⁰²⁸ Vâhidî’nin dilci Müerric ve Asma’î’den aktardığı son veçhe göre ise *şarîm* “diğerlerinden kopmuş toprak parçası” anlamındadır. Bu durumda bahçe sahiplerinin ekinsiz kalan yanmış bahçeleri diğerlerinden koparak ekime elverişsiz hale gelen toprak parçasına benzetilmiştir.¹⁰²⁹

Vâhidî’nin *şarîm*in anlamıyla ilgili zikrettiği yukarıdaki dört vecih onun selefi ve çağdaşı farklı müfessirlerce zikredilmektedir. Bazı müfessirler bu kelimenin zıt anlamına dair bir farkındalık sahibi değilken,¹⁰³⁰ İbn Kuteybe, Semerkandî, Sa’lebî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Cüşemî ve Zemahşerî *şarîm*in iki zıt anlamına da işaret etmişlerdir.¹⁰³¹

Sonuç olarak, *şarîm*in anlamıyla ilgili dört veçhe yer veren Vâhidî bu kelimenin taşıdığı iki zıt anlama da değinmiştir. Onun burada zikrettiği vecihler selefi ve çağdaşı müfessirlerce de zikredilirken, o aynı anda bu kadar veçhe birden yer vermesiyle öne çıkmaktadır. Öte yandan Vâhidî’nin bu bağlamda gündeme getirdiği vecihlerin tamamının *şarîm*in kök anlamı olan “kesmek, koparmak” ile ilişkili olduğu görülmektedir. Muhtemelen bu sebeple ve her veçhi destekleyici bir rivayet bulunmasından ötürü Vâhidî doğrudan bir tercihte bulunmamıştır. Yine de onun *şarîm*i “gece” olarak yorumlamaya meyilli olduğu söylenebilir. Nitekim o *el-Vasîf*’te bu anlamı öne çıkarmış, *el-Vecîz*’de ise sadece bu yoruma yer vermiştir.¹⁰³² Vâhidî’nin selefi ve çağdaşı müfessirlerin de doğrudan bir görüş beyanında bulunmamakla birlikte bu bağlamda *şarîm*in “gece” anlamını öne çıkardıkları söylenebilir. Dolayısıyla Vâhidî hem zikrettiği vecihler hem de meylettiği yorum açısından literatürün bir sürdürücüsüdür. Son olarak, hiçbir müfessirin bu âyetteki *şarîm*i öncesi (17) ve

¹⁰²⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 22/98-99.

¹⁰²⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 22/99.

¹⁰³⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/406; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/175; Ebû Ubeyde, *Mecâzû’l-Kur’ân*, 2/265; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/174-175; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 16/25; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 5/208; Mâverîdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 6/67-68.

¹⁰³¹ İbn Kuteybe, *Ğarîbü’l-Kur’ân*, 479; Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerķandî*, 3/394; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 27/214-216; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/7635-7636; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7031-7034; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/186.

¹⁰³² Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/337; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1122.

sonrasındaki (22) âyetlerde aynı kökten gelen lafızlarla ilişkili bir okumaya tabi tutmadığı dikkat çekmektedir.

– ‘As‘ase (عَسَسَ)

Tekvîr 81/17’de¹⁰³³ geceye yemin edilirken yer verilen ‘as‘ase fiili “ardını dönüp gitmek” ve “yönelip gelmek” şeklinde iki karşıt anlam için kullanılmaktadır.¹⁰³⁴

Vâhidî *el-Basîf*’te ‘as‘asenin ezdâddan olduğuna dair farkındalık sahibidir. O öncelikle tefsirde otorite isimlerin âyetteki ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ﴾ ifadesine verdikleri “gecenin ardını dönüp gitmesi” ve “gecenin karanlığıyla gelmesi” şeklindeki iki zıt anlama dair rivayetleri aktarır, ardından dilcilerin de ‘as‘asenin iki karşıt anlamını zikrederek onu ezdâddan saydıklarını belirtir. ‘As‘asenin her iki anlamda kullanımına dair iki beyite yer veren Vâhidî, müfessirlerin çoğunluğunun görüşü olduğunu belirttiği “ardını dönüp gitmek” anlamını tercih eder. Nitekim o, bu anlamın tercihe şayan olduğuna dair bir aktarımda bulunduktan sonra takip eden âyette gündüzün gelişinin vurgulanmasının (وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ) burada gecenin gidişinin kastedildiğine bir karine olduğunu belirtir.¹⁰³⁵ Vâhidî bu yaklaşımını *el-Vasîf*’te de sürdürürken,¹⁰³⁶ *el-Vecîz*’de vurgu değişikliğine giderek, ‘as‘ase’yi ikinci veçhe göre tefsir ettikten sonra ilk veçhi temrîz sigasıyla vermiştir.¹⁰³⁷

İlk beş asır tefsir literatüründe müfessirlerin çoğunluğu ‘as‘ase’nin iki zıt anlamını zikrederken, bazıları ayrıca görüş beyanında bulunmuşlardır. Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, Mâtürîdî, Sa‘lebî, Mâverdî, Cüşemî ve Zemahşerî ‘as‘ase’nin iki zıt anlamını zikretmekle birlikte doğrudan bir tercihte bulunmazlar.¹⁰³⁸ Ferrâ müfessirlerin ‘as‘ase’nin “gecenin ardını dönüp gitmesi” anlamında olduğunda fikir birliği ettiğini belirttikten sonra bazılarının “gecenin yaklaşip kararması” anlamını ileri

¹⁰³³ ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ﴾

¹⁰³⁴ Kutrub, *el-Ezdâd*, 122-123; İbnü’l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 32-34.

¹⁰³⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 23/268-271.

¹⁰³⁶ Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/430-431.

¹⁰³⁷ Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1178.

¹⁰³⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Ḳur’ân*, 2/287; İbn Kuteybe, *Garîbü’l-Ḳur’ân*, 517; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Ḳur’ân*, 17/73; Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 28/496-497; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 6/217; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7302-7304; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/325.

sürdüklerini aktarır fakat onların istiṣhad ettikleri beyitin uydurma (*maṣnû*) olduğunu belirtir.¹⁰³⁹ ‘*As*’*ase*’nin iki zıt anlamına detaylı şekilde yer veren Taberî de Vâhidî’yle aynı bağlam karinesine binaen “ardını dönüp gitmek” anlamını tercih eder.¹⁰⁴⁰ Bunun dışında iki zıt anlama yer veren bazı müfessirler bunların arasını telif girişiminde bulunmaktadır. Zeccâc ve ondan aktarımda bulunan Semerkandî, gecenin hem yönelip gelmesi hem ardını dönüp gitmesi için عسعس الليل dendiğini ve aslında bu ikisinin tek şeye raci olduğunu belirtmiştir. Buna göre ‘*as*’*ase* gecenin kararmaya başlaması ile sonunda karanlığının gitmesini ifade etmektedir.¹⁰⁴¹ Bir sonraki yüzyılda ‘*as*’*asen*in iki zıt anlamına yer veren Mekkî b. Ebî Tâlib’in Müberrid’den naklettiği yorum Zeccâc’ınkiyle paraleldir. Müberrid’e göre ‘*as*’*ase* gecenin karanlığının hâkim olmadığı anı, yani başı ile sonunu ifade ettiği için ezdâddan değildir.¹⁰⁴²

Sonuç olarak, ‘*as*’*asen*in iki zıt anlamına detaylı şekilde yer veren Vâhidî, lügatte diğeri de caiz olmakla birlikte “ardını dönüp gitmek” anlamını bu bağlam için daha uygun bulmuştur. Böylece o, Ferrâ ve Taberî’nin tercihlerini sürdürmüştür.

Değerlendirme

Vâhidî Kur’ân’da ezdâd olarak değerlendirilebilecek ve sadece bir kere geçen 3 kelimenin tamamında yaptığı ayrıntılı açıklamalarla bunların zıt anlamlarını dikkate almıştır. Bu güçlü farkındalık ilk beş asır tefsir literatüründe sadece hocası Sa’lebî ve iki çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib ve Cüşemî’de izlenmektedir (Bk. Aşağıdaki tablo). Onun bu bağlamlarda yaptığı açıklamalar muhteva itibarıyla selefi ve çağdaşı müfessirlerce dillendirilmektedir. Görüş beyanları söz konusu olduğunda Vâhidî üç örneğin ikisinde birden doğrudan tercihte bulunan tek isim olarak öne çıkmaktadır. Onun tercih ettiği vecihler literatürdeki hâkim yaklaşımla paralel seyretmektedir. Dolayısıyla Vâhidî bu başlıktaki örnekler özelinde hem açıklamalarının muhtevası hem de tercihleri itibarıyla literatürün bir sürdürücüsüyken, semantik anlamlara yönelik güçlü farkındalığı ve görüş beyanında bulunan bir müfessir kimliğiyle öne çıkmaktadır.

¹⁰³⁹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/242.

¹⁰⁴⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/159-162.

¹⁰⁴¹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 5/292; Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerḳandî*, 3/453.

¹⁰⁴² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8091.

Tablo 6: *Kur’ân’da geçen üç ezdâd kelime özelinde ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî’nin durumu*¹⁰⁴³

	1. Sârib		2. Şarîm		3. ‘As‘ase	
	İki zıt anlam zikredilmiş mi?	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	İki zıt anlam zikredilmiş mi?	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	İki zıt anlam zikredilmiş mi?	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu
Mukâtil b. Süleymân	-	-	-	-	-	-
Ferrâ	-	-	-	-	+	Yorum
Ahfeş	-	-	-	-	-	-
Ebû Ubeyde	-	-	-	-	+	-
İbn Kuteybe	-	-	+	-	+	-
Taberî	-	-	-	-	+	Tercih
Mâtürîdî	+	-	-	-	+	-
Zeccâc	+	Tercih	-	-	+	Yorum
Nehhâs	+	Tercih	-	-	*	*
Semerkindî	-	-	+	-	+	Yorum
Sa‘lebî	+	-	+	-	+	-
Vâhidî	+	Tercih	+	-	+	Tercih
Râgıb el-İsfahânî	?	?	?	?	?	?
Mekkî b. Ebî Tâlib	+	Tercih	+	-	+	Yorum
Mâverîdî	-	-	-	-	+	-
Cüşemî	+	-	+	-	+	-
Zemahşerî	-	-	+	-	+	-

Örneklem 4: Garîb

Örneklem 1’de Vâhidî merkezde olacak şekilde ilk beş asır tefsir literatürü Fâtîha Sûresi’nde gündeme gelen belli başlı semantik meselelerin tamamı özelinde incelenmiş,

¹⁰⁴³ Tablodaki “?” işaretleri eserin kendisinin ya da mevcut neşrinin tam olmaması sebebiyle ilgili örneğe dair bir bilgiye ulaşılamadığını ifade etmektedir.

müfessirlerin semantik meselelere değinme sıklığı, bu bağlamlardaki tahlillerinin derinliği ve zenginliği açığa çıkarılmıştı. Örneklem 2 ve 3'te bazı âyetlerde yan yana kullanılan yakın anlamlı üç lafız çifti ve Kur'ân'da sadece bir kere geçen üç ezdâd lafız özelinde Vâhidî'nin bu bağlamlarda ince ayrımlara ve zıt anlamlara olan duyarlılığı ölçülmüştü. Bu örneklem kümesinde ise Vâhidî merkezde olacak şekilde ilk beş asır tefsir literatürü Kur'ân'daki garîb lafızların tefsiri özelinde incelenecektir.

Garîb lafızlar Kureyş lehçesi dışında bir lehçeden veya yabancı bir dilden alınan ya da az kullanım sebebiyle dil kullanıcılarının çoğunluğu tarafından bilinmeyen kelimeleri kapsamaktadır. Sonraki garîbü'l-Kur'ân eserleri dikkate alındığında ilerleyen asırlarda bu kavramın kelime düzeyini aşarak oldukça geniş bir kümeyi adlandırdığı görülmektedir.¹⁰⁴⁴ Burada diğer başlıkların muhtevassından daha kolay ayırtırmak için yalnızca isim formunda ve kelime düzeyinde söz konusu olan garîb lafızlar örneklem olarak alınacaktır. Bu başlıktaki temel araştırma sorusu, Vâhidî'nin garîb lafızlara olan duyarlılığını, bu bağlamlarda yer verdiği vecihlerin sayısını ve müfessir kimliliğinin ne kadar öne çıktığını ilk beş asır tefsir literatürü çerçevesinde ortaya koymaktır.

– **Ḳamṭarîr** (قمطير)

İnsân 76/10'da¹⁰⁴⁵ hesap günü için kullanılan *ḳamṭarîr* lafzı “şiddetli, çetin, zor” ve “birleştiren, çatan, bir araya getiren” şeklinde iki sözlük anlamına sahip olup¹⁰⁴⁶ müfessirler bu iki anlamla ilişkili farklı bağlamsal anlamlara yer vermişlerdir.

Vâhidî *el-Basîṭ*'te *ḳamṭarîr*'in sırasıyla iki bağlamsal anlamını bunların lafzın sözlük anlamlarıyla ilişkisini açığa çıkarmak suretiyle ortaya koyar. O, “çehreyi / alnı / gözleri çatmak / birleştirmek” şeklindeki birinci veçhi İbn Abbâs, Mücâhid ve Katâde gibi tefsirde otorite isimlere atıfla verdikten sonra, Zeccâc'a başvurarak bu veçhe dilsel cihetten dayanak sağlar. Bu pasajda Zeccâc iki gözü birleştirerek çehreyi ekşitip çatmak için dilde *ḳamṭarîr* lafzının kullanımının yaygın olduğunu belirtir. [Gebe kalmış] bir deve kuyruğunu havaya kaldırarak [kalçasının] iki yanını birleştirip burnunu diktiğinde

¹⁰⁴⁴ Hüseyin Elmalı - Şükrü Arslan, “Garîb”, *TDVİA* (İstanbul, 1996), 13/374.

¹⁰⁴⁵ ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبْدُ سَاءَ قَمَطِيرًا﴾

¹⁰⁴⁶ Cevherî, *eş-Şihâh*, 2/797.

“اقمطرت الناقة” denmektedir.¹⁰⁴⁷ Vâhidî bu alıntıdan hareketle “اقمطر”nın lügat anlamının “birleştirme / derme” (جمع) olduğu sonucuna varır. Ardından o, Kelbî’den *kaṣṣar*’ın “çetin, şiddetli” anlamını nakleder ve bunun aynı zamanda Ferrâ, Ebû Ubeyde, Müberrid ve İbn Kuteybe gibi dilci kimliğiyle öne çıkan isimlerin görüşü olduğunu belirtir.¹⁰⁴⁸ Vâhidî bu ikinci veçhin *kaṣṣar*’ın ikincil anlamlarından biri olmakla birlikte bu âyet bağlamındaki anlamının ilki olduğunu belirterek tercihte bulunur.¹⁰⁴⁹ Durum bu olmakla birlikte, *el-Vasîṭ*’te her iki veçhe görüş belirtmeksizin yer veren Vâhidî,¹⁰⁵⁰ *el-Vecîz*’de *kaṣṣar*’ı “çetin ve şiddetli; fenalığı sürekli” şeklinde ikinci veçhe göre tefsir ederek *el-Basîṭ*’teki tercihindan uzaklaşmıştır.¹⁰⁵¹

İlk beş asır tefsir literatüründe bazı müfessirler *kaṣṣar*’ın sadece “şiddetli, çetin” şeklindeki sözlük anlamına değinmiş,¹⁰⁵² bazıları bu anlamla ilişkili bağlamsal anlamlarına da işaret etmiştir.¹⁰⁵³ Taberî, Mâtürîdî, Zeccâc, Sa’lebî, Cüşemî ve Zemahşerî *kaṣṣar*’ın sözlükteki iki anlamıyla uyumlu vecihlere yer vermişlerse de bunların dilsel dayanaklarına işaret etmemişler, sadece Zeccâc bu vecihlerle sözlük anlamları arasında ilişki kurarak bir farkındalık göstermiştir.¹⁰⁵⁴ Mâtürîdî ise *kaṣṣar*’ın önceki milletlerin kitaplarından bir kelime olduğu şeklindeki veçhi literatüre kazandırmıştır.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁴⁷ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 23/35; krş. Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân* ve *i-râbuhû*, 2/259. Her iki eserin baskılarında “رمت بأنفها” şeklinde geçen ifadenin doğrusu “رمت بأنفها” olmalıdır. Bk. Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *Fütûhu l-ğayb fi l-keşf ‘an kınâ i r-rayb* (Dubâi: Câizetü Dübeyy (Dubâi) ed-devliyye li l-Kur’âni l-Kerîm, 1434/2013), 16/193.

¹⁰⁴⁸ Krş. Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, 3/216; Ebû Ubeyde, *Mecâzü l-Kur’ân*, 2/279; İbn Kuteybe, *Ğarîbü l-Kur’ân*, 502.

¹⁰⁴⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 23/34-35. Vâhidî’nin ifadesi şu şekildedir: “وهذا معنى والتفسير هو الأول”. *Tefsir ve mânâ* arasında bir ayrıma giden Vâhidî, lafızların sahip olduğu birincil anlamları *tefsir*, birtakım karinelere binaen söz konusu edilen ikincil anlamları ise *mânâ* ile karşılamaktadır. Bk. “Vâhidî’de Tefsirin Parametreleri ve Müfessir Tipolojisi → Tefsir-Te’vîl-Mânâ” başlığı.

¹⁰⁵⁰ Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 4/402.

¹⁰⁵¹ Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1158.

¹⁰⁵² Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, 3/216; Ebû Ubeyde, *Mecâzü l-Kur’ân*, 2/279.

¹⁰⁵³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/526; İbn Kuteybe, *Ğarîbü l-Kur’ân*, 502; Semerkandî, *Tefsîrû s-Semerkandî*, 3/431; Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/7917-7918.

¹⁰⁵⁴ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 23/546-550; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü l-Kur’ân*, 16/321; Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân* ve *i-râbuhû*, 5/259; Sa’lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 28/215-217; Mâverî, *en-Nüket ve l-uyûn*, 6/167; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7205, 7209; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/277-278.

¹⁰⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü l-Kur’ân*, 16/321.

Sonuç olarak, Vâhidî'nin yer verdiği vecihler genel hatlarıyla selefi ve çağdaşları tarafından dillendirilmekle birlikte, farklı olarak o, *kaṣṣar* lafzının “şiddetli” ve “bir araya getiren” şeklindeki iki sözlük anlamını ayırıştırıp bunları lafzın bağlamsal anlamlarıyla irtibatlandırmıştır. Bu farkındalık ilk beş asır tefsir literatüründe sadece Zeccâc'da görülmektedir. Vâhidî aynı zamanda literatürde bu bağlamda görüş beyanında bulunan tek isimdir. O, -muhtemelen- rivayetlerle daha uyumlu olduğunu düşünerek *kaṣṣar* lafzının sözlük anlamlarından birinin bu bağlamda daha doğru olduğunu savunmuştur. Ne varki *el-Vecîz*'de Vâhidî'nin bu tercihinden bir sapma söz konusudur. Sonraki dönemde Râzî, Vâhidî'nin *el-Basîṭ*'teki açıklamalarını ve tercihini birebir aktaracaktır.¹⁰⁵⁶

– **Zemherîr** (زمهرير)

İnsân 76/13'te¹⁰⁵⁷ iyilik sahiplerinin kendilerine mükafat olarak verilen cennetteki durumları tasvir edilirken orada güneş ve *zemherîr* görmeyeceklerinden bahsedilmektedir. Sözlükte “keskin soğuk” ve “ay / kamer” anlamlarına gelen *zemherîr* kelimesinin fiil formu olan *izmeherra* yıldızlara nispet edildiğinde “parlamak”, göze nispet edildiğinde “sinirden kızarmak”, yüze nispet edildiğinde “somurtmak” gibi anlamlara da gelmektedir.¹⁰⁵⁸

Vâhidî *el-Basîṭ*'te *zemherîr*le ilgili tefsirde otorite isimlerden gelen bazı rivayetleri naklettikten sonra bunların hepsinin “keskin soğuk” anlamında birleştiğini tespit eder. O hemen ardından dilcilerin de *zemherîr*e bu yönde anlam verdiklerini belirtir ve onlardan bu yönde bazı açıklamalar aktarır.¹⁰⁵⁹ Vâhidî'nin verdiği bu anlam kendisinden önceki literatürdeki hâkim kanaatle uyumludur.

İlk beş asır tefsir literatüründe Mukâtil, Mâtürîdî, Semerkandî ve Cüşemî *zemherîr*in sadece “keskin soğuk” anlamına değinmişler,¹⁰⁶⁰ Taberî ve Mekkî b. Ebî

¹⁰⁵⁶ Râzî, *et-Tefsîrû 'l-kebîr*, 30/749.

¹⁰⁵⁷ ﴿مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا﴾

¹⁰⁵⁸ Muhammed b. Yâkûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü 'l-muḥîṭ*, thk. Ekip (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426), 401.

¹⁰⁵⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 23/37-39. Vâhidî diğer iki tefsirinde de *el-Basîṭ*'tekiyle uyumlu anlam vermiştir. *el-Vasîṭ*, 4/402-403; *el-Vecîz*, 2/1158.

¹⁰⁶⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/527; Mâtürîdî, *Te'vilâtü 'l-Ḳur'ân*, 16/323; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7213; Semerkandî, *Tefsîrû 's-Semerkandî*, 3/431.

Tâlib bunun yanında *zemherî*’nin bir çeşit azab olduğuna dair bir vecih de zikretmişlerdir.¹⁰⁶¹ İlk defa Sa‘lebî *zemherî*’nin Tayy lehçesinde “ay, kamer” anlamına geldiğine dair bir nakilde bulunmuş fakat bu anlamın âyetteki bağlamla ilişkisini açığa çıkarmamış,¹⁰⁶² bunu daha sonra Mâverdî ve Zemahşerî sağlamıştır.¹⁰⁶³

Sonuç olarak, dilcilerin *zemherî*’ye verdikleri “keskin soğuk” anlamı ile tefsir otoritelerinin verdikleri anlam arasında bir mutabakat olduğunu düşünen Vâhidî bu veçhi zikretmekle yetinmiş, aynı bağlamda hocası Sa‘lebî’nin gündeme getirdiği “ay, kamer” anlamını aktarma ihtiyacı hissetmemiştir. Bunun sebebi *zemherî*’e “ay” anlamı verilmesini destekleyici bir rivayet bulunmaması olabilir.¹⁰⁶⁴ Sonraki literatürde de “keskin soğuk” anlamı etkili olmaya devam etmekle birlikte Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân görüş belirtmeksizin “ay” veçhine de yer vermişlerdir.¹⁰⁶⁵ Öte yandan müfessirlerin *zemherî*’nin “parlamak”, “sinirden kızarmak” ve “somurtmak” gibi tali anlamlarına işaret etmedikleri görülmektedir.

– **Siccîn** (سِجِّين)

Mutaffifîn 83/7’de¹⁰⁶⁶ kötülerin amel defterlerinin *siccîn*’de bulunduğu bildirilmektedir. “Darlık, hapis” (السِّجْن) kökünden türeyen *siccîn* sözlükte “zindan; çetin ve şiddetli; süregiden, daim” gibi anlamlara gelmektedir. Müfessirler *siccîn*’in bu anlamlarla ilişkili farklı tefsirlerini zikretmişlerdir.¹⁰⁶⁷

Vâhidî *el-Basîf*’te *siccîn* lafzının anlamıyla ilgili tafsilatlı bir müzakere yürütmektedir. O, müfessirler ve dilcilerin meseleye yaklaşımlarını aktardıktan sonra literatürde oldukça özgün bir yerde duran kendi yaklaşımını ortaya koyar. Vâhidî ilk olarak bu bağlamdaki *siccîn*’in “en alt yedinci arz”, “Cehennem’de bir kuyu” ya da “yedinci arzın altında bir taş”a gönderimde bulunduğuna dair ilk ikisi Hz.

¹⁰⁶¹ Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 23/551-552; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/7920-7921.

¹⁰⁶² Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 28/220-221.

¹⁰⁶³ Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve l-uyûn*, 6/169; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/279.

¹⁰⁶⁴ Mâverdî ve Zemahşerî’nin bu bağlamda kurdukları irtibat akli bir çıkarıma dayanmaktadır.

¹⁰⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/278; Râzî, *et-Tefsîrü l-kebîr*, 30/750; *Tefsîrü l-Kurtubî*, 21/471; Ebû Hayyân, *el-Baḥrî l-muḥîṭ*, 10/357. Daha önce sadece *el-Keşf ve l-beyân*’da yer almasından ötürü bunların hepsinin kaynağının Sa‘lebî olması muhtemeldir.

¹⁰⁶⁶ ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾

¹⁰⁶⁷ Bk. Ezherî, *Tehzîbü l-lüḡa*, 10/314; Zebîdî, *Tâcü l-arûs*, 35/170.

Peygamber'den olmak üzere tefsirde otorite isimlerden nakilde bulunup bunların müfessirlerin görüşleri olduğunu belirtir. Ardından o, dilciler zümresine bağlanarak bazı dilcilerden *siccîn*in sözlükte “hapis” anlamında olduğuna dair aktarımda bulunur ve şöyle devam eder:

Lügat ehlinden Kur'ân'ın anlamları hakkında konuşan kimseler bu [“hapis” anlamına] ilavede bulunmamışlardır. Bu, [âyetteki ifadenin tefsiri için] ne yeterlidir ne de ikna edicidir. Çünkü “hapis” anlamı müfessirlerin zikrettikleriyle herhangi bir cihetten ilişkili değildir.¹⁰⁶⁸

Bu ifadesiyle Vâhidî, *siccîn*in dilcilerin zikrettiği kök anlamı ile nakil kanalıyla gelen tefsirleri arasında bir uyuşma olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre eğer *siccîn* lafzı “hapis” kökünden olsaydı, bu kökün mübalağalı formu olduğu için “çokça hapseden” anlamı verilmesi gerekirdi.¹⁰⁶⁹ Her ne kadar bu kök anlam ile rivayetler arasında bir ilişki kurmak mümkünse de Vâhidî'nin böyle düşünmediği anlaşılmaktadır.¹⁰⁷⁰ Vâhidî bu gerekçeden ötürü, Kur'ân'daki *siccîn*in rivayetlerde aktarılan vecihler üzere olup Arapça asıllı olmadığı sonucuna ulaşır. O, hemen akabinde *siccîn*in Arapça asıllı olamayacağına dair bu sefer bağlam karinesini işletir. Buna göre bir sonraki âyetteki ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ﴾ beyanı, Hz. Peygamber ve kavminin *siccîn*in anlamını bilmediklerine delâlet etmektedir.¹⁰⁷¹ Bu noktada Vâhidî önemli bir soruyla karşı karşıyadır: *Siccîn* Arapça asıllı bir kelime olarak alınmadığı ve müfessirlerin zikrettikleri şeylerden birinin adı olduğu takdirde ‘*ucmiyyet* ve ‘*alemiyyet* karinelerinden ötürü gayr-i munsarif olması gerekirken âyette niçin böyle davranmamıştır? Ne var ki Vâhidî bu soruyu herhangi bir şekilde dikkate almamıştır. İlk beş asır tefsir literatüründe bu soruya cevap arayan üç isim ise Ferrâ, Taberî ve Zemahşerî olmuştur.¹⁰⁷²

¹⁰⁶⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 23/318.

¹⁰⁶⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 23/318.

¹⁰⁷⁰ Sözgelimi, *siccîn*in Cehennem'de bir kuyu ya da en alt yedinci arz olduğu düşünüldüğünde, bu kuyu ya da arzın kendilerine konulan şeyleri kapatıp hapsettikleri, kötülerin kitabının da tahriften korunmak için buraya konulmuş olabileceği düşünülebilir. Fakat Vâhidî'nin, bu anlam ilişkisinin farkında olmakla birlikte, kötülerin kitabının buralarda kilitlenmesinin Allah Teâlâ'nın iradesine hâlel getireceğini düşünerek bu irtibata sıcak bakmadığı söylenebilir.

¹⁰⁷¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 23/319-320.

¹⁰⁷² Bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/246; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/196; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/336.

Vâhidî'nin yer verdiği beş veçhin tamamı ve daha fazlası kendisinden önceki tefsir literatüründe zikredilmektedir.¹⁰⁷³ Fakat nakil malzemesi ile dilsel malzeme arasında irtibat kurmaya çalışan Vâhidî, ilgili rivayetlere dilsel bir dayanak bulamayınca rivayetlerden vazgeçmek yerine *siccîn* kelimesinin yabancı kökenli özel bir isim olduğunu savunmuştur. İlk beş asır tefsir literatüründe Vâhidî dışında bu bağlamda tercihte bulunan tek isim Taberî'dir. Vâhidî gibi o da rivayetlerle desteklenmesinden ötürü “en alt yedinci arz” veçhini tercih eder. Fakat Taberî hala *siccîn*in “hapis” kök anlamından türediğini düşünmektedir.¹⁰⁷⁴ Buna karşılık Vâhidî *siccîn*in Arapça kökenli olmadığını savunarak literatürde özgün bir yer edinmiştir.¹⁰⁷⁵

Sonraki dönemde Vâhidî'nin *siccîn*in kökenine dair iddiası benimsenmemiş görünmektedir. Zira kendisinden önce olduğu gibi sonraki dönemde de *siccîn*in “hapis” kök anlamı üzerinde neredeyse ittifak vardır.¹⁰⁷⁶ Ayrıca Râzî, Vâhidî'nin yukarıda geçen bağlam karinesine itiraz etmiş ve sonraki âyetteki beyanın *siccîn*'in kadrini yüceltmek için olabileceğini belirtmiştir.¹⁰⁷⁷

Öte yandan Vâhidî aynı sûrede geçen *'illiyyûn* lafzını *siccîn*de olduğu gibi Arapça asıllı olmayan özel bir isim olarak almamıştır. Bunun sebebi Vâhidî'nin *siccîn* için arayıp bulamadığı rivayet-dil ilişkisini *'illiyyûn* lafzı özelinde mülâhaza etmiş

¹⁰⁷³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/622; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/246; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 2/289; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 519; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/193-197; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/105-106; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 5/298; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, 3/457; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 29/45-55; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8122-8125; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/227-228; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7319, 7321; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/336.

¹⁰⁷⁴ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/193-197.

¹⁰⁷⁵ Kur'ân'da Arapça kökenli olmayan kelimelerin varlığına kapı aralayan Vâhidî Kur'ân'ın Arabîliğine dair âyetleri de bu doğrultuda yorumlamaktadır. Ahmet Tekin, “Arap Dilinde Mu'arreb ve Furûk İkilişi: Vâhidî'nin el-Basît Adlı Tefsiri Bağlamında”, *BÜİFD* 1/2 (2017), 45. Buna karşılık Taberî ne olursa olsun garîb lafızların Arapça kökenlerini tespit etmeye gayret etmektedir. Bu durum Taberî'nin bir kelimenin lafız ve mana itibarıyla Arap dili ile sair diller arasında ortak olmasının diller arası geçişliliğin değil, sıradan bir denk gelmenin sonucu olduğuna dair yaklaşımının bir izdüşümüdür. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/13-20.

¹⁰⁷⁶ Ebû Hayyân da cumhur ulemadan *siccîn*'in *sicn* kökünden türediği görüşünü aktarmaktadır. *el-Bahrü'l-muhîr*, 10/427.

¹⁰⁷⁷ Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 31/86.

olmasıdır. Nitekim ‘*illiyyûn*’ lafzıyla ilgili rivayetlerdeki tüm vecihler bir şekilde onun “yücelik” şeklindeki kök anlamıyla irtibatlıdır.¹⁰⁷⁸

Değerlendirme

Kur’ân’da geçen üç garîb lafızla ilgili toplamda 8 anlam veçhine yer veren Vâhidî literatüre yeni bir vecih kazandırmamıştır. Onu buradaki örnekler bağlamında farklı kılan asıl husus, garîb lafızların sözlük anlamlarını ayrıştırıp bunları bağlamsal kullanımlarında söz konusu olan anlamlar ile ilişkilendirme gayretidir. Vâhidî böyle bir irtibatı sağladığında literatürdeki hâkim kanaati sürdürmüş (bk. *zemherîr* örneği) veya irtibatın daha güçlü şekilde sağlandığını düşündüğü sözlük anlamını tercih etmiş (bk. *kaṣṣarîr* örneği), bu irtibatı sağlayamadığı takdirdeyse alternatif bir yaklaşım sergilemiştir (bk. *siccîn* örneği). Vâhidî’nin bu farkındalık düzeyi ve güçlü müfessir kimliği ilk beş asır tefsir literatüründe bilhassa Taberî’ninkiyle benzeşmektedir. Sözelimi iki isim bu başlıktaki 3 örnek dâhil toplamda 11 garîb lafız özelinde mukayese edildiğinde,¹⁰⁷⁹ Taberî’nin 2’si doğrudan 2’si dolaylı tercih, 2 yerde de vecihler arasını telif şeklinde 6 örnekte görüş beyan ederken, Vâhidî’nin 4’ü doğrudan 3’ü dolaylı tercih, 1 yerde de vecihler arasını telif şeklinde 8 yerde görüş beyan ettiği görülmektedir.

Diğer müfessirler gibi Vâhidî de buradaki üç garîb lafzın anlamlarının tespitinde dilsel tahlillere yer vermekle birlikte rivayet malzemesini esas almaktadır. Bunun sebebi bu lafızların genellikle gaybî meselelerle ilgili âyetlerde yer alması ve bu konuda nakil malzemesinin belirleyici rol oynamasıdır. Nitekim Vâhidî de *siccîn* örneğinde olduğu gibi rivayetlerle bağdaştıramadığı durumda dilsel açıklamalardan vaz geçmiştir. Ancak *menn* (Bakara 2/57),¹⁰⁸⁰ *fûm* (Bakara 2/61)¹⁰⁸¹ ve *şald* (Bakara 2/264)¹⁰⁸² örneklerinde olduğu gibi Vâhidî, dilsel olduğunu düşündüğü meselelerde genelde rivayete başvurmamıştır.

¹⁰⁷⁸ Bk. Vâhidî, *el-Basîṭ*, 23/330-332.

¹⁰⁷⁹ *Menn* (Bakara 2/57), *selvâ* (Bakara 2/57), *fûm* (Bakara 2/61), *şald* (Bakara 2/264), *işr* (Bakara 2/286), *kaṣṣarîr* (İnsân 76/10), *zemherîr* (İnsân 76/13), *selsebîl* (İnsân 76/18), *siccîn*, ‘*illiyyûn*’ (Mutaffîfîn 83/18) ve *tesnîm* (Mutaffîfîn 83/27).

¹⁰⁸⁰ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 2/546-547.

¹⁰⁸¹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 2/582-583.

¹⁰⁸² Vâhidî, *el-Basîṭ*, 4/413-414.

Tablo 7: Kur‘ân’da geçen üç garîb kelime özelinde ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî’nin durumu¹⁰⁸³

	1. <i>Ḳamṭarîr</i>		2. <i>Zemherîr</i>		3. <i>Siccîn</i>	
	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu
Mukâtil b. Süleymân	1	-	1	-	1	-
Ferrâ	1	-	-	-	1	-
Ahfeş	0	-	-	-	-	-
Ebû Ubeyde	1	-	-	-	1	-
İbn Kuteybe	1	-	-	-	1	-
Taberî	2	-	2 (1’i özgün)	-	4 (2’si özgün)	Tercih
Mâtürîdî	3 (1’i özgün)	-	1	-	3 (1’i özgün)	-
Zeccâc	2	-	-	-	3 (1’i özgün)	-
Nehhâs	?	?	?	?	?	?
Semerkandî	1	-	1	-	4 (1’i özgün)	-
Sa‘lebî	2	-	3 (1’i özgün)	-	5 (1’i özgün)	-
Vâhidî	2	Tercih	1	-	5	Tercih ve tenkit
Râgıb el-İsfahânî	?	?	?	?	?	?
Mekkî b. Ebî Tâlib	1	-	2	-	7 (1’i özgün)	-
Mâverdî	2	-	3	-	7 (1’i özgün)	-
Cüşemî	2	-	1	-	8	-
Zemahşerî	2	-	2	-	2	-

¹⁰⁸³ Tablodaki “?” işaretleri eserin kendisinin ya da mevcut neşrinin tam olmaması sebebiyle ilgili örneğe dair bir bilgiye ulaşılamadığını ifade etmektedir.

Genel Değerlendirme

Vâhidî'nin tefsirciliğinde anlamın kelime düzeyindeki tespitinin 4 örneklem kümesinde toplamda 27 örnek üzerinden incelendiği bu başlık için konulan 5 hedefle ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Hedef 1 – Müfessirlerin ve Vâhidî'nin semantik meselelere değinme sıklığı. Bu husus bilhassa 1. örneklem kümesinde araştırma konusu edilmiştir. Fâtîha Sûresi'nde gündeme gelen belli başlı 18 semantik meselenin incelendiği bu örneklem kümesi özelinde; ilk iki asırda müfessirlerin değindiği mesele sayısı oldukça seyrek kalırken, üçüncü asırda Taberî'yle birlikte bir artış gözlendiği, dördüncü asırda korunan bu ivmenin beşinci asırda oldukça arttığı tespit edilmiştir. Bu durum ilk beş asır boyunca değinilen semantik analizlerin sayısının düzenli olarak artarak daha geniş bir kümeyi kapsadığını göstermektedir. Beşinci asırdaki artışta Vâhidî bir kırılma noktasını temsil etmektedir. Nitekim o, 18 semantik meseleden 16'sına değinirken, seleflerinden buna en yakın sayı hocası Sa'lebî (11), Nehhâs (10) ve Taberî (9) için söz konusudur. Onun yaşadığı beşinci asırda semantik analiz sahasındaki bu genişleme Cüşemî (16), Râgıb el-İsfahânî (15) ve Mâverdî (12) üzerinden durumunu korumaktadır. Vâhidî'den sonraki dönemde toplamda 11 semantik meseleye değinen Zemahşerî'deyse beşinci asır müfessirlerine nispetle bu alanda kısmi bir daralma söz konusudur.¹⁰⁸⁴ Vâhidî'nin hiç değinmediği 2 semantik mesele (*isti'âne* ve *gazab* kelimelerinin anlamları) ise kendisinden önceki dönemde de dikkate alınmazken, ilk defa çağdaşı Râgıb el-İsfahânî ve Cüşemî tarafından araştırma konusu edilmiştir. Denebilir ki Vâhidî'yle birlikte beşinci asır, semantik analizlerin yöneldiği alanın genişleyerek anlamın kelime düzeyindeki tespitinin müfessirlerin daha çok ilgi alanına girdiği bir dönemi temsil etmektedir.

2, 3 ve 4. örneklem kümelerinde seçilen örnekler farklı bağlamlarda yer alan âyetlerden olduğu için bunlar üzerinden müfessirlerin semantik meselelere değinme sıklığına doğrudan cevap bulmak mümkün değilse de buralarda açığa çıkan veriler 1.

¹⁰⁸⁴ Bu daralmanın şerh-hâşiye geleneği üzerinden ne kadar aşıldığı ve dahası bu gelenekte önceki dönemlerden daha kapsamlı tabloların ortaya çıkıp çıkmadığı ayrı araştırmaların konusudur.

örneklem kümesinde ulaşılan yukarıdaki sonuçlarla uyumludur. Nitekim Vâhidî bu üç örneklem kümesindeki 9 semantik meselenin tamamına değinmiştir.

Hedef 2 – Müfessirlerin ve Vâhidî'nin semantik nüanslara olan duyarlılıkları. Doğrudan bu soruya cevap aramak için, 2. örneklem kümesinde Kur'ân'da aynı bağlamda kullanılan yakın anlamlı 3 kelime ve 3. örneklem kümesinde iki zıt anlam barındıran (*ezdâd*) üç kelime incelenmiştir. Vâhidî hem 2. örneklem kümesinde aynı bağlamda geçen yakın anlamlı kelimelerle ilgili üç örneğin tamamında ince nüanslara değinmiş hem de 3. örneklem kümesinde *ezdâd* üç kelimenin tamamında bunların zıt anlamlarını dikkate almıştır. İlk beş asırda iki örneklem kümesindeki toplam 6 örneğin tamamında bu farkındalığı sergileyen tek isim Vâhidî'nin hocası Sa'lebî'yken, buna yakın bir farkındalık düzeyi İbn Kuteybe, Mâtürîdî, Zeccâc, Semerkandî, Sa'lebî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Mâverdî ve Zemahşerî'de de izlenmektedir. Fakat Vâhidî bu niceliksel ayrışmanın yanında bilhassa kelimeler arasındaki anlam farklarını doğrudan araştırma konusu etmesi açısından da literatürde öne çıkmaktadır. Hem nicelik hem nitelik açısından bu güçlü farkındalık, Vâhidî'nin tefsir ameliyesinde kelimelerdeki ince ayrımlara yönelik bir araştırma sorusunu zihninde bulundurduğunu göstermektedir.

Hedef 3 – Müfessirlerin ve Vâhidî'nin semantik tahlillerinin derinliği. Müfessirlerin semantik meselelere değinme sıklığıyla ilgili tarihsel seyir, analizlerinin derinliğinde de benzer bir durum arz eder. Taberî'yle birlikte detaylanmaya başlayan semantik tahliller dördüncü asırda Mâtürîdî, Zeccâc, Nehhâs ve Semerkandî tarafından nispeten daha yüzeysel olsa da sürdürülmüş, dördüncü asrın sonlarında Sa'lebî tekrar Taberî'deki detaylı semantik tahlil hacmini yakalamıştır. Fakat beşinci asırda Vâhidî semantik tahlilleri daha da detaylandırarak Taberî ve Sa'lebî dâhil önceki müfessirlerden belirgin şekilde ayrışmaktadır. Onun bu noktada beslendiği kaynaklar ağırlıklı olarak Ezherî'nin *Tehzîbü'l-lüğa'sı*, İbn Cinnî'nin *Şırru şınâ'ati'l-i'râb'ı* ve Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Eğfâl*'i gibi lügat ve dilbilim geleneğinde öne çıkan eserlerdir. Bu noktada Vâhidî'nin lügat ve dilbilim çalışmalarıyla tefsir arasında bir köprü rolü üstlendiği ve tefsir geleneğini dilbilim cihetinden beslediği söylenebilir. İlk beş asır tefsir literatüründe benzer rolü oynayan iki isim Vâhidî'nin çağdaşları Râgıb el-İsfahânî ve Cüşemî olacaktır.

Hedef 4 – Müfessirlerin zikrettikleri vecihlerin zenginliği. Rakamsal değerler itibarıyla müfessirlerin zikrettikleri vecihlerle ilgili durum Hedef 1’de müfessirlerin semantik meselelere değinme sıklığıyla ilgili tabloyla benzeşmektedir. Nitekim üçüncü asırda Taberî’yle birlikte keskin şekilde artış gösteren vecih sayısı, dördüncü asırda ivmesini korumuş, beşinci asırda özellikle Sa‘lebî ve Vâhidî’yle birlikte oldukça zengin hale gelmiştir.

Vâhidî değindiği 16 semantik meselede toplamda 46 vecih zikretmiştir. Hocası Sa‘lebî (61) hariç tutulduğunda Vâhidî’nin zikrettiği toplam vecih sayısı ondan önceki dönemde en fazla vecih zikreden Taberî (22), Mâtürîdî (21), Nehhâs (24) ve Semerkandî (23) gibi isimlerinkinin takriben iki katıdır. Fakat vecih sayısındaki bu artış Vâhidî’nin değindiği mesele sayısındaki artışla paralel seyrettiği için mesele başına düşen vecih sayısında Vâhidî için keskin bir kırılma yaşandığı söylenemez. Nitekim müfessirlerin zikrettikleri vecih sayıları değindikleri mesele sayısına bölündüğünde Vâhidî’nin mesele başına düşen vecih sayısında 2,87 oranıyla Taberî (2,44), Mâtürîdî (2,62), Nehhâs (2,4) ve Semerkandî (2,87) gibi öne çıkan isimlerle benzeştiği görülmektedir. Bu açıdan Sa‘lebî’de mesele başına düşen vecih sayısındaki artışta (5,54) olduğu gibi keskin bir zenginleşme Vâhidî için söz konusu değildir.

Vâhidî’nin zikrettiği vecihlerin önemli bir kısmı muhteva itibarıyla önceki dönemde farklı müfessirlerce dillendirilmiştir. Bununla birlikte o, *müstakîm* ve *ellezî* lafızlarının anlamı, bilhassa *bâ* harf-i cerinin anlamları, *isim* lafzının *sûmu* kökeninin temellendirilmesi, *hamdin* anlamının detaylandırılması, *mâlik* ve *melik* lafızlarının kökeni ve aralarındaki nüanslar noktasında literatüre bazı katkılar sunmuştur. Vâhidî muhteva olarak genel hatlarıyla kendisinden önceki literatürün bir sürdürücüsüyken, bazı hususlarda özgündür. O, Taberî ve bilhassa Sa‘lebî’de olduğu gibi anlam vecihlerini artırma yönünde özel bir çabaya girmezken, mevcut literatürdeki vecihleri eleme, tenkit ya da yorumlama yoluyla değerlendirme yoluna giderek onlardan ayrılmaktadır.

4. örneklem kümesindeki veriler de yukarıdaki tespitleri büyük oranda doğrulamaktadır. Nitekim Vâhidî buradaki üç garîb lafızla ilgili kendisinden önce bu bağlamda öne çıkan müfessirlerle benzer oranlarda zikrettiği vecihlerle literatüre

muhteva itibarıyla belirgin bir katkı sağlamazken, görüş beyanlarında bulunarak mevcut literatürü tahkim etme yoluna gitmiştir.

Hedef 5 – Müfessirlerin ve Vâhidî'nin tercih, yorum ya da tenkit yönünde görüş beyanları. 1. örneklem kümesi özelinde ilk beş asır tefsir literatüründe görüş beyanında bulunan müfessirlerin sayısında sistematik bir artış izlenmemiştir. Vâhidî 6 yerde görüş beyanında bulunan tek isimken, onu 5'er görüş beyanıyla Taberî ve Nehhâs takip etmektedir. Fakat Vâhidî için söz konusu olan bu ayrışma onun daha fazla semantik meseleye değinmesiyle ilintilidir. Nitekim görüş beyanlarının sayısı değinilen meselelerin sayısına bölündüğünde mesele başına Taberî'nin 0.55, Nehhâs'ın 0.50, Vâhidî'nin ise 0.37 oranında görüş beyanında bulunduğu görülmektedir.

2. örneklem kümesinde müfessirlerin tamamı gibi Vâhidî de herhangi bir görüş beyanında bulunmamıştır. Bu durum ilgili bağlamlarda tercihte bulunmayı gerektirecek tartışmalı meselelerin yer almamasıyla açıklanabilir. Ancak 3. ve 4. örneklem kümeleri söz konusu olduğunda durum değişmektedir. Her iki örneklem kümesindeki üçer örneğin ikişer tanesinde doğrudan tercihte bulunan Vâhidî ilk beş asır tefsir literatüründe bu kadar görüş beyan eden tek isimdir. Onun tercih ettiği vecihlerden üçü literatürdeki hâkim yaklaşımla paralel seyretmekteyken, son örneklem kümesindeki *siccîn* lafzıyla ilgili yaklaşımı literatürde özgün bir yerde durmaktadır. Vâhidî *siccîn* lafzının anlamıyla ilgili rivayetlere dilsel bir dayanak bulamayınca rivayetlerden vazgeçmek yerine *siccîn* sözcüğünün yabancı kökenli özel bir isim olduğunu savunmuştur. Fakat onun bu yaklaşımı sonraki literatürde tutunamamış görünmektedir.

Görüldüğü gibi 1. örneklem kümesi ile 3. ve 4. örneklem kümeleri arasında görüş beyanları açısından tam bir örtüşme söz konusu değildir. İlk beş asır tefsir literatürü bu açıdan daha detaylı olarak çalışılmaya muhtaçtır. Bununla birlikte Vâhidî'nin yaptığı tercihlerle bu konu özelinde güçlü bir müfessir kimliğine sahip olduğu sonucuna kesin olarak ulaşılmaktadır. Bu yönüyle o, Taberî'yle benzeşirken, neredeyse hiç görüş beyanında bulunmayan hocası Sa'lebî'den ayrılmaktadır.

Bu başlıktaki 5 hedefle ilgili açığa çıkan yukarıdaki verilerden hareketle Vâhidî'nin, sıklığını artırdığı semantik analizleri daha geniş bir alana yayması, bunlara

derinlik kazandırması, kelimelerin anlamlarıyla ilgili güçlü bir farkındalık sergilemesi ve nihayetinde tercih, tenkit ve yorumlarıyla müfessir kimliğini hissettirmesi açısından beşinci asır itibarıyla bir kırılmayı temsil ettiği söylenebilir. Bu kırılmanın merkezinde onun lügat ve tefsir literatürünün kesiştiği noktada üstlendiği geçiş rolü yatmaktadır. Erken dönemde Kur'ân'daki garîb lafızların açıklanması, işkâllerin giderilmesi gibi saiklerle gelişen tefsircilik aynı zamanda Arap diline dair malzemenin derlenmesi ve tasnifini doğurmuş, 4. (10.) asırdan itibaren Arap dil bilimleri özerkleşerek teşekkülünü tamamlamış ve böylece bir yorum döngüsü açığa çıkmıştır: Erken dönemde Kur'ân incelemeleri dil bilimlerinin teşekkülünü sağlarken, sonraki dönemde müstakilleşen dil bilimleri Kur'ân tefsirinin vazgeçilmez haline gelmiştir.¹⁰⁸⁵ Böyle bir dönemde yaşayan Vâhidî lügat ile tefsir gelenekleri arasında sistematik bir şekilde irtibat kuran isim olmuştur. Daha önce Taberî ve Sa'lebî gibi isimler dilbilimsel tefsir geleneğinin başucu eserlerine erişerek onlarla irtibat kurarken, Vâhidî bu eserlerin yanı sıra Ezherî'nin *Tehzîbü'l-lüga'sı*, İbn Cinnî'nin *Şırru şınâ'ati'l-i'râb'ı* ve Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Eğfâl'i* gibi lügat ve dilbilim geleneğinde öne çıkan eserlerle de irtibat kurarak iki gelenek arasında geçişi sağlamıştır. Bu durum onun tefsiri temelde dilsel zemine oturtan anlayışının bir getirisidir.¹⁰⁸⁶ Bu anlayış Vâhidî'nin tefsir pratiğini de şekillendirmiştir. Nitekim bu başlıktaki birçok örnekte görüldüğü üzere Vâhidî yorum ameliyesini iki katmanlı yürütme gayreti içerisinde. Bu iki katman, dil ve tefsir düzlemleridir. Dil düzleminde Vâhidî lafızların sözlüksel anlamlarını Ferrâ, Kisâî, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, Zeccâc gibi Kur'ân üzerine dilsel çalışmalar yapan isimler ile bilhassa Ezherî gibi sözlükçülere bağlanarak açığa çıkarırken, tefsir düzleminde bu lafızların belirli bağlamlarda kazandıkları anlamları sahabe ve tabiînden tefsirde otorite isimler ile Mukâtil ve Sa'lebî gibi müfessirlere referansla ortaya koymaktadır. Bu iki aşamalı tefsircilik birbirinden keskin sınırlarla ayrılmamış olup Vâhidî bu ikisi arasında irtibat kurma gayreti içerisinde. O böyle bir irtibatı sağladığında literatürdeki hâkim kanaati sürdürmüş (bk. *zemherîr* örneği) veya irtibatın daha güçlü şekilde sağlandığını

¹⁰⁸⁵ Bk. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 130-131; Gilliot, "The Use of Lexicography in the Great Qur'anic Commentary of al-Wâhidî (d. 468/1076)", 120-122, 142-143; Uzun, *Hicrî İlk Dört Asırda Tefsir-Sözlük İlişkisi*, 32-47, 297; Durmuş, "Sözlük", 37/398-399; Özata, "Hz. Peygamber'den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli", 454-461.

¹⁰⁸⁶ Bu çalışmanın "Vâhidî'de Tefsirin Parametreleri ve Müfessir Tipolojisi → Tefsirin Tahkiki" başlığına bakınız.

düşündüğü sözlük anlamını tercih etmiş (bk. *kaṣṣâr* örneği), bu irtibatı sağlayamadığı durumdaysa ilgili yoruma şerh düşmüş ya da alternatif bir yaklaşım sergilemiştir (bk. *rabb* ve *siccîn* örneği). Öte yandan o, bağlam gaybî bir meseleyle ilgili olduğunda lafzın anlamının tespitinde dilsel tahlillere yer vermekle birlikte rivayet malzemesini esas almış (bk. *siccîn* örneği), ancak bu başlıkta örneklem kümelerine dâhil edilmeyen *menn* (Bakara 2/57),¹⁰⁸⁷ *fûm* (Bakara 2/61)¹⁰⁸⁸ ve *şald* (Bakara 2/264)¹⁰⁸⁹ örneklerinde olduğu gibi dilsel olduğunu düşündüğü meselelerde genelde rivayete başvurmamıştır.

Vâhidî'nin iki düzlemli tefsir ameliyesi daha belirgin bir şekilde onun çağdaşı Cüşemî'de görülmektedir. Cüşemî her bir âyet öbeğinde önce lafızların sözlük anlamlarını “lûgat” başlığı altında vermiş, ardından bağlamsal anlamlarını “mânâ” başlığı altında ele almıştır.

3.2. Sentaktik Düzlem: Cümlelerin Yapısı

Anlamın terkeb düzeyinde tespiti aşamasında kendini en sık gösteren olgu sentaktik bulanıklıklardır. Sentaktik bulanıklık, yüzey yapının iki ya da daha fazla derin yapıya bağlanabilmesi şeklinde ortaya çıkan sözdizimsel belirsizlikleri ifade etmektedir.¹⁰⁹⁰

Örneğin, *إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ* âyeti,¹⁰⁹¹ *كُلٌّ* lafzının mütevâtir olan nasb ve şâz olan ref

kıraatine binaen üç farklı gramatik çözümlemeye imkân tanımaktadır:

İ'râb Durumu	Kastedilen Anlam	Sonuç
Nasb Kıraati: <i>كُلٌّ</i> <i>شَيْءٍ</i> <i>خَلَقْنَاهُ</i> <i>بِقَدَرٍ</i> <i>كُلٌّ</i> lafzı mukaddem mefûldür. <i>بِقَدَرٍ</i> ifadesi <i>خَلَقْنَاهُ</i> fiiline taalluk etmektedir.	Allah'ın her şeyi bir ölçü ile yarattığı	Allah'ın yarattıkları dışında mahlûk olamaz.

¹⁰⁸⁷ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 2/546-547.

¹⁰⁸⁸ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 2/582-583.

¹⁰⁸⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 4/413-414.

¹⁰⁹⁰ Bk. Bünyamin Aydın, “Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 132-133.

¹⁰⁹¹ Kamer 54/49.

Ref' Kıraati: كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ بِقَدَرٍ كُلُّ lafzı mübtedâ, خَلَقْتَهُ cümlesi haberdir. بِقَدَرٍ ifadesi خَلَقْتَهُ fiiline taalluk etmektedir.	Allah'ın her şeyi bir ölçü ile yarattığı	Allah'ın yarattıkları dışında mahlûk olamaz.
Ref' Kıraati: كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ بِقَدَرٍ كُلُّ lafzı mübtedâ, بِقَدَرٍ ifadesi haberdir. خَلَقْتَهُ cümlesi شَيْءٍ lafzının sıfatıdır.	Allah'ın yarattığı her şeyin bir ölçü ile olduğu	Allah'ın yarattıkları dışındaki mahluklar (örneğin kulların fiilleri) ölçüsüz olabilir.

Âyet taşıdığı bu sentaktik bulanıklık sebebiyle kulların fiillerinin yaratılması meselesiyle ilgili tartışmalara konu olmuştur.¹⁰⁹² Tıpkı semantik bulanıklıkların giderilmesinde olduğu gibi tefsir faaliyetinin birincil amaçlarından biri de farklı gramatik çözümlemelere açık olan âyetlerdeki dizimden kaynaklı anlam vecihlerini açığa çıkarmak ve gerektiği yerlerde bunlar arasından doğru olanı tespit etmektedir.

Bu başlık altında Vâhidî'nin sentaktik bulanıklık barındıran âyetler özelinde ilk beş asır tefsir literatüründeki yerinin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu amaca ulaşmak için 4 soruya cevap aranacaktır: (1) Vâhidî'nin sentaktik bulanıklık barındıran âyetlerdeki belirsizlikleri tespit etme oranı, (2) bu bağlamlarda zikrettiği vecihlerin çeşitliliği, (3) tercih, tenkit ya da yorum şeklinde gerçekleştirdiği görüş beyanları ve (4) sentaktik analizlerinin derinliği. Bu hedeflere ulaşmak için ilk beş asır tefsir literatürü Vâhidî merkeze alınarak, öncelikle Fâtiha Sûresi'ndeki sentaktik meseleler, ardından Kadr-Nâs sûreleri arasında gündeme gelen temsil gücü yüksek 14 sentaktik mesele üzerinden incelenecektir.

Örneklem 1-3: Fâtiha Sûresi

Fâtiha Sûresi'nde gündeme gelen belli başlı sentaktik meseleler ve Vâhidî'nin bunlara değinme durumu şu şekildedir:

¹⁰⁹² Bk. Aydın, "Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme", 134-140.

Mesele	Cilt/Sayfa		
	<i>el-Basîṭ</i>	<i>el-Vasîṭ</i>	<i>el-Vecîz</i>
بِسْمِ اللَّهِ ifadesindeki bânın müteallakı	1/438	1/62-63	-
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ifadesinin ihbâr mı inşâ mı olduğu	1/464-466, 483	1/65-66	-
الْحَمْدُ kelimesindeki lââm-ı ta‘rîfin cins için mi ahd için mi olduğu	1/482-483	-	-
لِلَّهِ lafzındaki lââmın anlamı	1/483-484	1/66	-
يَوْمَ الدِّينِ ism-i fâilinin مَلِكِ marifelik ifade edip etmediği	-	-	-
يَوْمَ الدِّينِ ifadesinin gramatik konumu	1/503	-	-
إِيَّاكَ lafzının yapısı ve kullanımı	1/505-514	1/69	-
هَدَى fiilinin farklı harflerle kullanımı	1/520	-	-
صِرَاطَ الَّذِينَ... ifadesinin gramatik konumu	1/530-531	-	-
عَنِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ifadesindeki غَيْرِ lafzının gramatik konumu	1/544-553	1/70	-
عَلَيْهِمْ ifadesindeki الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ lafzının gramatik konumu	1/557	-	-
لَا edatının وَلَا الضَّالِّينَ ifadesindeki لا edatının gramatik konumu	1/553-556	-	-

Yukarıdaki tabloya göre, Vâhidî *el-Basîf*'te Fâtiha Sûresi'nde kendini gösteren 12 sentaktik meseleden biri dışında hepsine değinmiş, *el-Vasîf*'te bunlardan sadece 5 tanesine genel şekilde temas etmiş, *el-Vecîz*'deyse doğrudan sentaktik bir tahlilde bulunmamıştır. Şu durumda Vâhidî'nin sentaktik meseleleri ele alma oranı oldukça yüksektir. Bu noktada Vâhidî'nin Fâtiha Sûresi'nin tefsiri özelinde *el-Basîf*'te sentaktik meseleleri ele alış usulüyle ilgili iki husus vurgulanmalıdır. İlk olarak Vâhidî, Ebû Cafer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *İ'râbü'l-Kur'ân*'ında ya da Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) *et-Tibyân*'ında yaptığının aksine, âyetlerdeki her dilsel birimi sentaktik açıdan analiz etmek yerine, sentaktik bulanıklıklar söz konusu olduğunda bu konulara girmektedir. Örneğin o, بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ifadesindeki her birimin gramatik konumunu vermemiş, بِسْمِ'deki bânın nereye taalluk edebileceğini açıklığa kavuşturmakla yetinmiştir. Bu yönüyle o, doğrudan i'râbü'l-Kur'ân türü eserler kaleme alan Nehhâs ve Ukberî'den ziyade, ansiklopedik tefsirler yazan Taberî ve Sa'lebî gibi isimlerle benzeşmektedir. İkinci olarak Vâhidî âyetlerdeki sentaktik belirsizlikler bağlamında sıkça tefsirciliğin ötesine geçerek bir nahivci gibi davranmaktadır. Örneğin o, بِسْمِ اللَّهِ ifadesindeki bâda söz konusu olan belirsizliğe değinmeden önce Arap dilinde harf-i cerlerin anlamları ve kullanımlarına dair detaylı bir sunumda bulunmuştur.¹⁰⁹³ Benzer durum, الْحَمْدُ kelimesindeki marifeliğin türüne geçmeden önce Arap dilinde lââm-ı ta'rîfin yapısal çözümlemesine ve anlamlarına dair ya da صِرَاطَ الَّذِينَ ifadesi bağlamında الذي ve diğer ism-i mevsûllerin yapısı ve gramatik konumlarına dair geniş açıklamalarda bulunmasında da izlenmektedir.¹⁰⁹⁴ Buralarda ilk bakışta Vâhidî'nin tefsirin ötesine geçip bir nahivci gibi hareket ettiği izlenimi edinilse de bu durum Fâtiha Sûresi'ne has olmalıdır. Vâhidî daha sonraki âyetlerin tefsirine bir hazırlık olsun diye nahvin alt başlıklarıyla ilgili temel bilgileri söz konusu oldukları ilk âyette okuyucuya aktarmayı amaçlamaktadır. Nitekim diğer âyetlerin tefsirinde yeni bir nahiv konusu gelmedikçe Vâhidî bu kadar detaylı nahvî açıklamalarda bulunmayacaktır.

¹⁰⁹³ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/433-438.

¹⁰⁹⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/472-482, 531-535.

Yukarıdaki genel değerlendirmelerin ardından Vâhidî'nin ilk beş asır tefsir literatüründe sentaktik bulanıklıklar özelindeki durumu Fâtiha Sûresi'nde gündeme gelen ve temsil gücü yüksek 3 sentaktik mesele üzerinden detaylandırılacaktır.

1. Fâtiha Sûresi'nin başındaki besmelede yer alan *bâ* (بسم الله) harf-i cerinin bir fiile mi isme mi taalluk ettiği ve müteallakının kendisinden önce mi sonra mı olduğu hususunda sentaktik bir belirsizlik bulunmaktadır. Bu konuda 5 vecih söz konusudur:

- a. Kendisinden önceki mukadder bir mazi ya da muzari fiile taalluk etmektedir.
- b. Kendisinden önceki mukadder bir emir fiile taalluk etmektedir.
- c. Kendisinden önceki mukadder bir mübtedâya haber olarak taalluk etmektedir.
- d. Tahsis anlamı ifade edecek şekilde kendisinden sonraki bir fiile taalluk etmektedir.
- e. İ'râbdan mahalli yoktur.

Vâhidî *el-Basî'te* harf-i cerlerin yapısına dair üç sayfalık sunumun ardından besmeledeki *bânın* müteallakının “başlama” anlamı olduğunu fakat bunun bağlam karinesinden ötürü açıkça zikredilmediğini belirtir. Anlam “Başladım Allah'ın ismiyle.” ya da “Başlıyorum Allah'ın ismiyle.” şeklindedir.¹⁰⁹⁵ Böylece *bânın* müteallakını kendisinden önceki mazi ya da muzari bir fiil olarak tespit eden Vâhidî *el-Vasî'te* de bu çizgiyi sürdürmüştü¹⁰⁹⁶ fakat *el-Vecîz'de* besmeleyi “Allah'ın ismini anarak başlayın.” şeklinde tefsir ederek *bânın* müteallakını emir kipindeki bir fiil olarak takdir etmiştir.¹⁰⁹⁷

Vâhidî'nin *el-Basî'te* ve *el-Vasî'te* verdiği vecih önceki dönemde Taberî, Zeccâc ve Semerkandî tarafından,¹⁰⁹⁸ *el-Vecîz'de* verdiği vecih sadece Sa'lebî tarafından benimsenmiştir.¹⁰⁹⁹ Vâhidî'nin zikretmediği *c* ve *e* maddelerindeki vecihler ise literatürde ilk defa Nehhâs tarafından gündeme getirilmiştir. Nehhâs, Basralı nahivcilerin *bânın* ve onun mecrûrunun konumunun haber olarak merfû olduğunu

¹⁰⁹⁵ Vâhidî, *el-Basî'te*, 1/438.

¹⁰⁹⁶ Vâhidî, *el-Vasî'te*, 1/62.

¹⁰⁹⁷ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/88.

¹⁰⁹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/111-112; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/39; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, 1/75.

¹⁰⁹⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/279.

savunarak anlamı “Başlayışım Allah’ın ismiyledir.” şeklinde takdir ettiklerini aktarmış, ikinci olarak, *bânın* i’râbdan mahalli olmadığına dair Kisâ’î’nin görüşünü nakletmiştir.¹¹⁰⁰ Görülebildiği kadarıyla ilk beş asır tefsir literatüründe *d* maddesindeki veçhi dillendiren tek isim ise Zemahşerî’dir. O, diğerlerinden farklı olarak ilk defa *bânın* taalluk ettiği fiili kendisinden sonrasına takdir etmiş ve bunun tahsis anlamı ifade ettiğini savunmuştur. Ona göre, işlerine putların isimlerini zikrederek başlayan müşriklere karşılık besmelede *bâ* harf-i ceri taalluk ettiği fiilden öne alınmak suretiyle muvahhidlerin amellerine yalnızca Allah ismini zikrederek başlamaları telkin edilmiştir.¹¹⁰¹ İlk beş asır müfessirlerinin hiçbirisi bu mesele bağlamında doğrudan bir görüş beyanında bulunmamışlardır.

2. Fâtiha Sûresi 4. âyetteki مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ifadesi, 1. âyetteki mecrûr الله lafzının sıfatı olarak mütevatir kıraatlerde ittifakla mecrûr olarak okunmaktadır. Fakat bu ifadenin marife olan الله lafzına sıfat olabilmesi için kendisinin de marife olması gerekmektedir. Ancak buradaki ism-i fâilin zarfa izafeti hakiki izafet olmadığı için ilk etapta marifelik söz konusu değildir. Bu noktada nasıl olup da bu izafetin marifelik kazanarak الله lafzına sıfat olduğu hususunda sentaktik bir mesele gündeme gelmektedir. Vâhidî, ilk beş asır müfessirlerinin tamamı gibi bu meseleye değinmemiştir. Bunu araştırma konusu edinen ilk isim yine Zemahşerî’dir. Zemahşerî problemi ortaya koyduktan sonra, ism-i fâilin halihazır ve gelecek anlamında kullanıldığında hakiki bir izafet olmadığını ve cümleye marifelik katmadığını, fakat burada olduğu gibi geçmiş ve süreklilik anlamında kullanıldığında hakiki bir izafet olduğunu ve cümleye marifelik kattığını, dolayısıyla bu bağlamda marife olan الله lafzına sıfat olabileceğini belirtmiştir.¹¹⁰² İlk beş asır müfessirlerinin aşağıda geleceği üzere غير lafzının izafetindeki benzer bir meseleye değinirken buradakine değinmemesi dikkat çekicidir.

3. Fâtiha Sûresi 7. âyetteki¹¹⁰³ غير lafzı İbn Kesîr dışındaki altı kari tarafından mecrûr olarak okunurken, İbn Kesîr’den mansûb kıraati, Hz. Ömer’den de

¹¹⁰⁰ Ebû Ca’fer en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-ma’rife, 1429), 11.

¹¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/100-102.

¹¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/116.

¹¹⁰³ ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

merfû kıraati rivayet edilmiştir.¹¹⁰⁴ غير'in her üç kıraatinde sentaktik dizimin nasıl yorumlanacağı hususu açıklamaya muhtaçtır. غير lafzı mecrûr okunduğunda; (a) الذين'nin sıfatı ya da (b) الذين veya عليهم'deki هم zamirinden bedel olması mümkündür. غير lafzı mansûb okunduğunda; (c) الذين'nin veya عليهم'deki هم zamirinin hâli, (d) الذين'den istisnâ ya da (e) mukadder bir أعني fiilinin mefûlü olması mümkündür. غير lafzı merfû okunduğundaysa (f) هم ya da أولئك gibi mukadder bir mübtedânın haberi konumundadır.

Vâhidî *el-Basîf*'te büyük oranda Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Hücce*'sinden istifadeyle غير lafzının bu âyetteki sentaktik yorumlarına dair yukarıdaki vecihlerden beşine ayrıntılı şekilde değinmektedir.¹¹⁰⁵ Vâhidî'ye göre غير lafzı mecrûr okunduğunda ya الذين'den bedeldir ya da الذين'nin sıfatıdır. İlk durumda herhangi bir sorun gözükmemektedir. Zira غير ister marife ister nekre olarak alınsın her iki durumda da الذين'den bedel olmasının önünde gramatik bir engel söz konusu değildir.¹¹⁰⁶ Fakat غير sıfat olarak alındığında nekre olmasına rağmen nasıl olup da marife olan الذين'ye sıfat olacağı konusunda önemli bir problem açığa çıkmaktadır. Vâhidî bu soruna iki cihetten çözüm getirir. Onun dilci Ebû Ali el-Fârisî'den aktardığına göre, الذين ile muayyen bir şahıs ya da topluluk kastedilmediği için bu lafızda bir çeşit nekrelik söz konusudur ve bu durumda nekre olan غير ile nitelenmesi mümkün hale gelmiştir. Benzer bir durum kelimelere marifelik katan lâm-ı ta'rîflerin cins anlamında kullanılıp belirli bir gönderime sahip olmadığı bağlamlarda da söz konusudur. Vâhidî'nin yine Ebû Ali'nin *el-Hücce*'si üzerinden dilci Ebû Bekr İbnü's-Serrâc'dan (ö. 316/929) naklettiği ikinci çözüme göreyse, marife olan bir lafza muzaf olan lafız da marifelik kazanmaktadır. Bu bağlamda da غير lafzı marife olan المغضوب lafzına muzaf olduğu için marifelik kazanmış ve marife olan الذين'ye sıfat olması mümkün hale gelmiştir. Ne var ki رأيت غيرك lafzında anlam itibarıyla bir nekrelik de söz konusudur. Sözgelimi رأيت غيرك dendiğinde muhatap dışında kalan belirsiz bir kümeye gönderimde bulunulması itibarıyla anlamca bir nekrelik bulunmaktadır. Fakat bu nekrelik, marife olan bir şeyin

¹¹⁰⁴ Ahmed b. Mûsâ Ebû Bekir İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-ma'ârif, 1400), 111-112; Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâât* l-'aşr, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.), 1/47, 49.

¹¹⁰⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/544-553; krş. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedreddin Kahveci, Beşir Cüveycâtî (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-me'mûn li't-türâs, 1413/1993), 1/142-166.

¹¹⁰⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/544, 549.

ispatı ve bilinen bir zıddının nefyi amaçlandığında ortadan kalkmaktadır. Sözelimi عليك dendiğinde hareketin zıddı olması itibarıyla marifelik kazanmakta ve hareket غير السكون şeklinde cümlede ikinci defa tekit edilmiş olmaktadır. Bu âyet özelinde, kendilerine gazab edilenler kendilerine nimet verilenlerin zıddıdır ve başına غير المغضوب عليهم getirilerek kendilerine nimet verilenlerle eşitlenmiş ve kazandığı bu marifelikle الذين أنعمت عليهم'e sıfat olmuştur.¹¹⁰⁷

Nasb kıraati söz konusu olduğundaysa Vâhidî غير'in ya صراط الذين أنعمت عليهم لا anlamında istisnâ olduğunu belirtir. Vâhidî ayrıca İbnü's-Serrâc'dan غير'in mukadder bir أعني fiilinin mefûlû olarak nasbolduğu görüşünü aktararak bu kıraat için üçüncü bir vecih daha ekler.¹¹⁰⁸ Vâhidî devamında غير'in istisnâ olarak yorumlanması durumunda kendisinden önceki literatürde gündeme gelen bir tartışmaya değinir. Ferrâ, غير'in istisnâ olarak alınması durumunda سوى anlamı kazanacağı ve sonrasındaki الضالين'deki caḥd ve nefiy edatı lâ ile istisnâ anlamındaki سوى edatına atıf yapılamayacağı gerekçesiyle bu yorumu reddeder. Nitekim رأيتُ القومَ إلّا زيدًا ولا عمرًا denemezken, ما قام أبوك ولا أخوك, جاءني القومُ لا زيدًا ifadeleri aynı zamanda جاءني القومُ لا زيدًا anlamındadır. Vâhidî bu yorumu dillendirenlerin gerekçesine de yer verir. Onlara göre istisnâ anlamca nefye benzediği için nefiy edatı olan lâ ile kendisine atıfta bulunulması mümkündür. Nitekim جاءني القومُ لا زيدًا ifadesi aynı zamanda جاءني القومُ لا زيدًا anlamındadır. Vâhidî bu yorumu dillendirenler lehine bir delile daha işaret eder. Ona göre bu yorum altında الضالين'deki lâ edatının başka âyetlerde olduğu gibi zâid olarak alınması da mümkündür.¹¹¹⁰ Bu durumda Ferrâ'nın itirazı geçersiz olacaktır. Fakat Ferrâ lâ'nın ancak kendisinden önce bir caḥd anlamı söz konusu olduğunda zâid olabileceğini öne sürerek bu çözüme de itiraz etmektedir. Vâhidî ise isim vermeden bu itirazı lâ'nın kendisinden önce olumlu bir anlam söz konusu olduğunda da zâid olarak geldiğini göstererek reddetmektedir.¹¹¹¹

¹¹⁰⁷ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/546-550.

¹¹⁰⁸ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/545.

¹¹⁰⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/550-551; krş. Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/8.

¹¹¹⁰ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/551-552.

¹¹¹¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/8; krş. Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/551-553.

Yukarıdaki açıklamalarıyla Vâhidî ilk beş asır müfessirleri arasında bu bağlamda en detaylı açıklamaları yapan isim olmuştur. Onun غير'ın mukadder bir أعني fiilinin mefûlû olarak nasbolduğuna dair İbnü's-Serrâc'dan naklen dillendirdiği e maddesindeki vecih ilk beş asır tefsir literatürü için özgündür. Bunun dışında Vâhidî'nin zikrettiği ilk dört vecih selefi ve çağdaşı müfessirlerce dillendirilmektedir. Ferrâ, Ahfeş, Taberî, Zeccâc, Nehhâs, Mekî b. Ebî Talib ve Cüşemî a, b, c ve d vecihlerine,¹¹¹² Sa'lebî sadece a veçhine,¹¹¹³ Zemahşerî a, b ve c vecihlerine yer vermiştir.¹¹¹⁴ Şâz olan ref' kıraati altındaki f veçhineyse ilk beş asır müfessirleri değinmemişlerdir.

İlk beş asır tefsir literatüründe bazı isimler bu mesele özelinde görüş beyanında bulunmuşlardır. Ferrâ nasb kıraatinde istisnâ yorumunu tenkit etmiş, Nehhâs ise onun bu tenkidine itiraz etmiştir.¹¹¹⁵ Ahfeş b veçhini a veçhinden daha isabetli bulmuş,¹¹¹⁶ Taberî ise a ya da b vecihlerinin ikisinin de geçerli olacağını söylediği cer kıraatini tercih etmiştir.¹¹¹⁷ Vâhidî'nin ise yer verdiği vecihler arasında açıkça bir görüş belirtmese de غير'ın mütevâtir olan mecrûr kıraatini benimsediği söylenebilir. Nitekim o, *el-Basî*'te bu kıraatin tercihe şayan olduğuna dair İbnü's-Serrâc'ın görüşünü nakletmiş ve bunu temellendirmek için özel bir çaba harcamış, *el-Vasî*'te ise sadece bu kıraati dikkate almıştır.¹¹¹⁸ Vâhidî ayrıca yukarıda belirtildiği gibi Ferrâ'nın istisnâ yorumuna yönelik tenkidine de itirazda bulunmuştur.

Örneklem 4: Kadr Sûresi

Kadr Sûresi 4. âyette¹¹¹⁹ anlamın nerede tamamlandığı hususunda bir belirsizlik bulunmaktadır. Gramatik dizim dört farklı okumaya izin vermektedir:

I. تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ / هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ

¹¹¹² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/7-8; Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/16-18; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/180-185; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/53; Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 15; Mekî b. Ebî Talib, *el-Hidâye*, 1/114; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/216-217.

¹¹¹³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/462.

¹¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/122-123.

¹¹¹⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/8; Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 15.

¹¹¹⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/17.

¹¹¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/185.

¹¹¹⁸ *el-Basî*, 1/546-550; *el-Vasî*, 1/70.

¹¹¹⁹ ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ۖ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾

.II تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ / سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ

.III تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ / مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ

.IV تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ / مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ / هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ

Vâhidî *el-Basîf*'te, bazılarının âyeti Kadir gecesinde meleklerin rahmet ve bereketle inerek müminlere selam vermesi, bazısının ise bu gecede meleklerin Allah'ın bir sonraki sene için takdir ettikleriyle dünya semasına inmesi olarak yorumladığını farklı alıntılarla aktarır. Ardından o, âyetteki *min külli emr* ifadesinin ikinci yorumu desteklediğini ve Zeccâc'ın da bu görüşü benimsediğini ifade eder.¹¹²⁰ Bu iki yorumdan ilki, meleklerin karşılaştıkları her mümine selam vermelerini ifade edecek şekilde anlamın *selâm* lafzında tamamlandığı I. maddedeki dizime, ikincisi ise meleklerin Kadir gecesinde bir sonraki seneye kadar olacaklar için inmekte olduğunu ifade edecek şekilde anlamın *min külli emr*de tamamlandığı II. maddedeki dizime göredir. Fakat Vâhidî bu ilişkiyi açığa çıkaracak herhangi bir gramatik tahlilde bulunmamıştır. Vâhidî'nin *el-Vasîf*'teki daha öz açıklamaları da *el-Basîf*'tekilerle paralelken,¹¹²¹ o, *el-Vecîz*'de anlamın *min külli emr*de tamamlandığını açıkça belirtmiş, ayrıca *el-Basîf*'teki ilk yorumu herhangi gramatik bir tahlil olmaksızın temriz sigasıyla eklemiştir.¹¹²² Şu durumda Vâhidî'nin II. maddedeki gramatik dizime meylettiği söylenebilir.

İlk beş asır tefsir literatüründe bazı müfessirler Vâhidî'nin verdiği iki yorumdan sadece ilkinin,¹¹²³ çoğunluk her ikisini de zikretmiştir.¹¹²⁴ Bunlar arasından doğru olanın ikinci vecih olduğunu belirterek doğrudan tercihte bulunan tek isim Taberî'dir.¹¹²⁵ Ayrıca Ferrâ, Zeccâc, Taberî, Nehhâs ve Sa'lebî birinci yoruma dayanak teşkil eden İbn Abbâs'ın *min külli imri'in* kıraatini tenkit etmişlerdir.¹¹²⁶ Vâhidî gibi ilk beş asır

¹¹²⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/195-197.

¹¹²¹ Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/537.

¹¹²² Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1219-1220.

¹¹²³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/771; Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/581.

¹¹²⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 2/305; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/280-281; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, 3/497; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/314; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7491-7492; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/410.

¹¹²⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/547-548.

¹¹²⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/280; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 5/347; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/548; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1347-1348; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/114-116.

müfessirleri de anlamın nerede tamamlandığı vurgusuyla yetinerek verdikleri yorumların hangi gramatik dizimlere binaen olduğunu açık seçik bir şekilde ortaya koymamışlardır. Bu noktada bir istisna olarak Mekkî b. Ebî Tâlib, İbn Abbâs'ın kıraati alındığı takdirde *selâm* lafzının muahhar mübtedâ, *min külli imri'in* ifadesinin ise mukaddem haber olduğunu belirterek IV. maddedeki dizime işaret eden tek isim olmuştur.¹¹²⁷

Sonuç olarak, âyetin tefsiriyle ilgili literatürde sıkça zikredilen iki yorumu aktaran Vâhidî, bunların hangi gramatik işlevlere binaen gerçekleştirdiğini açıklığa kavuşturmamıştır. İlk beş asır müfessirlerinin çoğunluğu da yer verdikleri yorumların hangi gramatik dizimde gündeme geldiğine çoğu zaman doğrudan değinmemektedir. Sözelimi bazı müfessirlerin zikrettikleri “Kadir gecesini her türlü afetten selamettir” anlamı II, III ve IV. maddelerdeki dizimlerin her birinde açığa çıkabilmekteyken müfessirler buna dair bir analizde bulunmamışlardır. Benzer şekilde Kadir gecesinde meleklerin müminlere selam vermesine dair anlam I, II ve IV. maddelerindeki dizimlerde açığa çıkabilmektedir. Fakat Mekkî'nin kısa değinisi dışında hiçbir müfessir bu yönde bir tahlilde bulunmamıştır. Vâhidî yine müfessirlerin çoğunluğu gibi doğrudan bir tercihte bulunmazken, anlamın *min külli emr*de tamamlandığına dair II. veçhe meyleder gibidir. Bu açıdan o, literatürdeki hâkim yorumun bir sürdürücüsüdür.

Örneklem 5-9: Âdiyât Sûresi

Âdiyât Sûresi'nde sentaktik dizim açısından bazı belirsizlikler söz konusudur. Bunlardan ilki 1. âyetteki¹¹²⁸ *dabhan* lafzının gramatik konumu ve buna bağlı olarak nasb olmasının gerekçesidir. Bu bağlamda *dabhan* lafzı gramatik olarak üç şekilde yorumlanmaya müsaittir:

1. Hâl konumundaki mukadder *teḏbuḥu* fiilinden mefûl-ü mutlak (والعاديات) (تَضْبِحُ ضَبْصًا).

¹¹²⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8375.

¹¹²⁸ ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾

2. *Ḍâbiḥât* anlamındaki ‘*âdiyât*tan masdar olarak mefûl-ü mutlak (*والضابحات*) (*ضَبْحًا*).

3. İsm-i fâil anlamında masdar olarak hâl konumundadır (*والعاديات ضابحات*).

Vâhidî üç tefsirinde de âyetin anlamını yukarıdaki ihtimallerden birincisine göre vermektedir.¹¹²⁹ Bu yorum Vâhidî’den önceki dönemde Zeccâc ve Sa‘lebî tarafından benimsenmiştir.¹¹³⁰ İlk defa Nehhâs ve ardından Mekkî b. Ebî Tâlib *ḍabḥan*ın hâl konumunda olan ve ism-i fâil anlamı taşıyan bir masdar olduğunu belirterek üçüncü ihtimali gündeme getirmişlerdir.¹¹³¹ *Ḍabḥan*ın gramatik konumuna dair tek vecih dillendiren bu isimlerin ardından ilk defa Cüşemî iki, Zemahşerî ise üç vecih gündeme getirerek literatürde öne çıkarlar. Cüşemî birinci ihtimale ilaveten ilk defa *ḍabḥan*ın *kaṭ* üzere nasb olabileceği yorumunu dillendirmiştir.¹¹³² Bu âyet özelinde sıfatın (*ḍabḥan*) mevsûfa (‘*âdiyât*) marifelik açısından uymadığı için nasb olması durumunu ifade eden ve hâlin bir türü olarak değerlendirilen *kaṭ* yorumu üçüncü ihtimalle paraleldir. Zemahşerî’ye gelindiğinde o, birinci ve üçüncü ihtimalin yanında literatürde ilk defa *ḍabḥan*ın *ḍâbiḥât* anlamındaki ‘*âdiyât*ın mefûl-ü mutlakı olabileceğini gündeme getirmiştir (2. ihtimal). Zemahşerî nefes nefese kalmanın (*ḍabḥ*) koşmayla (*adv*) meydana gelmesinden hareketle ‘*âdiyâtâ ḍâbiḥât* anlamı verilmesinin mümkün hale geldiğini belirtir.¹¹³³ Müfessirler muhtemelen güçlü karineler bulunmamasından ötürü bu meselede doğrudan bir tercihte bulunmamışlardır.

Âdiyât Sûresi’ndeki sentaktik belirsizliklerden ikincisi *ḍabḥan*ınkiyle benzer bir belirsizliğin gündeme geldiği 2. âyetteki *kaḍḥan* lafzında söz konusudur. Bu bağlamda *kaḍḥan* lafzı gramatik olarak üç şekilde yorumlanmaya müsaittir:

1. Hâl konumundaki mukadder *taḳḍuḥu* fiilinden mefûl-ü mutlak (*فالموريات تقدح*) (*قَدْحًا*).

2. *Ḳâdiḥât* anlamındaki *mûriyât*tan masdardır (*فالقادحات قدحًا*).

¹¹²⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/237; Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 4/544; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1225.

¹¹³⁰ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve i‘râbuhû*, 5/353; Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 30/170.

¹¹³¹ Nehhâs, *I‘râbü’l-Kur‘ân*, 1355; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8405.

¹¹³² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7513.

¹¹³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/417.

3. İsm-i fâil anlamında masdar olarak hâl konumundadır (فَالْمُورِيَاتِ قَادِحَاتٍ).

Vâhidî *el-Basî't*'te *ḍabḥân* için verdiği yorumun *ḳadḥan* için de geçerli olduğunu belirtip açılımını vererek yine tek vecih zikreder.¹¹³⁴ *Ḍabḥân* örneğinde buna paralel vecih Vâhidî'den önce dillendirilmişken, *ḳadḥan* örneğinde bu veçhe ilk beş asır tefsir literatüründe sadece Vâhidî yer vermektedir. Nitekim literatürde *ḳadḥan*'ın gramatik konumuna değinen üç isim Nehhâs, Sa'lebî ve Mekkî b. Ebî Tâlib *ḳadḥan*ı *ḳâdihât* anlamındaki '*âdiyât* ism-i fâilinden bir masdar olarak alırken (2. ihtimal),¹¹³⁵ Vâhidî *ḳadḥan*ı *ḍabḥana* benzer şekilde mukadder bir fiilden mefûl-ü mutlak olarak tefsir etmiştir (1. ihtimal). Daha önce *ḍabḥan*la ilgili zengin bir vecih yelpazesi sunan Cüşemî ve Zemahşerî muhtemelen aynı vecihlerin burada da geçerli olduğunu düşünerek ayrıca zikretme ihtiyacı duymamışlardır.

Âdiyât Sûresi'ndeki sentaktik belirsizliklerden üçüncüsü 4. âyetteki¹¹³⁶ *bâ* harf-i cerine bitişik zamirin neye râci olduğu meselesidir. Bu bağlamda 3 vecih söz konusudur:

1. Koşulan vadi ya da mekân
2. Koşu eylemi
3. Koşulan zaman

Vâhidî *el-Basî't*'te 4. âyetteki zamirin “vadi”ye gönderimde bulunduğunu ve bir şeye bağlamsal olarak bilindiğinde daha önce zikri geçmese de zamirle işaret edilebileceğini, benzer bir kullanımın Kadr Sûresi'nde yer aldığını¹¹³⁷ Ferrâ'ya referansla aktarır. Vâhidî'ye göre bu yorum, önceki âyetlerin hacıların develeri hakkında olduğu görüşüne binaen geçerlidir. Çünkü develerin koşuşturduğu bu mekân bilinmektedir. Vâhidî ikinci olarak Zeccâc'a atıfla zamirin daha önce zikri geçmese de bağlamsal olarak bir karine bulunmasından ötürü “atların koşma *mekânı*”na raci

¹¹³⁴ Vâhidî, *el-Basî't*, 24/241.

¹¹³⁵ Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1355; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/177-178; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8405.

¹¹³⁶ ﴿فَأْتَرْنَ بِهِ نَقْعًا﴾

¹¹³⁷ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾

olduğuna dair benzer bir yorumu da aktarır.¹¹³⁸ Vâhidî'nin zamirin “vadi”ye ya da “mekân”a raci olması arasında bir fark gözetip gözetmediği açık değilse de onun için böyle bir kullanımda önemli olan gönderimde bulunulan şeyin bağlamsal bir karineyle muhatabın zihninde hazır olmasıdır. Vâhidî *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*'de de zamiri “mekân”a irca ederek anlam vermiştir.¹¹³⁹

Vâhidî'nin 1. veçhe göre yer verdiği bu vecih ilk beş asır tefsir literatüründe Ferrâ, Taberî,¹¹⁴⁰ Zeccâc, Nehhâs, Sa'lebî ve Mekkî b. Ebi Tâlib tarafından benimsenen hâkim kanaatle mutabıktır.¹¹⁴¹ Bununla birlikte Mukâtil âyete “koşullarıyla, yani toynaklarıyla topraktan toz kaldıranlara” şeklinde 2. veçhe göre anlam vermiştir.¹¹⁴² Beşinci asrın ikinci yarısında Cüşemî'yle birlikte bir kırılma yaşanır. Cüşemî 1. veçhe yer verdikten sonra Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) referansla her iki âyetteki zamirin 3. âyetteki *şubhanın* delâlet ettiği “zaman”a raci olabileceğini gündeme getirerek literatüre yeni bir yorum kazandırır.¹¹⁴³ Ardından Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân da bu yoruma yer verirler.¹¹⁴⁴ Bu durum ilk asırlarda revaç bulmamış bir yorumun sonraki dönemde yaygınlaşmasına güzel bir örneklik teşkil etmektedir.

Âdiyât Sûresi'ndeki sentaktik belirsizliklerden dördüncüsü 5. âyetteki¹¹⁴⁵ *bâ* harf-i cerine bitişik zamirin neye râci olduğu meselesidir. Bu bağlamda 4 vecih söz konusudur:

1. Koşulan vadi ya da mekân

2. Koşu eylemi

3. Koşulan zaman

¹¹³⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/247.

¹¹³⁹ Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/544; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1225.

¹¹⁴⁰ Taberî'nin yer verdiği dokuz rivayetten ikisi 3. vecihteki anlamla paralel olmakla birlikte Taberî buna işaret ederek bir farkındalık sergilememiştir.

¹¹⁴¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Şur'ân*, 3/285; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/580-582; Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân ve i'râbuhû*, 5/353; Nehhâs, *İ'râbü'l-Şur'ân*, 1355; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/180; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8403-8404.

¹¹⁴² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/802.

¹¹⁴³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7515.

¹¹⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/418; Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 32/261; Ebû Hayyân, *el-Bağrû'l-muğîf*, 10/529.

¹¹⁴⁵ ﴿فَوَسَّطْنَاهُ﴾

4. Toz

Vâhidî *el-Basîf*'te Mukâtil'e atıfla buradaki zamirin “atların koşusu”na raci olduğunu belirtir. “Koşu” (‘*adv*’) lafzı önceki âyetlerde zikredilmemiş olsa da 1. âyetteki ‘*âdiyâtın* mukadder bir “koşu” masdarına delâlet etmesinden ötürü bu lafza sanki daha önce zikredilmiş gibi zamirle atıfta bulunmak mümkün hale gelmiştir.¹¹⁴⁶ *el-Vecîz*'e gelindiğinde Vâhidî zamiri “atların bulunduğu mekân”a gönderimde bulunacak şekilde açıklayarak *el-Basîf*'teki yorumdan ayrılmıştır.¹¹⁴⁷

Müfessirlerin çoğunluğu muhtemelen bir önceki âyettekiyle aynı olduğunu düşünerek bu âyetteki zamirin merciini araştırma konusu etmemiştir. Bununla birlikte âyetteki zamire 2. veçhe göre anlam veren Mukâtil birkaç satır sonra aynı zamiri önceki âyetteki “toz”a (bi *zâlike 'l-gubâr*) gönderimde bulunacak şekilde tefsir etmiştir.¹¹⁴⁸ Mukâtil'in bu yorumları gramatik bir farkındalıkla yapıp yapmadığı açık değildir. Bu açıklık Vâhidî'nin ardından Cüşemî ve Zemahşerî'de izlenmektedir. Cüşemî zamirin 1. ve 3. vecihlerdeki yorumuna yer verirken,¹¹⁴⁹ Zemahşerî dört veçhin tamamını zikrederek oldukça zengin bir yorum yelpazesi sunmuştur.¹¹⁵⁰

Âdiyât Sûresi'ndeki sentaktik belirsizliklerden beşincisi 7. âyetteki¹¹⁵¹ *inne* edatına bitişik zamirin Allah Teâlâ'ya mı yoksa bir önceki âyetteki *insan* lafzına mı raci olduğu konusundadır.

Vâhidî üç tefsirinde de zamirin Allah Teâlâ'ya raci olduğu şeklindeki veçhe yer vermektedir.¹¹⁵² Bu vecih aynı zamanda ilk beş asır tefsir literatüründeki hâkim yorumdur.¹¹⁵³ Bu yorumu benimseyenlerden Taberî diğerlerine göre daha detaylı bir açıklama yapar. Ona göre normal dizimde sırasıyla 6, 8 ve 7. âyetler gelecekken 7. âyet

¹¹⁴⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/249.

¹¹⁴⁷ Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1225.

¹¹⁴⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/802.

¹¹⁴⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7515.

¹¹⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/418.

¹¹⁵¹ ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ ۝ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ۝ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ۝﴾

¹¹⁵² *el-Basîf*, 24/253; *el-Vasîf*, 4/545; *el-Vecîz*, 2/1225.

¹¹⁵³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/803; Ferrâ, *Me'âni 'l-Kur'ân*, 3/285; Nehhâs, *Î'râbü 'l-Kur'ân*, 1355; Semerkandî, *Tefsîrû 's-Semerqandî*, 3/503; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8406-8407.

ara cümle olarak öne alınmıştır. Taberî ayrıca bazı kıraatlerde âyetin lafzatullah açık edilecek şekilde (*inne'llâhe 'alâ zâlike le şehîd*) okunduğuna dair bir rivayetle bu yorumu destekler.¹¹⁵⁴ Zamirin önceki âyetteki *insan* lafzına raci olduğuna dair vecih ise ilk defa Mâtürîdî tarafından dillendirilmiş, ardından Sa'lebî, Mâverdî, Cüşemî ve Zemahşerî de buna yer vermişlerdir. Bu isimler aynı zamanda ilk veçhi de zikretmişlerdir.¹¹⁵⁵ Bu mesele, erken dönemde gündeme gelmeyen bir yorumun daha sonra yaygınlaşmasına güzel bir örneklik teşkil etmektedir.

Sonuç olarak, Vâhidî Âdiyât Sûresi'nin diziminde gündeme gelen 5 sentaktik belirsizliğin tamamına değinerek güçlü bir farkındalık sergilemiştir. Ancak o, bunlardan her birinde birer vecih zikretmekle yetinmiştir. Bu vecihler büyük oranda kendisinden önceki literatürdeki hâkim yorumlarla paraleldir. Öte yandan Vâhidî'nin yaşadığı 5. (11.) asır itibarıyla bazı kırılmalar söz konusu olmuş, ilk asırlarda revaç bulmamış yorumlar yaygınlaşmaya başlamıştır (ikinci ve beşinci meseleler).

Örneklem 10: Tekâsür Sûresi

Tekâsür Sûresi'nin 5. âyetindeki¹¹⁵⁶ şart cümlesinin cevabının ne olduğu hususunda açığa çıkan belirsizlikle ilgili 3 vecih söz konusudur:

1. Şartın cevabı mahzûf olup müstakil bir ifade olan 6. âyetin hemen öncesinde takdir edilmektedir.
2. Şartın cevabı mahzûf olup 6. âyetin hemen sonrasında takdir edilmektedir.
3. Şartın cevabı 6. âyettir.

Vâhidî üç tefsirinde de 5. âyeti birinci veçhe göre tefsir etmektedir. Ona göre *lev* edatının cevabı mahzûf olup âyetin açılımı şu şekildedir: “Eğer yakînî olarak bilseydiniz, bu bilginiz sizi çoklukla övünme ve kibir yarışından alıkoyardı.” Vâhidî'ye göre 6. âyet ise mahzûf bir kasemin cevabı olarak kâfirler için 5. âyetin yanında ikinci

¹¹⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/587-589.

¹¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/304; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/186-187; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/326; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7515; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/420.

¹¹⁵⁶ ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۖ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾

bir tehdit ve uyarıdır.¹¹⁵⁷ Vâhidî'nin yer verdiği bu vecih ilk beş asır tefsir literatüründe Taberî, Zeccâc, Semerkandî, Mekki b. Ebî Tâlib ve Zemahşerî tarafından benimsenen hâkim yorumdur.¹¹⁵⁸

İlk beş asır tefsir literatüründe ikinci veçhe göre anlam veren ilk isim ise Nehhâs'tır. Vâhidî gibi 5. âyetteki *lev* edatının cevabının mahzûf olduğunu belirten Nehhâs, ondan farklı olarak 6. âyeti 5. âyetteki fiilin mefûlû olarak okumuş ve şartın cevabını 6. âyetin sonunda takdir etmiştir: “Cehennem’i *şüphesiz göreceğinizi* bilseydiniz, mal vesair ile dünyada çoklukla övünmezsiniz.”¹¹⁵⁹ Bu yorum literatürde Sa‘lebî ve Cüşemî tarafından da dillendirilmiştir.¹¹⁶⁰ Nehhâs ikinci olarak, Kisâî’den *lev* edatının cevabının sûrenin başında olduğuna dair bir görüş aktarmışsa da bunu birinci veçhin altında değerlendirmek mümkündür.¹¹⁶¹

Literatürde üçüncü veçhe doğrudan yer veren ilk isim ise Sa‘lebî’dir. İlk iki veçhi de zikreden Sa‘lebî’ye göre, üçüncü olarak 6. âyet 5. âyetteki *lev* edatının anlamca mazi sigasındaki cevabı olmaya da müsaittir. Bu durumda takdir şu şekildedir: “Eğer yakînî bir bilgi ile bilseydiniz, Cehennem’i önce kalplerinizle, ardından gözlerinizle görmüştünüz.”¹¹⁶² Bu yorum Cüşemî¹¹⁶³ ve muhtemelen Mukâtil¹¹⁶⁴ tarafından da dillendirilmiştir. Fakat bu yorum altında, bağlamın korkutma ve tehdit olduğu yerde Cehennem’in görülmesinin yakînî bilgiye bağlanması ve böyle bir bilginin en azından müminler için Cehennem’e girmenin gerekçesi olamayacağı problemi açığa çıkmaktadır. Sa‘lebî bununla ilgili bir açıklamada bulunmasa da problem bir başka âyetle müminlerin de sırat köprüsünden geçerken Cehennem’e uğrayacaklarına dair

¹¹⁵⁷ Vâhidî, *el-Basîl*, 24/281-282. Ayrıca bk. *el-Vasîl*, 4/549; *el-Vecîz*, 2/1229.

¹¹⁵⁸ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 24/601; Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve i‘râbuhû*, 5/357; Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerkandî*, 3/506; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/425; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8418-8419.

¹¹⁵⁹ Nehhâs, *I‘râbü’l-Kur‘ân*, 1358.

¹¹⁶⁰ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 30/207; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7525.

¹¹⁶¹ Nehhâs, *I‘râbü’l-Kur‘ân*, 1358. Nehhâs bu durumda takdiri şu şekilde verir: “Eğer yakînî bir bilgi ile bilseydiniz, çoklukla övünmek sizi alıkoymazdı.” Kisâî bu açıklamasıyla, 1. âyetin doğrudan 5. âyetteki şartın cevabı olduğunu kastetmemiş olmalıdır. Zira 1. âyet gramatik olarak olumlu bir ifadeyken, Kisâî’nin açıklamasındaki şartın cevabı olumsuz bir ifadedir. Muhtemelen o, 1. âyetteki anlamın 5. âyetteki şartın mahzûf cevabına dolaylı olarak delâlet ettiğini düşünmektedir.

¹¹⁶² Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 30/206-207; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7525.

¹¹⁶³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7525.

¹¹⁶⁴ Mukâtil’in tefsirinin Bağdat tarikiindeki anlam birinci veçhe göre. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/820. Fakat Mukâtil’in tefsirinin Horasan tarikini kullandıkları anlaşılan Sa‘lebî ve Cüşemî, Mukâtil’in ikinci âyeti ilkinden bağımsız bir ifade olarak yorumladığını aktarmışlardır.

ifadeden¹¹⁶⁵ hareketle çözüme kavuşturulabilir: Cehennem kâfirler için bir yurt iken müminler için bir uğraktır.¹¹⁶⁶

Sonuç olarak, diğer vecihlere yer verme ihtiyacı hissetmeyen Vâhidî buradaki sentaktik belirsizliği literatürdeki hâkim yoruma paralel şekilde gidermiştir. Müfessirlerin tamamı gibi o da açık bir görüş beyanında bulunmamıştır.

Örneklem 11: Kureş Sûresi

Kureş Sûresi'nin başındaki¹¹⁶⁷ *lâm* harf-i cerinin nereye taalluk ettiği hususunda sentaktik bir belirsizlik bulunmaktadır. Bu meseleyle ilgili, ikisi *lâm*ın önceki sûreyle ilişkili olduğuna, üçü Kureş Sûresi dâhilinde bir yere taalluk ettiğine dair toplamda 5 vecih söz konusudur:

1. *Îlâ* anlamında öncesindeki Fil Sûresi'yle irtibatlıdır.
2. Sebebiyet anlamında öncesindeki Fil Sûresi'yle irtibatlıdır.
3. Öncesindeki mahzuf bir taaccüb fiiline taalluk etmektedir.
4. Sonrasındaki *فَلْيَعْبُدُوا* cümlesiyle sebebiyet anlamında irtibatlıdır (sebebi olarak).
5. Sonrasındaki *فَلْيَعْبُدُوا* cümlesiyle sebebiyet anlamında irtibatlıdır (sonuç olarak).

Vâhidî *el-Basîf*'te *lâm*ın yorumuyla ilgili üç görüşün gündeme getirildiğini belirtir. Bunlardan ilki ve Vâhidî'nin belirttiğine göre en meşhur ve yaygın olanı *lâm*ın, öncesindeki Fil Sûresi'yle ilişkili olduğuna dair görüştür. Bu görüş altında *lâm* edatı öncesindeki sûreyle *ilâ* ya da sebebiyet anlamında yorumlanmaya müsaittir (1. ve 2. vecihler). Vâhidî de bu ikisine delâlet eden yorumlara yer vererek iki veçhi bir çatı

¹¹⁶⁵ “Sizden ona (cehenneme) uğramayacak (sıratı geçmeyecek) hiç kimse yoktur.” (Meryem 19/71).

¹¹⁶⁶ Kurtubî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 22/456.

¹¹⁶⁷ ﴿لَا يَلْفُ قُرَيْشٌ ۖ اِلَّا لِفِهِمْ رِحْلَةُ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ۖ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۖ الَّذِي اُطْعِمُهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾

altında toplar. Onun Ferrâ'dan aktardığına göre, Allah Teâlâ önceki sûrede fil vakası vesilesiyle Mekkelilere bahşettiği nimetini hatırlattıktan sonra bu sûrede ilave olarak yaz ve kış seyahatlerini güvene kavuşturmak suretiyle onlara bahşettiği bir diğer nimetini zikretmiştir. “Nimet üzere nimet” anlamı *نعمة إلى نعمة* ile karşılanabildiği gibi *نعمة لنعمة* ifadesiyle de karşılanabilmektedir.¹¹⁶⁸ Bu yorum altında *lâm* edatı önceki sûreyle *ilâ* anlamında irtibatlıdır. Vâhidî bunun yanında *lâm*ın önceki sûreyle sebebiyet anlamında irtibatlı olduğuna dair yoruma da yer verir. Bu durumda anlam kabaca şu şekildedir: “Kureyş’in yaz ve kış seyahatleri güvene kavuşsun *diye* Rabbinin fil sahiplerine yaptığını görmedin mi?” Bu noktada Vâhidî bu yoruma karşı getirilen bir itirazı dillendirir. Buna göre, fil sahipleri Kureyş’in güvenliği için değil küfürleri sebebiyle helâk edildiği için *lâm* edatını sebebiyet anlamı vererek yorumlamak geçerli değildir. Vâhidî bu itirazı Ebû Ali el-Fârisî’den (ö. 377/987) yaptığı bir alıntıyla cevaplandırır. Ebû Ali’ye göre bu itiraz geçerli değildir çünkü fil sahipleri küfürleri sebebiyle helâk edilseler bile onların helâk edilmeleri Kureyş’in güvenliğini sağladığı için bunu “Kureyş’in güvenliği için helâk oldular.” şeklinde ifade etmek mümkündür.¹¹⁶⁹

Vâhidî’nin zikrettiği ikinci görüş, *lâm* edatının öncesindeki mahzuf bir taaccüb fiiline taalluk ettiği şeklinde olup (3. vecih) takdir şöyledir: “Şaşır ey Muhammed! Allah Teâlâ’nın yaz ve kış seyahatlerini güvene kavuşturarak Kureyş’e bahşettiği nimete.”¹¹⁷⁰ Yukarıdaki görüşte *lâm* edatı doğrudan öncesindeki Fil Sûresi’ne bağlanırken, burada yine öncesine fakat aynı sûredeki mahzuf bir taaccüb fiiline taalluk etmiştir.

Vâhidî’nin Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh’e nispetle yer verdiği üçüncü ve son görüş ise *lâm*ın sebebiyet anlamı ifade edecek şekilde bu sefer sonrasındaki *فَلْيَعْبُدُوا* ifadesiyle ilişkilendirildiği yorumdur (4. vecih). Takdir şu şekildedir: “Öyleyse onlar kış ve yaz seyahatlerindeki güvenliklerinden *ötürü* Kâbe’nin Rabbi’ne ibadet etsinler.”¹¹⁷¹

¹¹⁶⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/337; krş. Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 3/293.

¹¹⁶⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/337-338; krş. Fârisî, *el-Hücce*, 6/448.

¹¹⁷⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/338-339.

¹¹⁷¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/339.

Vâhidî'nin zikrettiği 4 veçhin tamamı ondan önceki dönemde farklı müfessirlerce gündeme getirilmiştir. Bunlardan birincisini ve üçüncüsünü Ferrâ,¹¹⁷² ikincisini Ahfeş ve Ebû Ubeyde,¹¹⁷³ dördüncüsünü Zeccâc ve Nehhâs¹¹⁷⁴ literatürde ilk defa dillendiren isimlerdir. Vâhidî'nin yer vermediği son veçhi ise ilk beş asır tefsir literatüründe sadece Mâtürîdî gündeme getirmiştir. *Lâm* edatının sonrasındaki فَلْيَعْبُدُوا cümlesiyle ilişkili olarak sebebiyet ifade ettiği bu vecihte, insanların Kâbe'nin Rabbi'ne ibadet etmeleri Kureyş'in güvenlik ve ülfet kazanması için bir sebep kılınmıştır. Mekke ve civarında yaşam için uygun şartlar bulunmamasına rağmen Allah Teâlâ kendisine ibadet için insanları buradaki Kâbe'ye yönlendirerek Kureyş'in güvenlik ve ülfet kazanmasını sağlamıştır.¹¹⁷⁵ Bu yorumun dördüncü vecihtekinden farkı, orada Kureyş'in ülfeti Kâbe'nin Rabbi'ne ibadet için sebep olarak düşünülürken, burada Kâbe'nin Rabbi'ne ibadet Kureyş'in ülfeti için sebep kılınmasında açığa çıkmaktadır.

Sonuç olarak Vâhidî buradaki meselede kendisinden önceki dönemde zikredilen 4 veçhe yer vermiş ve açık bir beyanda bulunmasa da *lâm*ın önceki sûreyle irtibatlı olarak yorumlandığı görüşe meyletmiştir. Nitekim o, bunun en meşhur ve en bilinen görüş olduğunu belirtmiş,¹¹⁷⁶ *el-Vasîf*'te sadece bu veçhi zikretmiş,¹¹⁷⁷ ayrıca tüm bu sunumların ardından İbn Kuteybe ve Ebû Ali el-Cürcânî'nin bu veçhi destekleyici açıklamalarını aktarmıştır.¹¹⁷⁸ Bununla birlikte Vâhidî, *lâm*ın *ilâ* anlamında mı yoksa sebebiyet anlamında mı öncesine taalluk ettiği noktasında bir tercihte bulunmamıştır. Muhtemelen o, *lâm*ın iki yorumu altında da Fil sahiplerinin helak edilmesinin Kureyş'in güvenliğinin sağlanmasını doğurduğunu düşünerek bu ikisi arasında bir ayırım gözetme ihtiyacı duymamış ve bunları tek vecih altında toplamıştır. Öte yandan, Vâhidî her ne kadar bunun en yaygın ve meşhur olan görüş olduğunu belirtse de bu kısmen doğrudur. Zira bu görüş literatürde Ferrâ, Ahfeş, Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe gibi isimler

¹¹⁷² Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 3/293.

¹¹⁷³ Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Ḳur'ân*, 2/312; Ahfeş, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 2/585.

¹¹⁷⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhû*, 5/365-366; Nehhâs, *Î'râbü'l-Ḳur'ân*, 1366.

¹¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*, 17/333-334.

¹¹⁷⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/337.

¹¹⁷⁷ Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/555.

¹¹⁷⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/339-340; krş. Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Ḳur'ân* (b.y.: el-Mektebetü'l-ilmîyye, t.y.), 413-414.

onun sıfatı, فِي حَيْدِهَا'nın ise onun haberi olarak alınması da mümkündür.¹¹⁸³ Vâhidî açılımını vermese de bu durumda anlam şu şekildedir: “Ve onun odun hamalı karısının boynunda bükülmüş hurma lifleri vardır.”

حَمَّالَةُ الْحَطَبِ'in mansûb kıraatine gelince Vâhidî; Ferra, Zeccâc ve Ebû Ali gibi isimlere referansla bunun mukadder bir اَعْنِي fiilinin mefûlû olarak zem üzere mansûb olduğu şeklinde tek veçhe yer verir. Vâhidî devamında Ebû Ali'den alıntıyla buradaki kınamanın keyfiyetini açıklığa kavuşturur. Buna göre Ebû Leheb'in karısının “odun hamallığı” sıfatıyla nitelenmesi onu bu sıfatla başkalarından temyiz etmek için değil odun hamallığıyla şöhret bulmuş kişi seviyesine indirgeyerek kınamak içindir.¹¹⁸⁴ Vâhidî *el-Vasîf*'te حَمَّالَةُ الْحَطَبِ'in zem üzere mansûb okunduğunu belirterek bu yorumu sürdürmüş, *el-Vecîz*'de buradaki sentaktik belirsizliğe dair bir açıklamada bulunmamıştır.¹¹⁸⁵

Böylece Vâhidî حَمَّالَةُ الْحَطَبِ'in ref' kıraatiyle ilgili iki, nasb kıraatiyle ilgiliyse bir, toplamda üç vecih zikretmiştir. Bu vecihlerin tamamı kendisinden önceki literatürde dillendirilmiştir.¹¹⁸⁶ Bunlar dışında literatürde حَمَّالَةُ الْحَطَبِ'in ref' kıraatinde Vâhidî'nin değinmediği bir vecih daha söz konusu edilmiştir. وَأَمْرَأَتُهُ'nun mübtedâ, حَمَّالَةُ الْحَطَبِ'in ise onun sıfatı değil haberi olarak alındığı ve ilk defa Ferrâ'nın dillendirdiği bu vecihte anlam şu şekildedir: “O alevli bir ateşe girecektir. Onun karısı odun hamalıdır.”¹¹⁸⁷ Literatürde حَمَّالَةُ الْحَطَبِ'in nasb kıraatinde ise Vâhidî'nin değinmediği iki vecih daha söz konusu edilmiştir. İlk defa Ferrâ ve Ahfeş'in dillendirdiği ilkinde وَأَمْرَأَتُهُ, حَمَّالَةُ الْحَطَبِ'dan

¹¹⁸³ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/416.

¹¹⁸⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/416; krş. Fârisî, *el-Hücce*, 6/452-453.

¹¹⁸⁵ Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/569; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1240.

¹¹⁸⁶ Örn. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/298; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/718; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/474-476.

¹¹⁸⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/298.

*hâl/kaṭ*¹¹⁸⁸ iken, ilk defa Mekkî b. Ebî Tâlib'in dillendirdiği ikincisinde وَأَمْرًا¹¹⁸⁹ dan bedeldir.¹¹⁸⁹

Sonuç olarak Vâhidî bu mesele bağlamında zikrettiği vecihler itibarıyla önceki literatürün büyük oranda sürdürücüsüdür. Fakat o, bir ifadenin belirli yorumu altında diğerlerinin kazandığı gramatik konumlara da işaret ederek bu isimlerin müphem bıraktığı bazı noktalarda daha açık ve bütüncül bir tavır sergilemiştir. Vâhidî müfessirlerin çoğunluğu gibi açıkça bir tercihte bulunmamıştır. İlk beş asır tefsir literatüründe tercihte bulunan iki isim Taberî ve Zemahşerî'dir. Taberî daha fasih olması ve imam kâîlerin icmaı sebebiyle doğru olanın ref' kıraati olduğunu savunurken,¹¹⁹⁰ Zemahşerî *zemm* anlamında nasb kıraatini daha güzel bulmaktadır.¹¹⁹¹ Bu farklılaşma, Vâhidî'nin mütevâtir kıraatler söz konusu olduğunda daha dikkatli olması, Taberî ve Zemahşerî'nin ise bu konuda daha serbest hareket etmesiyle açıklanabilir.

Örneklem 13: İhlâs Sûresi

İhlâs Sûresi 1. âyetteki¹¹⁹² هُوَ zamirinin gramatik konumunda sentaktik bir belirsizlik söz konusudur. هُوَ'nin konumuna göre sonrasındaki اللَّهُ ve أَحَدٌ lafızları da gramatik olarak farklı yorumlar kazanmaktadır. هُوَ'nin mübtedâ, *şe'n* zamiri ve *faşl* zamiri şeklinde üç vecih olarak yorumlanması mümkün olup mübtedâ olduğu ilk durumda اللَّهُ lafzı haber iken, أَحَدٌ lafzının sıfat, bedel ya da mahzuf bir mübtedânın haberi olması mümkündür.

Vâhidî *el-Basîṭ*'te Ferrâ, Zeccâc ve Ebû Ali el-Fârisî gibi isimlerle irtibat kurarak bu meseleye değinmektedir. O öncelikle Zeccâc'dan هُوَ zamirinin mübtedâ, اللَّهُ

¹¹⁸⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/298; Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/588. *Kaṭ*, *hâl*in bir türü olarak değerlendirilmektedir. Bk.

¹¹⁸⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8487.

¹¹⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/718-719.

¹¹⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/458.

¹¹⁹² ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾

lafzının haber olduğuna dair veçhi aktarır.¹¹⁹³ Bu durumda أَحَدٌ lafzı farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Nitekim Vâhidî de Ebû Ali el-Fârisî ile irtibat kurarak bu veçhi detaylandırır. Onun Fârisî'den aktardığına göre, هُوَ zamiri Allah Teâlâ'ya gönderimde bulunduğu takdirde اللَّهُ lafzı هُوَ'nin haberi, أَحَدٌ ise زيد أخوك قائم cümlesinde olduğu gibi [ya mahzûf bir mübtedânın haberi ya da هُوَ'nin ikinci haberidir].¹¹⁹⁴ Böylece Vâhidî, هُوَ'nin mübtedâ olarak alındığı durumla ilgili iki farklı vecih zikretmiştir. Vâhidî, Fârisî'den yaptığı alıntıda هُوَ'nin konumuyla ilgili ikinci bir veçhe dolaylı olarak yer verir. هُوَ'nin *şe'n* zamiri olarak alındığı bu yorum altında اللَّهُ lafzı mübtedâ, أَحَدٌ ise onun haberidir.¹¹⁹⁵ Vâhidî'nin Kisâî'ye nispet ettiği üçüncü vecihte ise هُوَ zamiri *'imâd* (*faşl* zamiri) konumundadır.¹¹⁹⁶ Bu bağlamda هُوَ zamiri *'imâd* olarak getirilerek, أَحَدٌ lafzının اللَّهُ lafzının sıfatı değil haberi olduğu vurgulanmıştır. Fakat Vâhidî Ferrâ'nın bu yoruma yönelttiği bir itirazı aktarır. Ferrâ'ya göre cümlelerin *'imâd* konumunda olan bir lafızla başlaması için öncesinde *inne*, *kâne*, *zanne* ve benzeri edatların bulunması gerekmektedir.¹¹⁹⁷

Böylece Vâhidî âyetin gramatik dizimine dair üç vecih zikretmiştir. Bu üç vecih aynı zamanda ilk beş asır tefsir literatüründe bu mesele bağlamında gündeme getirilen vecihlerin tamamına denk gelmektedir. هُوَ'nin gramatik konumuna dair Ferrâ, Ahfeş, Taberî ve Zeccâc mübtedâ,¹¹⁹⁸ Nehhâs ve Zemahşerî *şe'n* zamiri,¹¹⁹⁹ Kisâî ise *faşl*

¹¹⁹³ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/427-428; krş. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 5/377.

¹¹⁹⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/427-428; krş. Fârisî, *el-Hücce*, 6/458.

¹¹⁹⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/428; krş. Fârisî, *el-Hücce*, 6/458.

¹¹⁹⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/428. Kûfelilerin *'imâd*, Basralıların *faşl* zamiri olarak adlandırdıkları bu gramatik işlevin cümledeki görevi bir lafzın sıfat ya da haber konumunda olma durumundan birini belirginleştirmektir. Bk. Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilî'l-hilâf* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1424/2003), 2/579-580.

¹¹⁹⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/428-429; krş. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/299.

¹¹⁹⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/299; Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/589; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/729-730; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 5/377.

zamiri yorumlarını benimsemişler ya da sadece bunlara göre anlam vermişlerdir. Bu bağlamda açıkça bir tercihte bulunmayan Vâhidî *el-Basîṭ*'in bir başka yerinde buradaki *هُوَ*'nin *şe'n* zamiri olduğunu ifade ederken,¹²⁰⁰ *el-Vasîṭ* ve *el-Vecîz*'de Zeccâc'ın zikrettiği ilk vecihte açığa çıkan anlamı gramatik bir tahlilde bulunmaksızın aktarmakla yetinmiştir.¹²⁰¹ Böylece o, *el-Basîṭ*'te Ferrâ ve Taberî'nin yorumundan ayrışarak Nehhâs'inkine benzer bir yoruma meylederken, bu iki eserinde Taberî ve Ferrâ'nın görüşleriyle paralel bir yorum aktarmıştır. Sonraki dönemde Râzî bu bağlamda Vâhidî'nin ifadelerini kısmi değişikliklerle isim vermeden alıntılamıştır.¹²⁰²

Örneklem 14: Nâs Sûresi

Nâs Sûresi 6. âyetteki¹²⁰³ *مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ* ifadesindeki *مِنْ* harf-i cerinin nereye taalluk ettiği hususunda sentaktik bir belirsizlik bulunmaktadır. Bu bağlamda muhtemel 4 vecih söz konusudur:

1. *مِنْ* harf-i ceri vesvesecinin insanlardan ve cinlerden olduğunu ifade edecek şekilde 4. âyetteki *الْوَسْوَاسِ*'a *beyâniyye* olarak taalluk etmektedir.

2. *مِنْ* harf-i ceri vesvesecinin cinlerden olduğunu ifade edecek şekilde bir önceki vecihteki gibi 4. âyetteki *الْوَسْوَاسِ*'a *beyâniyye* olarak taalluk etmekle birlikte ondan farklı olarak 6. âyetteki *النَّاسِ* “...vesvesecinin şerrinden ve insanların şerrinden...” anlamını ifade edecek şekilde 6. âyetteki *الْجِنَّةِ*'ye değil 4. âyetteki *الْوَسْوَاسِ*'ın mahalline matuftur.

¹¹⁹⁹ Nehhâs, *I'râbü'l-Kur'ân*, 1377-1378; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/460.

¹²⁰⁰ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 14/21.

¹²⁰¹ Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 4/571; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1241.

¹²⁰² Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 32/359.

¹²⁰³ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ * مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾

3. مِنْ harf-i ceri vesveseye maruz kalanların hem cinlerden hem de insanlardan olduğunu ifade edecek şekilde 5. âyetteki النَّاسَ'a beyâniyye olarak taalluk etmektedir.

4. مِنْ harf-i ceri vesvesecinin cinler ve insanlar tarafından *başlayarak* vesvese verdiğini ifade edecek şekilde 5. âyetteki يُوسُّوسُ fiiline başlangıç anlamında (ابتداء الغاية) taalluk etmektedir.

Vâhidî *el-Basîṭ*'te yukarıdaki vecihlerin ilk üçüne detaylı şekilde yer vermektedir. Onun İbn Abbâs, Mukâtil ve Süfyân-ı Sevrî gibi isimlere atıfla verdiği birinci veçhe göre مِنْ harf-i ceri 4. âyetteki vesvesecinin insanlardan ve cinlerden olduğunu ifade edecek şekilde *beyâniyye* konumundadır. Vâhidî cinler gibi insanlardan da vesvese veren şeytanların olduğuna dair Katâde ve Hasan-ı Basrî'den bu veçhi destekleyici nitelikte birer aktarımda bulunur.¹²⁰⁴ Vâhidî'nin yer verdiği ikinci veçhe göre مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ifadesi hemen öncesindeki فِي صُدُورِ النَّاسِ'in açıklamasıdır. Bu durumda şeytanın insanların kalplerine vesvese saldıgı gibi cinlerinkine de vesvese verdiğini ifade edilmiştir. Vâhidî devamında bu yorum altında cinlere de "insan" şeklinde atıfta bulunmanın imkânına dair başka bir âyet ve dilsel kullanımdan iki delili Ferrâ'dan alıntılarmaktadır.¹²⁰⁵ Vâhidî'nin aktardığı son vecih ise 6. âyetteki وَالنَّاسِ lafzının 4. âyetteki الْوَسْوَاسِ'a matuf olduğuna dair Zeccâc'a nispet ettiğini görüşür. Bu durumda anlam şu şekildedir: "Vesvesecinin şerrinden ve insanların şerrinden [...] sığınırım."¹²⁰⁶

Vâhidî'nin zikrettiği yukarıdaki üç vecih onun selefi ve çağdaşı müfessirler tarafından dillendirilmiştir. Ahfeş, Mâverdî ve Cüşemî ilk veçhe,¹²⁰⁷ Zeccâc ve Nehhâs

¹²⁰⁴ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/471-472.

¹²⁰⁵ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/472; krş. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/302.

¹²⁰⁶ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/473.

¹²⁰⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/590; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/379; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7606-7607.

ikinci veçhe,¹²⁰⁸ Ferrâ, Taberî ve Sa‘lebî ise üçüncü veçhe göre anlam vermişlerdir.¹²⁰⁹ Mâtürîdî ve Mekkî b. Ebî Tâlib ise ikişer veçhe yer vermekle birlikte tercihte bulunmamışlardır.¹²¹⁰ Birinci ve üçüncü vecihlere yer veren Zemahşerî, مِنْ harf-i cerinin 5. âyetteki يُوسُفُ fiiline başlangıç anlamında (ابتداء الغاية) taalluk edebileceğine dair yukarıdaki dördüncü veçhi literatüre kazandıran isim olmuştur.¹²¹¹

Vâhidî ilk beş asır tefsir literatüründe bu bağlamda doğrudan tercihte bulunan tek isimdir. O, tercihini ikinci vecihten yana kullanır ve bunu bağlam bilgisi ve aklî bir çıkarımla iki cihetten destekler. İlk olarak, bir önceki sûrede Hz. Peygamber’e yaratılanların şerrinden Rabbine sığınması emredildiği için (مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) burada da şeytanın şerrinin yanında insanların şerrinden sığınması emredilmiştir. Vâhidî ikinci delili *Şâhibü’n-Nazm* şeklinde referansta bulunduğu Ebû Ali el-Cürcânî’den alıntılar. Cürcânî’ye göre insanlar *ḥannâs* zümresinden olmadığı için مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ’daki وَالنَّاسِ ifadesi 4. âyetteki الْوَسْوَاسِ’in mahalline matuf olmalıdır. Bu durumda مِنْ الْجِنَّةِ ifadesi 4. âyetteki الْوَسْوَاسِ’den bağımsız olarak الْحَتَّاسِ¹ beyan etmektedir. Ferrâ’nın yorumunda, yani birinci vecihte ise وَالنَّاسِ ifadesi hemen öncesindeki مِنْ الْجِنَّةِ’ye matuf idi. Fakat Vâhidî’ye göre âyetin anlamı Zeccâc’ın görüşü üzeredir.¹²¹² Vâhidî diğer iki eseri *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*’de de sadece bu veçhe yer vermiştir.¹²¹³ Vâhidî bu tercihiyle Ferrâ, Taberî ve

¹²⁰⁸ Nehhâs, *Î‘râbü’l-Ḳur‘ân*, 1383. *Me‘âni’l-Ḳur‘ân*’ın muhakkiki Zeccâc’ın Nâs Sûresi’ni tefsir etmediğini belirtmiştir. Fakat bu durum tahkikte esas alınan nüshadaki düşüklükten kaynaklanıyor olmalıdır. Nitekim Ezherî ve Vâhidî gibi isimler Zeccâc’ın burada yer verilen yorumunu aktarmaktadır. Ezherî, *Tehzîbü’l-lüġa*, 10/266; Vâhidî, *el-Basîf*, 24/473.

¹²⁰⁹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Ḳur‘ân*, 3/302; Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 24/756; Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 30/550.

¹²¹⁰ Mâtürîdî, *Te‘vîlâtü’l-Ḳur‘ân*, 17/400; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8515-8516.

¹²¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/469.

¹²¹² Vâhidî, *el-Basîf*, 24/473-474. Vâhidî’nin *هو هذا القول* ifadesini Ferrâ’nın yorumuyla ilgili cümlesinden hemen sonra getirmesi ilk etapta Ferrâ’nın görüşünü tercih ettiği izlenimi uyandırır da bu ifade Zeccâc’ın yorumuna yönelik olmalıdır. Nitekim Vâhidî aynı sayfada Zeccâc’ın yorumuna atıfla “âyetin anlamı da budur” (والمعنى على هذا؛ لأنه) demiş, diğer iki eserinde de sadece bu yoruma yer vermiştir. Bununla birlikte Vâhidî’nin ifadesi -mevcut neşirdeki ibare istinsaktan kaynaklı bir sehve hamledilerek- *هو هذا؛ لأنه والمعنى على هذا* şeklinde okunduğunda Ferrâ’nın görüşünü tercih ettiği ve diğer iki eserinde bu görüşünden rücu ettiği de düşünülebilir.

¹²¹³ *el-Vasîf*, 4/575; *el-Vecîz*, 2/1243.

Sa‘lebî çizgisinden ayrılmış, Zeccâc ve Nehhâs’ın çizgisini sürdürmüştür. İlk beş asır tefsir literatüründe bu bağlamda doğrudan tercihte bulunan başka müfessir olmasa da Nehhâs, hocası üzerinden aktardığı yorumun makul olduğunu belirterek,¹²¹⁴ Zemahşerî ise Ferrâ, Taberî ve Sa‘lebî’nin kendi yorumlarını desteklemek için zikrettikleri delile itiraz ederek¹²¹⁵ dolaylı şekilde görüş beyanında bulunmuşlardır.

Genel Değerlendirme

Vâhidî’nin tefsirciliğinde anlamın cümle yapısı düzeyindeki tespitinin sentaktik belirsizlik barındıran 14 örnek üzerinden incelendiği bu başlık için konulan 4 hedefle ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Hedef 1 – Müfessirlerin ve Vâhidî’nin sentaktik meselelere değinme sıklığı. Bu başlıkta örneklem olarak alınan 14 mesele özelinde; erken dönemde Ferrâ’yla birlikte sentaktik meselelerin dikkate alınmaya başlandığı, hicrî 3. ve 4. asırlarda Taberî, Zeccâc, Nehhâs ve Sa‘lebî’yle birlikte değinilen meselelerin sayısının arttığı, 5. asırda ise Vâhidî, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Cüşemî’yle birlikte sentaktik meselelerin artık sistematik şekilde araştırma konusu edilmeye başlandığı görülmektedir (bk. aşağıdaki tablo). Vâhidî 5. asırdaki bu farklılaşmaya katkı sağlayan önemli müfessirlerdendir. Nitekim o, burada incelenen 14 sentaktik meseleden 13’üne değinirken, seleflerinden buna en yakın sayı Nehhâs (12), Sa‘lebî (11), Zeccâc (10) ve Taberî (10) için söz konusudur. Vâhidî’nin Fâtiha Sûresi’nde gündeme gelen sentaktik belirsizliklerin neredeyse tamamına değinmesi de bu tespiti doğrulamaktadır. Onun yaşadığı 5. asırda sentaktik analiz sahasındaki bu genişleme Mekkî b. Ebî Tâlib (12), Cüşemî (12) ve sonrasında Zemahşerî (13) üzerinden durumunu korumaktadır. Denebilir ki Vâhidî âyetlerdeki sentaktik bulanıklıklara karşı güçlü bir farkındalık sahibidir. Onunla birlikte 5. asır, sentaktik analizlerin yöneldiği alanın genişleyerek anlamın terkeb düzeyindeki tespitinin müfessirlerin daha çok ilgi alanına girdiği bir dönemi temsil etmektedir.

¹²¹⁴ Nehhâs, *I‘râbü’l-Kur‘ân*, 1383.

¹²¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/469.

Hedef 2 – Müfessirlerin ve Vâhidî'nin sentaktik meselelerle ilgili zikrettikleri vecihlerin çeşitliliği. Bu başlıkta örneklem olarak alınan 14 mesele özelinde; erken dönemde Ferrâ'yla birlikte sentaktik meselelerle ilgili zikredilen vecihlerin sayısının dikkat çekici şekilde çeşitlenmeye başladığı, hicrî 3. ve 4. asırlarda Taberî, Zeccâc, Nehhâs ve Sa'lebî'yle bu ivmenin korunduğu, 5. asırda ise Vâhidî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Cüşemî ve sonrasında Zemahşerî'yle birlikte yeni bir artış ivmesi yakalandığı gözlemlenmektedir (bk. aşağıdaki tablolar). Vâhidî 5. asırdaki bu artışta önemli bir yerde durmaktadır. Nitekim Vâhidî değindiği 13 sentaktik meselede toplamda 28 vecih zikretmiştir. Onun seleflerinden buna en yakın sayı Nehhâs (23), Sa'lebî (21), Taberî (20), Zeccâc (19) ve Ferrâ (18) için söz konusudur. Fakat vecih sayısındaki bu artış Vâhidî'nin değindiği mesele sayısındaki artışla paralel seyrettiği için mesele başına düşen vecih sayısında Vâhidî için keskin bir kırılma yaşandığı söylenemez. Nitekim müfessirlerin zikrettikleri vecih sayıları değindikleri mesele sayısına bölündüğünde Vâhidî'nin mesele başına düşen vecih sayısında 2.15 oranıyla Ferrâ (2.25), Taberî (2) ve Mâtürîdî (2) gibi isimlerle benzeştiği görülmektedir.

Sentaktik meselelerle ilgili gündeme getirilen vecihlerin muhtevaları söz konusu olduğunda, ilk beş asır tefsir literatüründe tek sesli ve durağan bir seyirden söz etmek mümkün değildir. Nitekim birçok meselede farklı yorumlar aynı yoğunlukta öne çıkmış, bazen ilk dönemde gündeme gelmeyen bir yorum takip eden asırlarda ağırlık kazanmış (bk. 7. ve 9. örneklem), özellikle Nehhâs, Mâtürîdî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Cüşemî ve Zemahşerî gibi isimler birçok meselede yeni vecihler gündeme getirmişlerdir (bk. aşağıdaki tablo). Vâhidî'ye gelindiğinde, onun zikrettiği vecihlerin önemli bir kısmı muhteva itibarıyla önceki dönemde farklı müfessirlerce dillendirilmiştir. Bununla birlikte o, 3. ve 6. örneklemde olduğu gibi literatüre bazı özgün katkılar sunmuştur. Denebilir ki Vâhidî sentaktik belirsizliklerle ilgili özgün vecihler üretmek için özel bir uğraş sarf etmemekle birlikte, çoğu zaman kendisinden önceki birikimi kapsayıcı şekilde aktarmıştır (örn. örneklem 3, 11, 13 ve 14).

Hedef 3 – Müfessirlerin ve Vâhidî'nin sentaktik bulanıklık bulunan meselelerde tercih, tenkit ya da yorum yönünde görüş beyanları. Bu başlık altında incelenen 14 meselede müfessirlerin çoğu zaman farklı sentaktik vecihleri zikretmekle yetinip bunlarla ilgili doğrudan görüş beyanında bulunmadıkları görülmektedir. Bununla

birlikte Taberî (5 tercih, 2 tenkit), Nehhâs (1 tercih, 4 tenkit, 1 yorum) ve Ferrâ (4 tenkit) sentaktik meselelerle ilgili farklı şekillerde dillendirdikleri görüş beyanlarıyla öne çıkan isimler olarak zikredilmelidir (bk. aşağıdaki tablo). Vâhidî'ye gelindiğinde o, l'i dolaylı olmak üzere sadece 2 yerde tercihte bulunmuş, 1 kere de Ferrâ'nın açıklamasına isim vermeksizin tenkit yöneltmiştir. Ayrıca o, 14. örneklem özelinde ilk beş asır tefsir literatüründe tercihte bulunan tek isim olarak dikkat çekmektedir. Buna rağmen Vâhidî'nin burada incelenen örnekler bağlamında, semantik meselelerde olduğu kadar güçlü müfessir kimliğiyle öne çıkmadığı söylenebilir.¹²¹⁶ Bu yönüyle Vâhidî ilk beş asır tefsir literatüründeki genel suskunluk durumuyla benzeşmektedir. Öte yandan bu olgu Vâhidî'nin tefsirciliğiyle ilgili bir hususa işaret etmeyi gerektirmektedir. Vâhidî görüş beyanında bulunacağı zaman sözgelimi Taberî gibi keskin ifadeler kullanmamaktadır. Bunun yerine o, çoğu zaman bazı isimlerin bazı yorumlara dönük tenkit ya da tercihlerini aktarmaktadır. Onun bu aktarımlardaki görüş beyanlarını benimseyip benimsemediği hususu kapalıdır. Vâhidî'nin bunları benimsediği düşünüldüğü takdirde onun dillendirdiği görüş beyanları sayısı da artacaktır.

Hedef 4 – Müfessirlerin ve Vâhidî'nin sentaktik analizlerinin derinliği. Vâhidî'den önceki dönemde Ferrâ, Taberî, Zeccâc ve Sa'lebî sentaktik meseleler bağlamında yaptıkları analizlerde çoğunlukla detaylı açıklamalar sunan isimlerdir. Vâhidî de bilhassa 3. ve 14. örneklemelerde görüldüğü üzere çoğu zaman detaylı sentaktik analizlerde bulunarak bu isimlerle benzeşmektedir. Onun bu bağlamlarda -diğer dilbilimsel tefsirler yanında- bilhassa Ebû Ali el-Fârisî'nin mütevâtir kıraatleri dilsel olarak temellendirmek için kaleme aldığı *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*'sından istifade ettiği görülmektedir. Bu yönüyle Vâhidî'nin *el-Hücce*'de sunulan birikimi tefsir literatürüne kazandırılarak dil, kıraat ve tefsir gelenekleri arasında bir köprü rolü oynadığı söylenebilir.

Vâhidî'nin sentaktik meselelere değinme usulüyle ilgili üç hususa işaret edilmelidir. İlk olarak Vâhidî, Nehhâs'ın *İ'râbü'l-Kur'an*'ında ya da Ukberî'nin *et-*

¹²¹⁶ Çağdaş araştırmacılarından Mehdî'nin, Vâhidî'nin nahvî konularda salt nakilci olmayıp sıkça tercih ve tenkitlerde bulunduğu dair tespiti tahkike muhtaçtır. Mehdî'nin zikrettiği az sayıdaki örnek farklı bağlamlardan seçme olup, bu tespit belirli bir küme özelinde örneklerle desteklenmelidir. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 241-244.

Tibyân'ında yaptığının aksine, âyetlerdeki her dilsel birimi sentaktik açıdan analiz etmek yerine, sentaktik bulanıklıklar söz konusu olduğunda bu konulara girmektedir. Bu yönüyle o, doğrudan i'râbü'l-Kur'ân türü eserler kaleme alan bu iki isimden ziyade, ansiklopedik tefsirler yazan Taberî ve Sa'lebî gibi isimlerle benzeşmektedir. İkinci olarak Vâhidî, Örneklem 12'de görüldüğü üzere, kimi zaman âyetlerin farklı sentaktik yorumlarından açığa çıkan anlam vecihlerinin hangi gramatik işlevlere binaen gerçekleştirdiğini doğrudan açıklığa kavuştursa da bu yönde sistematik bir çaba sarf etmemiştir. Burada incelenen örnekler özelinde Vâhidî'nin *el-Basîf*'in mukaddimesindeki tefsirle ilgili yorumları dilsel olarak temellendirme yönündeki vaadini tam olarak gerçekleştiremediği söylenebilir.¹²¹⁷ İlk beş asır müfessirlerinin çoğunluğu da Örneklem 4'te görüldüğü gibi yer verdikleri yorumların hangi cümle yapısı çözümlemesine göre gündeme geldiğine çoğu zaman doğrudan değinmemektedir. Üçüncü olarak, Vâhidî daha sonraki âyetlerin tefsirine bir hazırlık olsun diye nahvin alt başlıklarıyla ilgili temel bilgileri söz konusu oldukları ilk âyetlerde okuyucuya aktarmaktadır. İlk bakışta Vâhidî'nin bu bağlamlarda yaptığı detaylı gramatik açıklamalarla tefsirin ötesine geçip bir nahivci gibi hareket ettiği izlenimi edinilse de Vâhidî diğer âyetlerin tefsirinde yeni bir nahiv konusu gelmedikçe bu kadar detaylı nahvî açıklamalarda bulunmadığı için bu durum tefsir boyunca varlığını sürdürmemektedir.

Vâhidî'nin de tanıklık ettiği hicrî 4. ve 5. asırlar nahiv ilminin teşekkülünü tamamlayıp yorumlama dönemine girdiği bir zaman dilimini temsil etmektedir. Vâhidî dönemin ilmî havasına uygun davranarak Basra ve Kûfe dil mekteplerine mutlak olarak bağlı kalmamış, iki ekolün ıstılahlarını kullanmış ve yerine göre iki ekolden birinin görüşünü benimsemiştir. Bu anlamda o, muhakkik bir nahivci olarak hareket etmiştir.¹²¹⁸ Onun nahivciliğindeki bu tavrı tefsirciliğine de yansımıştır. Nitekim bu başlıktaki 4 hedefle ilgili açığa çıkan yukarıdaki verilerden hareketle Vâhidî'nin

¹²¹⁷ Mehdi, Vâhidî'nin bu yönünü vurgulasa da onun verdiği iki örnek bu tespiti doğrulamak için yeterli değildir. Bk. Mehdi, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 244-249.

¹²¹⁸ Bk. Abdurrahmân b. Hasan el-Bârikî, *en-Nahv fi'l-Vasîf li'l-Vâhidî* (Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1426), 38-48.

sıklığını artırdığı gramatik analizleri daha geniş bir alana yayması, sentaktik meseleler bağlamındaki vecihleri serimlemesi ve bunlara derinlik kazandırması açısından ilk beş asır tefsir literatüründe öne çıktığı görülmüştür. Fakat Vâhidî'nin bu tahkik tavrını daha fazla görüş beyanında bulunarak ileri bir düzeye taşımadığı da belirtilmelidir.



Tablo 8: Kur‘ân’da söz konusu olan 14 sentaktik mesele özelinde ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî’nin durumu

	1. Besmele		2. Fâtîha (4. âyet)		3. Fâtîha (7. âyet)		4. Kadr (4. âyet)		5. Âdiyât (1. âyet)		6. Âdiyât (2. âyet)		7. Âdiyât (4. âyet)	
	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu
Mukâtil	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1	-
Ferrâ	-	-	-	-	4	tenkit	2	tenkit	-	-	-	-	1	-
Ahfeş	-	-	-	-	4	tercih	1	-	-	-	-	-	-	-
Ebû Ubeyde	1	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-
İbn Kuteybe (Te’vîlü müşkilü l-Kur‘ân)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Taberî	1	-	-	-	4	tercih	2	tercih-tenkit	-	-	-	-	1	-
Mâtürîdî	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-
Zeccâc	1	-	-	-	4	-	2	tenkit	1	-	-	-	1	-
Nehhâs (I‘râbû l-Kur‘ân)	3 (2’si özgün)	-	-	-	4	tenkit	2	tenkit	1 (özgün)	-	1	-	1	-
Semerkandî	1	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-
Sa‘lebî	1 (+1)	-	-	-	1	-	2	tenkit	1	-	1	-	1	-
Vâhidî	2 (iki ayrı eserde)	-	-	-	5 (1’i özgün)	tenkit	2	-	1	-	1 (özgün)	-	1	-
Mekkî b. Ebî Tâlib	2	-	-	-	4	-	2 (1’i özgün)	-	1	-	1	-	1	-
Mâverdî	2	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-
Cüşemî	3	-	-	-	4	-	2	-	2 (1’i özgün)	-	-	-	2 (1’i özgün)	-
Zemahşerî	1 (özgün)	-	1 (özgün)	-	3	-	2	-	3(1’i özgün)	-	-	-	1	-

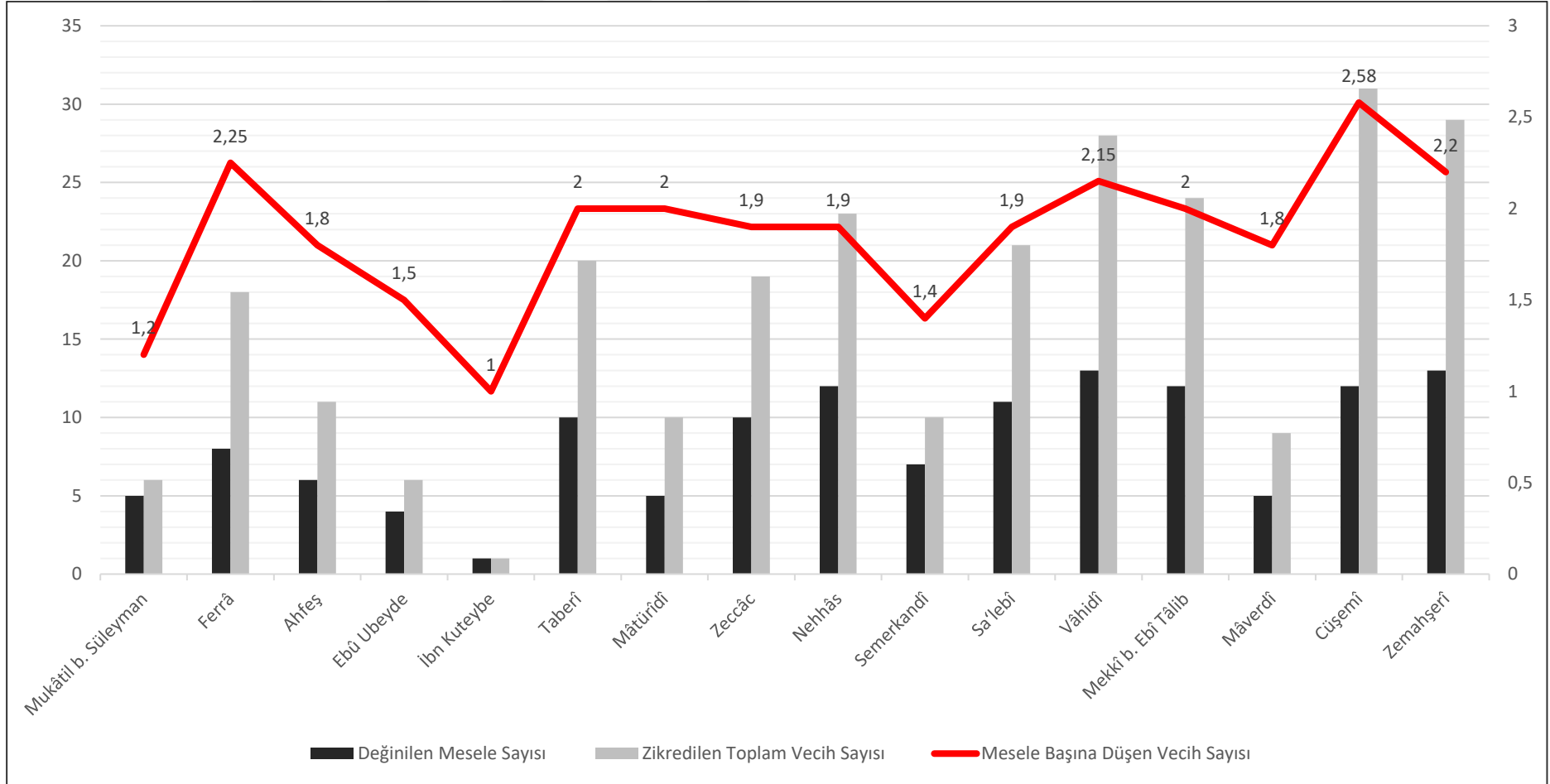
Devamı

	8. Âdiyât (5. âyet)		9. Âdiyât (7. âyet)		10. Tekâsür (5-6. âyetler)		11. Kureyş (1. âyet)		12. Tebbet (3-5. âyetler)		13. İhlâs (1. âyet)		14. Nâs (6. âyet)	
	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu	Vecih Sayısı	Yorum / Tenkit / Tercih Durumu
Mukâtil b. Süleymân	2	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Ferrâ	-	-	1	-	-	-	2	-	5	-	2	tenkit	1	-
Ahfeş	-	-	-	-	-	-	1 (özgün)	-	3	-	1	-	1 (özgün)	-
Ebû Ubeyde	-	-	-	-	-	-	1	-	2	-	-	-	-	-
İbn Kuteybe (Te'vîlî müşkilî'l-Şur'ân)	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-
Taberî	-	-	1	-	1	-	3	tercih ve tenkit	4	tercih	2	tercih	1	-
Mâtürîdî	-	-	2 (1'i özgün)	-	-	-	2 (1'i özgün)	-	-	-	2	-	2	-
Zeccâc	-	-	-	-	1	-	3 (1'i özgün)	-	3	-	2	-	1 (özgün)	-
Nehhâs (I'râbû'l-Şur'ân)	-	-	1	-	2 (1'i özgün)	-	3	tercih ve tenkit	4	-	2	tenkit	1	yorum
Semerkindî	-	-	1	-	1	-	1	-	2	-	-	-	2	-
Sa'lebî	-	-	2	-	3 (1'i özgün)	-	4	-	4	-	-	-	1	-
Vâhidî	1	-	1	-	1	-	4	dolaylı tercih	3	-	3	-	3	tercih
Mekkî b. Ebî Tâlib	-	-	1	-	2	-	4	-	5 (1'i özgün)	-	1	-	2	-
Mâverdî	-	-	2	-	-	-	2	-	-	-	-	-	1	-
Cüşemî	2 (+1)	-	2	-	3	-	4	-	4	-	2	-	1	-
Zemahşerî	4 (+1)	-	2	-	1	-	3	dolaylı tercih	4	yorum	1	-	3 (1'i özgün)	tenkit

Tablo 9: Kur‘ân’da söz konusu olan 14 sentaktik mesele özelinde ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî’nin durumuna dair özet tablo

	Değinilen Mesele Sayısı	Zikredilen Toplam Vecih Sayısı	Mesele Başına Düşen Vecih Sayısı
Mukâtil b. Süleymân	5	6	1,2
Ferrâ	8	18	2,25
Ahfeş	6	11	1,8
Ebû Ubeyde	4	6	1,5
İbn Kuteybe	1	1	1
Taberî	10	20	2
Mâtürîdî	5	10	2
Zeccâc	10	19	1,9
Nehhâs	12	23	1,9
Semerkindî	7	10	1,4
Sa‘lebî	11	21	1,9
Vâhidî	13	28	2,15
Mekkî b. Ebî Tâlib	12	24	2
Mâverîdî	5	9	1,8
Cüşemî	12	31	2,58
Zemahşerî	13	29	2,2

Grafik 2: Kur‘ân’da söz konusu olan 14 sentaktik mesele özelinde ilk beş asır müfessirleri ve Vâhidî’nin durumu



3.3. Pragmatik Düzlem: Cümlelerin Kullanımı

Kur'ân'daki ifadelerin kelime ve terkiib düzeyinde anlam ve yapılarının incelenmesinin ardından, kullanımları da müfessirlerin araştırma sahasının bir diğer veçhesini oluşturmaktadır. İlk beş asır tefsir çalışmalarında bir yandan âyetlerdeki kapalılıklar semantik (*lüğavî*) ve sentaktik (*nahvî*) düzlemde açıklığa kavuşturulurken, öte yandan fikhî, kelâmî veya işârî yöntemler kullanılarak âyetlerin ihtiva ettiği hükümler açığa çıkarılmıştır. 5. (11.) asrın ikinci yarısında Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) nazım nazariyesini ortaya koymasıyla birlikte "sözdizimci tefsir yöntemi" olarak isimlendirilebilecek yeni bir yaklaşım belirmiştir. Önceki tefsir çalışmalarında daha çok Allah Teâlâ'nın "neyi" söylediği üzerinde durulurken, Cürcânî'nin nazım nazariyesiyle birlikte Allah Teâlâ'nın söylediğini "nasıl" söylediği de sistematik incelemelere konu olmaya başlamıştır. Bu yöntemde, âyetlerin sözdizimsel sûretleri incelenerek onları aynı genel anlamı ifade eden alternatif sûretlerden ayırıştırarak her türlü tercih unsuru araştırma konusu edilmektedir.¹²¹⁹

Çağdaş araştırmacılar, Cürcânî'nin âyetlere kısmi olarak uyguladığı sözdizimci tefsir yönteminin Kur'ân'ın tamamına tatbik edilmesinin Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı ile gerçekleştiğinde hemfikirdir.¹²²⁰ Fakat Zemahşerî'den yarım asır önce yaşayan Vâhidî'nin de nazım nazariyesi cihetinden okunması gerekmektedir. Zira Cürcânî ve Vâhidî aynı dönemde yaşamıştır. Ayrıca mekânsal açıdan Cürcânî'nin Cürcân'ı ve Vâhidî'nin Nişabur'u Horasan havzasının birbirine yakın iki ilmî merkezidir. Cürcânî'nin Cürcân'dan dışarı çıktığına dair bir veri bulunmamakla birlikte,¹²²¹ Vâhidî'nin hicrî 431 senesinde Cürcân'da bulunduğu ve burada farklı âlimlerden ilim tahsil ettiği bilinmektedir.¹²²² Ayrıca Vâhidî, Ebû Osman Sa'îd b.

¹²¹⁹ Mehmet Taha Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 229-234.

¹²²⁰ Şevkî Dayf, *el-Belâğa: te'vâvur ve târîh* (Kahire: Dârü'l-ma'rife, t.y.), 243; Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, 256-281 (özellikle s. 258'deki 1005 no'lu dipnot).

¹²²¹ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 13.

¹²²² Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/290; 4/502; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 1426/2005, 717. Ayrıca bk. Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/279; 2/22, 255; 3/370; 4/437. Vâhidî Cürcân'da bulunduğu esnada Cürcânî henüz nazım nazariyesini ortaya koyduğu eserleri vermemiştir. Bk. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 17-19. Fakat Vâhidî'nin Cürcân'dan döndükten sonra yaklaşık kırk seneye yayılacak tefsir kariyerinin en azından bir

Muhammed el-Hîrî (ö. 427/1036) üzerinden,¹²²³ Cürcânî ise Ebû'l-Hüseyn el-Fârisî (ö. 421/1030) üzerinden¹²²⁴ dil bilgini Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) bağlanarak ortak bir hoca ağında buluşmaktadır.

Nazım nazariyesinin tefsir geleneğindeki meyvesi olan “sözdizimci tefsir yöntemi”, kelime anlamı, gramatik dizim, meânî incelikleri, dolaylamalı anlatımlar ve bedî sanatları gibi çok boyutlu bir araştırma sürecine gönderimde bulunmaktadır. Kur'ân lafızlarının kelime düzeyindeki lügavî tahlilleri ile terkeb düzeyinde bunlara taalluk eden gramatik tartışmalar sırasıyla “Semantik Düzlem: Kelimenin Anlamı” ve “Sentaktik Düzlem: Cümlelerin Yapısı” başlıklarında ele alınmıştır. Vâhidî'nin tefsirciliğinde dolaylamalı anlatımlar ve bedî sanatlarına dair detaylı araştırma ise başka çalışmalara bırakılarak,¹²²⁵ burada onun tefsirciliği sözdizimci tefsir yönteminin en önemli bileşeni olan meânî incelikleri cihetinden araştırma konusu edilecektir. Bu minvalde cevap aranacak sorular şunlardır: Vâhidî'nin meânî inceliklerini tespit noktasındaki farkındalığı ne düzeydedir? Vâhidî meânî uygulamaları cihetinden kendisinden önceki literatüre göre nerede durmaktadır? Daha özelde o, çağdaş çalışmalarda “sözdizimci tefsir yöntemi”nin ilk yetkin uygulayıcısı olduğu söylenen Zemahşerî'yi meânî inceliklerini tespit noktasında incelemekte midir? Bu sorulara, örneklem olarak alınan Fâtîha, İnşirâh, Alak ve Tekâsür sûreleri üzerinden cevap aranacaktır. Öncelikle ilgili sûrelerin her bir âyet veya âyet grubundaki meânî uygulamaları tespit edilecek, ardından Vâhidî'nin bunları tespit durumu ilk beş asır müfessirleriyle mukayeseli bir şekilde incelenecektir.

dönemiyle nazım nazariyesi kesişmektedir. Bu açıdan, Vâhidî'nin tefsirlerinde nazım nazariyesinin izdüşümlerini araştırmak önem arz etmektedir.

¹²²³ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/421-424.

¹²²⁴ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 15-16.

¹²²⁵ Vâhidî -ilk beş asırdaki diğer birçok müfessir gibi- teşbih, istiâre, kinâye, mecâz-ı aklî, mecâz-ı mürsel gibi beyân konuları ile müşâkele, mukâbele, taksîm, leff ve neşr gibi bedî sanatlarına değinmektedir. Bu konuda genel bir tasvir için bk. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 287-295; *el-Basîf*, 1/321-323 (dirâse). Bununla birlikte, Vâhidî'nin bu konulara değinirken dilci kimliğini aşarak edebiyatçı bakış açısına bürünüp bürünmediği araştırma konusudur. İlk izlenim, Vâhidî'nin beyân ve bedî konularına değinirken -aşağıda geleceği üzere meânî uygulamalarında olduğu gibi- güçlü bir edebiyatçı bakış açısına sahip olmadığı yönündedir. Öte yandan şu tez çalışması Vâhidî'nin tefsirciliğinde belâgat konularını kendisinden önceki ve sonraki isimlerle mukayeseli bir şekilde ele aldığını vadetmekle birlikte çalışmanın metnine erişilememiştir: Neclâ eş-Şehrânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye fi't-Tefsîri'l-Basîf li'l-Vâhidî*, Câmiatü'l-Melik Su'ûd, (1440/2018).

Örneklem 1: Fâtiha Sûresi

1. Besmelede¹²²⁶ iki meânî uygulaması öne çıkmaktadır:

1.a. Bunlardan ilki *hazîf*le ilgilidir. *Bismideki bâ* harf-i cerinin müteallakı ya *her türlü* fiilin Allah Teâlâ'nın ismiyle gerçekleşmesini bildirecek şekilde *ta'mîm* anlamı ifade etmek için ya da besmele çeken kişinin fiilinin Allah'ın adıyla olduğunun muhatap nezdinde açık olmasından ötürü düşürülmüştür.

1.b. Besmeledeki ikinci meânî uygulaması *bismideki bâ*nın mahzûf müteallakının *nereye* takdir edileceği noktasında gündeme gelmektedir. *Bânın* müteallakı *te'hîr* edilerek cümlelerin sonunda takdir edildiğinde, yani mefûl, fiiline *ta'dîm* edildiğinde (*bismillâhi ebdeü/ekraü...*) *haşr* ve *ihtîşâş* anlamları açığa çıkmaktadır. Bu durumda, besmeleyle başlanan tüm fiillerin *yalnızca* ve *yalnızca* Allah Teâlâ'nın adıyla gerçekleştiği ifade edilmektedir.

Vâhidî *bânın* müteallakının düşürüldüğünü ve bunun “başlama” anlamı olduğunu fakat bağlam karinesinden ötürü ayrıca zikredilmediğini belirtir. Anlam, *bede'tü bi'smillâh* ya da *ebdeü bi'smillâh* şeklindedir.¹²²⁷ Vâhidî *el-Vecîz*'de hocası Sa'lebî'yi takip ederek anlamı *ibdeû/iftetiḥû bi tesmiyeti'llâh* şeklinde emir fiil olarak takdir etmiştir.¹²²⁸ Vâhidî'nin bu açıklamalarının daha çok gramatik seviyede kaldığı gözlemlenmektedir. Nitekim o, her ne kadar *bânın* müteallakının bağlam karinesinden ötürü düşürüldüğünü belirtse de *hazîf* uygulamasından hasıl olan *ta'mîm* anlamına işaret etmemiş, *bânın* mahzûf müteallakının konumunu ve farklı formlardaki takdirleri arasındaki anlam inceliklerini gündeme getirmemiştir.

1.a. maddesinde işaret edilen *hazîf* uygulamasına burada araştırma konusu edilen müfessirler arasında doğrudan ve kavramsal bir farkındalıkla değinen olmamıştır. Bununla birlikte Ebû Ubeyde, *bismillâh* ifadesinde bir *ıdmâr* olduğunu belirttiikten sonra, açılımını “Allah'ın adıyla *her şeyden önce*” (*bismillâhi ḳable külli şey*’) şeklinde bir nevi *ta'mîm* ifade edecek şekilde takdir etmiştir.¹²²⁹ Fakat o, bu anlamın sağlanması

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾¹²²⁶

¹²²⁷ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/438; Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 1/62.

¹²²⁸ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/88.

¹²²⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Ḳur'ân*, 1/20.

ile *hazîf/iḍmâr* uygulaması arasında doğrudan bir ilişki kurmamıştır. Bunun dışında Taberî, Zeccâc, Semerkandî, Cüşemî ve Zemahşerî tıpkı Vâhidî gibi *bân*ın müteallakının bağlam karinesinden ötürü düşürüldüğünü belirtmekle yetinmişler, *hazîf* uygulamasından hasıl olan *ta'mîm* anlamına ayrıca işaret etmemişlerdir.¹²³⁰

Vâhidî 1.b. maddesindeki *taḳdîm-te'hîr* uygulamasına değinmemiştir. Burada araştırma konusu yapılan müfessirler arasında buna değinen iki isim Ebû Ubeyde ve Zemahşerî'dir. Ebû Ubeyde besmelenin açılımını, *bân*ın müteallakı sonda olacak şekilde takdir ederek (*bismillâhi ḳable külli şey'*) buradaki *taḳdîm-te'hîr* uygulamasından kaynaklı *iḥtişâş* anlamına dolaylı olarak işaret etmiştir.¹²³¹ Fakat o, bunu kavramsal bir farkındalıkla yapmamıştır. Bu noktadaki asıl farkındalık Zemahşerî'de izlenmektedir. O, besmelenin açılımını *bismillâhi ekraü* şeklinde verdikten sonra, *bân*ın mahzuf müteallakını niçin cümlelerin sonunda takdir ettiğine dair bir soru dillendirmiştir. Ona göre, bu bağlamda en önemli unsur fiil ve faili değil, fiilin iliştiği şey olduğu için *bismi* ifadesi mahzuf müteallakına *taḳdîm* edilmiş ve böylece *iḥtişâş* anlamı açığa çıkmıştır. Buna göre, işlerine putların isimlerini zikrederek başlayan müşriklere karşılık, besmelede *bâ* harf-i ceri taalluk ettiği fiilin önüne alınmak suretiyle muvahhidlerin amellerine *yalnızca* Allah ismini zikrederek başlamaları sağlanmıştır.¹²³²

2. Fâtiha Sûresi 2. âyette,¹²³³ *teceddüd* ifade eden fiil cümlesi yerine *sübût* ve *istikrâr* ifade eden isim cümlesi tercih edilerek, *ḥamd*ın belli bir zamandan, mekândan ve birisinin hamdetmesinden bağımsız şekilde mutlak olarak Allah Teâlâ için sabit olduğu anlamı açığa çıkmıştır. İkinci olarak, *ḥamd* lafzı *lâm-ı ta'rîfle* getirilerek tüm hamdlerin Allah Teâlâ için olduğu yönünde *ta'mîm* anlamı açığa çıkmıştır. Bu iki *sübût* ve *ta'mîm* anlamı birbirini destekler niteliktedir.

¹²³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/111-112; Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhû*, 1/39; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerḳandî*, 1/75; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/202; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/100.

¹²³¹ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, 1/20.

¹²³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/100-102.

¹²³³ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

Vâhidî âyette fiil cümlesi yerine isim cümlesinin tercih edilmesini herhangi bir şekilde araştırma konusu yapmamaktadır. Bununla birlikte o, *el-ḥamdüdeki lâm-ı ta'rif* cins için alındığı takdirde ifadenin tüm hamdleri kapsayacağını belirtmiştir.¹²³⁴ Fakat Vâhidî'nin bu açıklaması nahvî düzlemi aşmamış görünmektedir. Nitekim o, bu tercihin sebebini açıklamamıştır.

Ḥamd lafzının marife getirilmesinden kaynaklı *ta'mîm* anlamına doğrudan değinen ilk isim Taberî'dir. Ona göre, açılımı *aḥmedü'llâhe ḥamden* olan *ḥamden lillâh* şeklindeki nekre form, sadece bunu dillendiren kişinin hamdinin Allah Teâlâ için olduğunu ifade etmekte olup, tüm hamdlerin Allah Teâlâ için olduğunu garanti etmemektedir. Bu sebeple âyette *el-ḥamdü lillâh* şeklindeki marife form tercih edilerek tüm hamdlerin Allah Teâlâ için olduğu ifade edilmiştir.¹²³⁵ Taberî *ḥamd* lafzının marifelik-nekrelik durumundan kaynaklı bu çıkarımın ardından, kârielerin ref' kıraatinde (*el-ḥamdü lillâh*) ittifak etmelerini bunu destekleyici bir delil olarak zikreder.¹²³⁶ Taberî bu kıraat vurgusuyla, âyette isim cümlesi formunun tercih edilmesini bu formun *sübût* ve *istikrâr* anlamıyla değil de *ta'mîm* anlamıyla ilişkilendirmiş olmalıdır. Zira o, bu kıraatle âyetteki *ta'mîm* anlamına işaret ederken istiḥşad etmiş, *sübût* ve *istikrâr* anlamına yönelik bir açıklamada bulunmamıştır. Nehhâs, Taberî'ye benzer şekilde, *el-ḥamdü* lafzının marife ve merfû olmasından hareketle bu dizimde tüm hamdlerin Allah için olduğuna dair anlamın açığa çıktığını belirtmiştir.¹²³⁷ Nehhâs'ın ilgisi de hala hamde dönük *ta'mîm* anlamına yöneliktir. Nehhâs'ın çağdaşı Zeccâc, *el-ḥamdü* şeklindeki ref' kıraatinin Allah Teâlâ'ya övgü anlamı için daha belîğ olduğunu belirtmiş fakat bunun niçin böyle olduğunu kapalı bırakmıştır.¹²³⁸ Beşinci asra gelindiğinde, Vâhidî'nin çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib ref' kıraatinden kaynaklı *ta'mîm* anlamına, Cüşemî ise *ḥamd* lafzının marifeliğinden kaynaklı *ta'mîm* anlamına değinmişlerdir.¹²³⁹

Yukarıdaki isimlerin tamamının âyette isim cümlesi formunun tercih edilmesini daha ziyade hamde dönük *ta'mîm* anlamıyla ilişkilendirdikleri gözlemlenmektedir. İlk

¹²³⁴ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/482-483.

¹²³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/138.

¹²³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/138-139.

¹²³⁷ Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1/12.

¹²³⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/45.

¹²³⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/94; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/206.

defa Zemahşerî bu tercihi *şübût* ve *istikrâr* anlamlarıyla ilişkilendirmiştir. O, *el-ḥamdü lillâh* ifadesinin aslen gizli bir fiille nasbolmakla birlikte, fiil cümlesinden isim cümlesine geçilerek *ibtidâ* üzere ref‘ olduğunu belirttikten sonra bu tercihin sebebini isim cümlesinin *şübût* ve *istikrâra* delâlet etmesiyle açıklar.¹²⁴⁰ Zemahşerî ayrıca *ḥamd* lafzının marifeliğinden kaynaklı *ta‘mîm* anlamına da işaret etmiştir.¹²⁴¹ Böylece o, bu âyette isim cümlesi formunun tercih edilmesini, bu formun *şübût* ve *istikrâr* anlamına delâlet etmesiyle açıklayan ve bunun yanında âyetteki *ta‘mîm* anlamına da işaret eden ilk isim olarak literatürde özgün bir yer edinmiştir.

3. Fâtiha Sûresi 5. âyette¹²⁴² 5 meânî uygulaması söz konusudur:

3.a. *Ne‘büdu* ve *neste‘în* fiillerinin mefûlleri öne alınmak suretiyle (*taḳdîm*), ibadetin ve yardım dilemenin *yalnızca* Allah Teâlâ’ya olduğuna dair *iḥtişâş* anlamı açığa çıkmıştır. Bir yoruma göre ise bu uygulama mefûlü öne çıkararak vurgulamak içindir (*ihtimâm*, *i‘tinâ*).

3.b. İkisi de Allah Teâlâ’ya gönderimde bulunmakla birlikte *ıyyâke* lafzı iki kere zikredilmiştir. İki sebepten ötürü bu dizim tercih edilmiş olabilir. Birincisinde *ıyyâke* lafzının iki kere zikredilmesi anlamı pekiştirmek için bir tekrardır. İkincisinde ise *ne‘büdu* ve *neste‘în* müstakil fiiller olduğu için mefûlleri de müstakil olarak zikredilerek hem ibadetin hem de yardım dilemenin sadece Allah Teâlâ’ya yöneltildiği ayrı ayrı ifade edilmiştir.

3.c. İlk dört âyette üçüncü tekil şahıs formu kullanılırken, bu âyetle birlikte ikinci tekil şahıs formuna geçilerek *iltifât* yapılmıştır. Mukteza-i zâhir, “Yalnızca O’na ibadet eder ve yalnızca O’ndan yardım dileriz.” iken, muktezâ-i hâl itibara alınarak “Yalnızca *Sana* ibadet eder ve yalnızca *Senden* yardım dileriz.” formuna geçilmiştir. Bu geçiş, sözün akışındaki durağanlığı gidermek için bir çeşitlendirme (*telvîn*) olabileceği gibi, ikinci şahıs formunun dua makamında daha etkili olmasından ötürü yapılmış da olabilir.

¹²⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/112.

¹²⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/112.

¹²⁴² ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

3.d. *Neste ‘în* fiilinin ikinci mefûlü, kendisi hakkında Allah Teâlâ’dan yardım talep edilen her şeyi kapsaması için *hazf* edilmiştir.

3.e. Dua eden bir kişi olmasına rağmen fiiller çoğul formunda getirilmiştir (*ne ‘büdu, neste ‘în*). İki sebepten ötürü bu kullanım tercih edilmiş olabilir. Ya söz sahibi, Allah Teâlâ’ya tek başına hitap etme gücünü kendisinde bulamayarak kendisinin de dâhil olduğu bir topluluk adına dua etmiştir. Ya da talepte bulunduğu şeyin kendisinin de ferdi olduğu bir topluluğun ihtiyacı olduğunu vurgulayarak duanın kabul görme ihtimalini artırmak istemiştir.

Vâhidî 3.a., 3.b. ve 3.c. maddelerindeki meânî uygulamalarına değinirken, 3.d. ve 3.e. maddelerindekilere herhangi bir şekilde işaret etmemiştir. *İyyâke* lafzının yapısal anlamına dair uzunca bir sunumda bulunan Vâhidî,¹²⁴³ ardından Ebû Ali el-Cürcânî’nin *Kitâbü’n-Naẓm*’ından alıntıyla, 3.a. maddesinde *taḳdîm-te’ḥîr*den kaynaklı anlam inceliğine farklı bir şekilde işaret eder. Buna göre, *ıyyâ* lafzı *iẖtişâş* anlamındadır. Sözelimi *ıyyâke ḍarabtü* (Sana vurdum) dendiğinde, vurma eyleminin bizzat muhataba yöneldiği ve ona has olduğu ifade edilmiş olur. Bu sebeple Araplar *ıyyâke* lafzını kendinde bir nevi *iẖtişâş* anlamı barındıran uyarı (*taḥzîr*) bağlamında da kullanmaktadır. Örneğin, *ıyyâke ve’l-esed* ya da *vâv* edatı olmaksızın *ıyyâke’l-esed*¹²⁴⁴ derken, bizzat muhatabın kendine dikkat etmesi ve aslandan kendini koruması emredilmektedir.¹²⁴⁵ Vâhidî *ıyyâkenin* kullanımına dair iki beyite yer verdikten sonra, bu lafzın, fiil ile kendisi arasına başka bir unsur girmediği sürece her zaman cümlelerin başında geldiğini belirtir. Örneğin *mâ ‘anîytü illâ ıyyâke* ifadesinde *illâ* edatından dolayı *ıyyâkenin* fiilden sonra zikredilmesi mümkün olmuştur.¹²⁴⁶ Vâhidî *ıyyâkeye* dair yer verdiği bu tahliller ile âyetteki *ıyyâke* lafzı arasında bir ilişki kurmamıştır. Buradaki açıklamalar âyetteki *iẖtişâş* anlamının *taḳdîm-te’ḥîr* uygulamasından değil de daima cümlelerin başında kullanılan *ıyyâkenin* yapısı itibarıyla sağlandığına yöneliktir. Vâhidî *el-Vecîz*’de diğer iki eserinden farklı olarak *ıyyâkenin* yapısal anlamına değinmemiş, âyeti doğrudan tefsir

¹²⁴³ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/505-513.

¹²⁴⁴ Vâhidî’nin de belirttiği gibi iki ifade arasında nüans vardır. İlkinde anlam “Kendini koru ve aslana dikkat et!”, ikincisinde ise “Aslana karşı kendine dikkat et!” şeklindedir.

¹²⁴⁵ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/513-514.

¹²⁴⁶ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 1/514; ayrıca bk. Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 1/68.

etmiştir. O, *ıyyâke ne'bûdu* ifadesini “İbadeti Sana *mahsus kılar* ve ibadetle Sana yöneliriz.” şeklinde, ve *ıyyâke neste'in* ifadesiniyse mefûlü öne alarak ve *minke ne'lûbu'l-ma'ûne* şeklinde tefsir ederek âyetteki *iẖtişâş* anlamına dolaylı olarak işaret etmiştir.¹²⁴⁷ Fakat o, *el-Vecîz*'de de *iẖtişâş* anlamının *taqdîm-te'hîr*den kaynaklı olduğuna dair bir açıklamada bulunmamıştır. Nihayetinde Vâhidî'nin *el-Basîf* ve *el-Vasîf*'te âyetteki *iẖtişâş* anlamına daha çok nahvî ve sarfî düzlemde, *el-Vecîz*'de ise genel şekilde değindiği görülmektedir.

Vâhidî'den önce buradaki *iẖtişâş* anlamına üstü kapalı olarak da olsa işaret eden ilk isim Taberî'dir. O, *ıyyâke ne'bûdu* ifadesini dizimde mefûlü öne alarak, “Rububiyyeti sana *mahsus kılmak için* -ey Rabbimiz- Sana itaat eder ve boyun eğerez, *Senden başkasına değil!*” şeklinde,¹²⁴⁸ ve *ıyyâke neste'in* ifadesini de benzer şekilde mefûlü öne alarak, “İbadetlerimiz ve itaatlerimizin tamamında Senden yardım dileriz, *başkasından değil!*”¹²⁴⁹ şeklinde tefsir ederek âyetteki *iẖtişâş* anlamını dolaylı olarak dikkate almıştır.¹²⁵⁰ Vâhidî'nin çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib *ıyyâkenin* yapısal anlamına değinirken bu lafzın, [kendisine muzaf olduğu şeye] belirlilik kazandırmak için (*ta'rif*) değil, [anlamı bu şeye] *taḥşîş* etmek için kullanıldığına dair Müberrid'den bir görüş aktarmıştır.¹²⁵¹ Bu açıklama nahvî düzeyde kaldığı gibi Mekkî bu anlam ile âyetteki kullanım arasında herhangi bir irtibat da kurmamıştır.

Vâhidî'nin hocası Sa'lebî *ıyyâke* lafzının gramatik konumuyla ilgili farklı bir yorumda bulunmuştur. O, *ıyyâke* lafzının, fiil ile kendisi arasına başka bir unsur girmedığı sürece her zaman cümlelerin başında kullanıldığını belirttikten sonra, âyette *ne'bûduke* yerine *ıyyâke ne'bûdu* diziminin tercih edilmesini sorgular. Sa'lebî'ye göre, sözün *ibâre* cihetinden daha fasih, *işâret* cihetinden daha güzel olması için bu dizim tercih edilmiştir. Çünkü ifade *ıyyâke ne'bûdu* şeklinde kurulduğunda konuşanın bakışı/düşüncesi Allah Teâlâ'dan ibadete doğru olacaktır, tersi değil.¹²⁵² Sa'lebî bu âyet bağlamında mefûlün *ıyyâke* şeklinde fiilin önüne alınmasının onu öne çıkararak

¹²⁴⁷ Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/89.

¹²⁴⁸ *اللَّهُمَّ نَخْشَعُ وَنَذَلُّ وَنَسْتَكِينُ، إِقْرَارًا لَكَ يَا رَبَّنَا- بِالرَّبُوبِيَّةِ، لَا لِغَيْرِكَ.*
¹²⁴⁹ *وَيَاكَ يَا رَبَّنَا- نَسْتَعِينُ عَلَى عِبَادَتِنَا إِيَّاكَ وَطَاعَتِنَا فِي أُمُورِنَا كُلِّهَا، لَا أَحَدًا سِوَاكَ.*

¹²⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/159-160.

¹²⁵¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/106.

¹²⁵² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/427-428.

vurgulamak için olduğunu ima eder gibidir. Bu yorumuyla o, daha sonra Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye itiraz ederken savunacağı *taḳdîm*in *iḥtişâş* değil vurgu (*iḥtimâm*, *i'tinâ*) için olduğu şeklindeki görüşe paralel bir yorumda bulunmuştur.¹²⁵³

Taberî ve Vâhidî'nin genel değinisi ile Sa'lebî'nin farklı yorumundan sonra bu âyetteki *taḳdîm-te'ḥîr*den kaynaklı *iḥtişâş* anlamına doğrudan işaret eden ilk isim Cüşemî'dir. O, âyeti i'râb cihetinden incelerken, *ıyyâkenin* zikredilmesini bu lafzın anlamı daha fasih ve yüce şekilde ifade etmesiyle açıklar. Zira *ıyyâke ne'büdu* diziminde, *ne'büduke* diziminin aksine, ilave bir "tekit" anlamı vardır. Sanki şöyle denmiştir: "Sana ibadet ederiz, Senden başkasına ibadet etmeyiz."¹²⁵⁴ Burada Cüşemî doğrudan *taḳdîm-te'ḥîr* kavramlarına başvurmasa da "tekit" ile *iḥtişâş* anlamını kastetmiş görünmektedir. Cüşemî âyeti anlam cihetinden incelerken, muhatap zamiri *kefle* yetinmek yerine niçin *ıyyâke* dendiğine dair bir soru dillendirmiş ve bunun iki sebepten ötürü olabileceğini söylemiştir. Birincisi, eğer *kefle* yetinilseydi [*ke ne'büdu*] normalde zamir olan bu edatın teşbih edatı *kefle* karışması söz konusu olacaktı. *ıyyâke* denerek buradaki *kefin* zamir olduğu vurgulanmıştır. İkincisi, [*ıyyâke* lafzı tercih edilerek] bir olumlama (ibadetin Allah Teâlâ'ya hasredilmesi) ve bir değilleme (ibadetin Allah Teâlâ'nın gayrından nefyedilmesi) anlamından yararlanılmıştır.¹²⁵⁵ Bu ikinci vecih *ıyyâkeden* kaynaklı bir *iḥtişâş* anlamını karşılamaktadır. Son olarak Cüşemî "âyetten çıkarılabilecek hükümler" başlığında, *ıyyâke* lafzının getirilmesi suretiyle âyetin ibadetlerin *sadece* Allah Teâlâ'nın rızası için yapılmasının gerekliliğine (*iḥlâş*) delâlet ettiğini belirtmiştir.¹²⁵⁶ Tüm bu tahlilleriyle Cüşemî âyetteki *taḳdîm-te'ḥîr*den kaynaklı *iḥtişâş* anlamına diğer müfessirlere göre daha belirgin şekilde işaret etmiştir. Cüşemî'den sonra Zemahşerî buradaki *taḳdîm-te'ḥîr* uygulamasına daha öz fakat kavramsal bir farkındalıkla doğrudan değinen ikinci isimdir. Nitekim o, mefûlün fiile *taḳdîm* edilmesinin *iḥtişâş* için olduğunu belirtmiş ve bundan hasıl olan anlamı, "İbadeti ve yardım dilemeyi Sana *mahsus* kılarız." şeklinde vermiştir.¹²⁵⁷

¹²⁵³ Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 1/42.

¹²⁵⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/211.

¹²⁵⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/212.

¹²⁵⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/212.

¹²⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/117-118; ayrıca bk. 1/102.

Sonuç olarak Taberî ve Vâhidî âyetteki *iẖtişâş* anlamına kavramsal bir farkındalık olmadan kısmen işaret ederken, Cüşemî ve Zemahşerî doğrudan değinmiş, Sa'lebî ise farklı bir ikincil anlam tespitinde bulunmuştur.

3.b. maddesine gelince, Vâhidî *ıyyâkenin* iki kere zikredilmesi meselesine dil bilgini Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'den (ö. 328/940) bir nakille değinir. İbnü'l-Enbârî'ye göre, *ıyyâke* lafzı ya *beyne zeydin ve beyne 'amrin huşûmetün* ifadesindeki *beyne* edatının tekrarında olduğu gibi tekit için *tekrar* edilmiştir ya da *ne'bûdu* ve *neste'in* fiilleri müstakil mefûllere sahip olduğu için *ıyyâke* lafzı iki kere zikredilmiştir. Nitekim standart dizim *ne'bûduke ve neste'inûke* şeklindedir. Vâhidî ilk veçhi tercih eder.¹²⁵⁸ Çünkü Araplar [aynı mefûle sahip] iki fiili bir arada kullandıklarında ikincisinin mefûlünü düşürmektedir.¹²⁵⁹ Vâhidî'nin yer verdiği ilk vecih bir nevi *iẖnâb* uygulaması olarak değerlendirilebilmekle birlikte, ikinci vecihteki gerekçelendirme daha çok nahvî düzeyde olup dizimden kaynaklı ikincil bir anlama işaret etmemektedir.

İyyâke lafzının iki kere zikredilmesi meselesi Vâhidî'den önce Taberî ve Sa'lebî'nin de gündemindedir. Taberî *ne'bûdu* ve *neste'in* fiillerinin standart dizimde iki ayrı mefûle sahip olmasından ötürü *ıyyâkenin* de ayrı ayrı zikredilmesinin daha fasih olduğunu savunur. Devamında o, *beyne* edatının bazı durumlarda iki kere zikredilmesiyle ilgili daha sonra Sa'lebî ve Vâhidî'nin de kullanacağı delile itiraz eder. Taberî'ye göre *ıyyâ* edatının durumuyla *beyneninki* aynı değildir; dolayısıyla böyle bir kıyasta bulunulamaz. Çünkü *ıyyâ* edatı ikinci bir bileşene iliştiğinde bir daha zikredilmek zorundayken, *beyne* edatı ikinci bileşenle birlikte zikredildiğinde her zaman tekrar konumundadır ve bir bileşenle tek başına kullanılması mümkün değildir. Sözelimi *ıyyâke đarabtü* demek mümkünken, *beyne'n-nehâr* terkibi kendi başına tam bir anlam ifade etmemektedir.¹²⁶⁰ Taberî böylece Vâhidî'nin tercih etmediği yorumu benimseyerek ondan ayrılmıştır. Onun bu bağlamdaki açıklamaları da nahvî düzlemle sınırlı kalmış, *ıyyâkenin* iki defa zikredilmesinden kaynaklı ikincil bir anlama işaret edilmemiştir. Vâhidî'nin hocası Sa'lebî ise öğrencisiyle benzer bir yorumda bulunmuştur. Ona göre, *ıyyâke* lafzı *iẖlâş*, *iẖtişâş* ve *te'kîde* daha güçlü şekilde delâlet

¹²⁵⁸ Metnin akışı, bu tercihi Ebû Bekir [İbnü'l-Enbârî]'ye ait olarak okumaya da imkân vermektedir.

¹²⁵⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/516-517.

¹²⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/163-165.

etmesi için iki kere tekrar edilmiştir. Benzer bir durum *keşîran* lafzının tekrar edilmesi suretiyle *key nüsebbihake keşîran* ve *nezkürake keşîran* âyetinde de söz konusudur.¹²⁶¹ Böylece *ıyyâkenin* tekrarını anlamı pekiştirici unsurlardan biri olarak değerlendirerek ismen zikretme de *ıtnâb* uygulamasına değinen Sa‘lebî, Vâhidî’nin tercih ettiği veçhi benimsemiş ve onunla birlikte Taberî’den ayrılmıştır.

Beşinci asırda Mekkî b. Ebî Tâlib, Vâhidî’nin yer verdiği iki veçhe kısaca değinmiş, fakat doğrudan bir tercihte bulunmamıştır.¹²⁶² Cüşemî ise *ıyyâkenin* *ne‘büduke* ve *neste‘înüke* ifadelerindeki iki mefûlün yerini tutmak için ayrı ayrı zikredildiğini belirtmiştir.¹²⁶³ Fakat her iki müfessir de Vâhidî ve Taberî gibi nahvî düzlemin sınırlarını aşmamıştır. Zemahşerî ise *ıyyâkenin* iki kere zikredilmesini araştırma konusu yapmamıştır.

3.c. maddesine gelince, Vâhidî -önceki maddede olduğu gibi burada da- Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî’den nakille 5. âyetteki *iltifât* uygulamasına değinmiştir. Buna göre, kelâmda kipler arasında geçiş Arapların sıkça başvurduğu bir üslup özelliği olup belâğatin ve söz yönetiminin (*taşarruf fi’l-kelâm*) bir türüdür. Vâhidî benzer kullanımların olduğu bir âyet ve üç beyiti bu uygulamanın yaygınlığına örnek olarak zikreder.¹²⁶⁴ *İltifât* yerine *rücû‘* lafzını kullanan Vâhidî’nin bu uygulamayı belâğatin bir unsuru olarak tespit etmiş olması önemlidir. Fakat o, bu bağlamda niçin *iltifâta* başvurulduğunu araştırma konusu etmemiştir.

Vâhidî’den önce Ebû Ubeyde ve Semerkandî buradaki kip değişiminden bahsetmişler fakat bunu belâğatin bir unsuru olarak değerlendirmedikleri gibi niçin buna başvurulduğunu da sorgulamamışlardır.¹²⁶⁵ Vâhidî’nin hocası Sa‘lebî buradaki geçişin sözü çeşitlendirerek sıradanlığı gidermek için (*telvîn*) olduğunu söyleyerek *iltifât* uygulamasının gerekçesine yüzeysel olarak da olsa işaret etmiştir.¹²⁶⁶ Vâhidî’nin çağdaşı Cüşemî buradaki uygulamanın söz yönetimi (*taşarruf*) için olabileceğini

¹²⁶¹ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/430-431.

¹²⁶² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/107-108.

¹²⁶³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/211.

¹²⁶⁴ Vâhidî, *el-Basît*, 1/514-516.

¹²⁶⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/23; Semerkandî, *Tefsîrü’s-Semerkandî*, 1/82.

¹²⁶⁶ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/426.

belirtmiş fakat benzer kullanımın olduğu bir âyet ve bir beyite işaret etmek dışında ayrıntıya girmemiştir.¹²⁶⁷

Âyetteki *iltifât* uygulamasına işaret etmekle yetinmeyip bu bağlamda *niçin* bu dizimin tercih edildiğini sorgulayan ilk isim Zemahşerî'dir. Bu tür geçişlerin *beyân* ilminde *iltifât* olarak isimlendirildiğini belirten Zemahşerî bunun farklı formlarına kısaca değinir. Ardından o, sözdeki bu tür üslup geçişlerinin muhatabın canlılığını artırmak ve onu monoton bir dinleme ameliyesinden kurtarmak için daha işlevsel olduğunu belirtir. Zemahşerî devamında, her bağlamda farklı bir anlama binaen bu tür kullanımlara başvurulduğunu söyledikten sonra bu âyet bağlamında açığa çıkan ikincil anlama işaret eder. Ona göre, önceki âyetlerde hamdin gerçek mercii Allah Teâlâ olarak ilan edilip birtakım yüce sıfatlarla nitelenmek suretiyle muhatabın zihninde kulluk ve yardım dilenmeyi hak eden şanı yüce bir varlığa dair bilgi husule gelmiş ve buna dair inancın daha güçlü şekilde dile getirilmesi için bir anda ikinci şahıs kipine geçilmiştir.¹²⁶⁸ Bu tahlilleriyle Zemahşerî âyette *iltifât* uygulamasını tespit etmekle yetinmeyip bunun gerekçesini sorgulayarak dizimden kaynaklı ikincil anlama değinen ilk isim olmuştur. Vâhidî de buradaki *iltifât* uygulamasını belâğatin bir unsuru olarak tespit etse de yukarıda belirtildiği üzere bunun gerekçesini araştırma yoluna gitmemiştir.

3.d. maddesindeki *hazîf* uygulamasına gelince, burada araştırma konusu edilen müfessirler arasında buna işaret eden ilk ve tek isim Zemahşerî'dir. O, *neste'in* fiilinin ikinci mefûlünün, hakkında Allah Teâlâ'dan yardım istenecek tüm şeyleri kapsaması için düşürüldüğünü belirterek *hazîften* kaynaklı *ta'mîm* anlamına işaret etmiştir.¹²⁶⁹ 3.e. maddesinde zikredilen *ne'büdu* ve *neste'in* fiillerinin çoğul getirilmesi meselesine ise Vâhidî ve Zemahşerî dâhil burada araştırma konusu edilen müfessirler değinmemiştir.

4. Fâtiha Sûresi 7. âyette¹²⁷⁰ 4 meânî uygulaması söz konusudur:

4.a. Âyetteki *şirâtallezîne en'amte 'aleyhim* ifadesi, 6. âyetteki *şirât-ı müstaķîmden* bedel olarak getirilerek sözde uzatmaya gidilmiştir (*iñnâb*).

¹²⁶⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/211.

¹²⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/120.

¹²⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/120.

¹²⁷⁰ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

Böylece kendisine nimet verilen müminlerin yolu *şırât-ı müstaķîm* ile özdeşleştirilerek âyetteki anlam pekiştirilmiş ve müminler övülmüştür. Ayrıca 6. âyette *şırât-ı müstaķîm* ne olduğu kapalı bırakılarak muhatab nezdinde bir merak uyandırılmış ve bu merak 7. âyette açıklığa kavuşturularak giderilmiş (*îdâh ba‘de‘l-ibhâm*) ve böylece anlamın kalıcılığı ve vurgusu artırılmıştır.

4.b. *En‘amte* fiilinin ikinci mefûlü düşürülmüştür. Bu, iki gerekçeye binaen olabilir. Ya mefûlün önceki âyetlerde zımnen zikredilmiş olmasından ötürü (*şırât-ı müstaķîme* yöneltilmeye dair dua) sözde kısaltmaya gidilmiştir (*îcâz*). Ya da âyetteki hüküm tüm nimetleri kapsayacak şekilde *ta‘mîm* anlamı açığa çıkması için mefûl düşürülmüştür.

4.c. *ed-Dâllîn* lafzı *gayri‘l-mağdûbiye* atıf olduğu için standart dizimde *gayri‘l-mağdûbi ‘aleyhim ve‘d-dâllîn* demek yeterliyken, bu lafzın başına nefiy edatı *lâ* getirilmiştir (*ve le‘d-dâllîn*). Bu ziyadeyle birlikte, gazaba uğrayanlar ve sapkınlar zümrelerinin yoluna düşürülmemesi konusunda ayrı ayrı niyazda bulunularak anlam pekiştirilmiştir. Normal dizimde anlam, “gazaba uğrayanların ve sapkınların yoluna değil” iken, âyetteki dizimle birlikte, “ne gazaba uğrayanların ne de sapkınların yoluna değil” olmuştur.

4.d. Müminlere nimet verme fiili doğrudan Allah Teâlâ’ya isnad edilirken (*en‘amte ‘aleyhim*), ism-i mefûl formundaki gazab fiilinin faili meçhul bırakılmıştır (*el-mağdûb ‘aleyhim*). Böylece iyi olan husus Allah Teâlâ’ya nispet edilerek müminlere bir yakınlık sağlanırken, kendilerine gazab edilenler meçhulleştirilerek Allah’a yakınlıktan uzaklaştırılmıştır.

Vâhidî 4.a. maddesindeki *îtnâb* uygulamasına değinmemiştir. İlk beş asırda burada araştırma konusu edilen müfessirler arasında buna değinen ve genişçe açıklayan ilk ve tek isim Zemahşerî’dir.¹²⁷¹

Vâhidî 4.b. maddesindeki *hazîf* uygulamasına isim vererek Taberî’nin ifadelerinin manen aktarımıyla işaret etmiştir. Buna göre, âyette bir kısaltma (*iẖtişâr*) söz konusu olup açılımı şu şekildedir: “*Dosdoğru yola yönelterek* nimet verdiklerinin

¹²⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/121.

yoluna...” Araplar, kendisine delâlet edecek bir karine bulunduğunda sözün bir kısmını düşürebilmektedir.¹²⁷² Taberî'nin tefsirindeki ifadeleri Vâhidî'nin aktarımını biraz daha açıklığa kavuşturmaktadır. Ona göre, önceki âyetlerde yardım dileme fiili Allah Teâlâ'ya hasredilip O'ndan *şırât-ı müstaķime* yöneltmesi niyaz edildiği için burada müminlere verilen nimet de *şırât-ı müstaķime* yöneltme olarak belirmiş, dolayısıyla ayrıca zikredilme ihtiyacı duyulmamıştır. Taberî ardından benzer kullanımların olduğu iki beyite yer vererek bu uygulamanın yaygınlığına işaret eder.¹²⁷³ Zemahşerî'ye gelindiğinde o, buradaki *hazfî îcâza* yoran Taberî ve Vâhidî'den farklı bir yaklaşım sergiler. Ona göre, *en 'amte* fiili mutlak olarak getirilerek âyetteki hükmün tüm nimetleri kapsaması sağlanmıştır.¹²⁷⁴

4.c. maddesinde zikredilen, *ed-dâllîn* lafzının başına nefiy edatı *lân*ın getirilmesi meselesine gelince, Vâhidî, Ebû Ali el-Cürcânî'nin *Kitâbü'n-Naẓm*'ından bir alıntıyla bu meseleyi açıklığa kavuşturur. Cürcânî'ye göre, *ed-dâllîn* lafzının başına *lâ* edatı getirilerek bu lafzın âyetin başındaki *şırât* lafzına atıf olarak anlaşılma ihtimali (*şırâta'llezîne en'amte 'aleyhim ve'd-dâllîn*) engellenmiştir.¹²⁷⁵ Vâhidî'nin çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib'in de temriz sigasıyla kısaca aktardığı bu gerekçelendirme,¹²⁷⁶ esasında âyetin yanlış anlaşılmasının önüne geçmekle ilişkili olup dizimden kaynaklı ikincil bir anlamı içermemektedir. Bunun dışında, aralarında Vâhidî'nin de olduğu bazı müfessirler *lâ* edatının öncesindeki *sivâ* lafzına verilecek anlamla ilişkili şekilde farklı yorumlarını tartışmışlar¹²⁷⁷ fakat niçin bu edatın zikredildiğini sorgulamayarak tartışmayı nahvî düzlemde bırakmışlardır. Bununla birlikte Vâhidî'den önce Ebû Ubeyde ve Vâhidî'nin çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib buradaki *lâ* edatının âyetteki nefiy anlamını tekit için zikredildiğine işaret etmişler fakat bunu açıklığa kavuşturmamışlardır.¹²⁷⁸

¹²⁷² Vâhidî, *el-Basît*, 1/544.

¹²⁷³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/178-180.

¹²⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/121-122.

¹²⁷⁵ Vâhidî, *el-Basît*, 1/555-556.

¹²⁷⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/113.

¹²⁷⁷ Örn. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/8; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/190-194; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 1/53-54; Vâhidî, *el-Basît*, 1/544-554.

¹²⁷⁸ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/26-27; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/113.

4.d. maddesindeki isnad tercihlerine ise burada araştırma konusu edilen müfessirlerden değinen olmamıştır.

Yukarıdaki veriler ışığında, ilk beş asır müfessirlerinin Fâtîha Sûresi'nde tespit ettikleri dizimden kaynaklı anlam inceliklerine dair şu tablo açığa çıkmaktadır.¹²⁷⁹



¹²⁷⁹ Puntosu küçük olan artı işaretleri, meânî uygulamalarına dolaylı ve üstü kapalı işaretler ya da ilgili maddedeki birden çok uygulamanın bir kısmına değinileri ifade ederken, büyük puntolu artı işaretleri, bu uygulamalara doğrudan ve kapsayıcı şekilde değinileri temsil etmektedir.

	1.a.	1.b.	2.	3.a.	3.b.	3.c.	3.d.	3.e.	4.a.	4.b.	4.c.	4.d.
Mukâtil b. Süleymân												
Ferrâ												
Ahfeş												
Ebû Ubeyde	+	+									+	
İbn Kuteybe												
Taberî	+		+	+	+					+		
Zeccâc	+		+									
Nehhâs			+									
Mâtürîdî												
Semerkindî	+											
Sa'lebî				+	+	+						
Vâhidî	+			+	+	+				+		
Mekkî b. Ebî Tâlib			+		+						+	
Mâverdî												
Cüşemî	+		+	+		+						
Zemahşerî	+	+	+	+		+	+		+	+		

Yukarıdaki tabloya göre, Fâtiha Sûresi'nde öne çıkan 12 meânî uygulamasından 8'ine yer veren Zemahşerî, ilk beş asır tefsir literatüründe burada araştırma konusu edilen müfessirler arasında en fazla anlam inceliğine değinen isimdir. Bunlardan 2'si ilk defa Zemahşerî tarafından zikredilmiştir. Onu 5'er meânî uygulaması tespit eden Taberî ve Vâhidî izlemektedir. Zemahşerî'yi nicelik açısından bariz şekilde öne çıkaran bu durum nitelik cihetinden de geçerlidir. Nitekim Taberî ve Vâhidî'nin de aralarında olduğu diğer müfessirler sûrede gündeme gelen meânî uygulamalarına dair tahlillerinde genellikle nahvî düzlemde kalarak ikincil anlamlara dönük sistematik bir araştırmaya girişmezken, Zemahşerî bu uygulamaları güçlü bir kavramsal farkındalıkla gündemine almıştır. Bu durum özellikle 1.b., 3.a. ve 3.c. maddelerinde kendini göstermektedir.

Vâhidî 4'ü dolaylı olmak üzere toplamda 5 meânî uygulamasına işaret etmiştir. Onun âyetlerin dizimine dair tahlilleri daha çok nahvî düzeyde kalmış, meânî seviyesindeki ikincil anlamları sistematik şekilde sorgulamaya yönelmemiştir. Vâhidî'nin yer verdiği meânî uygulamalarının tamamına önceki literatürde yüzeysel olarak işaret edilmiştir. Zemahşerî'ye gelindiğinde o, bunlardan 4'ünü kavramsal bir farkındalıkla tespit ederken, 3.b. maddesindeki *ıyyâke* lafzının iki kere zikredilmesi hususuna değinmemiştir. Fakat bu önemli bir fark arz etmemektedir. Nitekim Vâhidî bu maddedeki meânî uygulamasını daha çok nahvî cihetten ele almıştır. Buna karşın Zemahşerî, Vâhidî'nin dolaylı olarak değindiği iki maddeye (3.a. ve 3.c.) kavramsal bir farkındalıkla doğrudan değinmiştir. Nihayetinde Vâhidî Fâtiha Sûresi'ndeki meânî uygulamaları özelinde önceki literatürü sürdürürken, Zemahşerî önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Örneklem 2: İnşirâh Sûresi

1. İnşirâh Sûresi 1. âyette¹²⁸⁰ başlıca üç meânî uygulaması tespit edilebilir:

1.a. Âyetteki “Göğsünü genişletmedik mi?” şeklindeki soru cümlesi inşâî anlamı dışına çıkarak, “Senin göğsünü genişlettik.” şeklinde ihbârî bir olumlama (*takrîr*, *îcâb*) ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bunun delili, bir sonraki âyetin

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾¹²⁸⁰

bu âyete *ve veḍa'nâ 'anke vizrake* (Senin yükünü aldık.) şeklinde mana itibara alınarak atfedilmesidir. Böylece Hz. Peygamber'in kendisine bahşedilen nimetlerin hatırlatılması yoluyla desteklenmesi ve teskin edilmesi amaçlanmıştır.

1.b. Kendisi zikredilmeksizin cümle gramatik olarak geçerli olduğu halde fiilden hemen sonra *leke* kaydı getirilerek söz uzatılmıştır (*iṭnâb*). Bu, anlamın kapalı bir şekilde ifadesinin (*ibhâm*) ardından açıklığa kavuşturularak (*tavzîḥ*) verilmek istenmesinden ötürüdür. Şöyle ki; önce şerh edilme fiilinden bahsedilerek muhatabın kendisiyle ilgili bir şerh edilenin mevcûdiyetini fark ve merak etmesi sağlanmış, ardından şerh edilenin ne olduğu bildirilerek bu merak giderilmiştir. 2. âyetteki *'anke* kaydı ile 4. âyetteki *leke* kaydında da benzer bir anlam inceliği söz konusudur.

1.c. Âyette Allah Teâlâ'ya nispetle birinci çoğul şahıs kipi (*elem neşrah*) kullanılarak fiil ve fiilin iliştiği şeyin yüceltilmesi amaçlanmıştır. Benzer durum 2. Ve 4. âyetlerde de (*ve veḍa'nâ; ve rafa'nâ*) söz konusudur.

Vâhidî yukarıdaki meânî uygulamalarından sadece ilkinde (1.a.) değinmektedir. Ona göre âyetteki ifade olumlama (*taḳrîr*) anlamında kullanılmış bir soru cümlesidir. Bunun delili, bir sonraki âyetin bu âyete *ve veḍa'nâ 'anke vizrake* (Senin yükünü aldık.) şeklinde anlam itibara alınarak atfedilmesidir. Aksi halde lafız dikkate alınsaydı *ve elem neḍa' 'anke vizrake* (Senin yükünü almadık mı?) denmesi gerekirdi.¹²⁸¹ Soru cümlesinin olumlama anlamındaki bu kullanımına burada araştırma konusu yapılan müfessirler arasında Vâhidî'den önce doğrudan dikkat çeken tek isim Nehhâs'tır.¹²⁸² Bununla birlikte Taberî, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e nimetlerini hatırlatmak üzere bu âyeti getirdiğini belirterek, Zeccâc ise âyeti "Göğsünü İslâm'a açtık." şeklinde tefsir ederek burada soru cümlesinin inşâî anlamı dışında kullanıldığını dolaylı olarak vurgulamışlardır.¹²⁸³ Vâhidî'nin iki çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib ve Mâverdî bu hususa doğrudan değinen diğer iki isimdir.¹²⁸⁴ Vâhidî'den sonra Cüşemî ve Zemahşerî de buradaki soru cümlesinin zâhiri dışındaki kullanımına dikkat çekmiş, Zemahşerî ayrıca

¹²⁸¹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/123; ayrıca bk. Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 4/516; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1212.

¹²⁸² Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1337.

¹²⁸³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/492; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 5/341.

¹²⁸⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8331; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/296.

5. âyetin bu âyete anlam itibara alınarak atfedilmesine dair yukarıdaki delile Vâhidî'den sonra yer veren ikinci isim olmuştur.¹²⁸⁵

1.b. maddesindeki *îtnâb* uygulamasına gelince, burada ziyade kullanımla hâsıl olan anlam inceliğini ilk defa Zemahşerî tespit ederek literatürde özgün bir yer edinmiştir.¹²⁸⁶ 1.c. maddesindeki fiilin kipine dair kullanım tercihi ise ilk beş asırda vurgulanmamıştır. Bunun nedeni, Kur'ân'da sık geçen bu tür kullanımların her geçtiği yerde müfessirler tarafından vurgulanma ihtiyacı görülmemesi olmalıdır.

2. İnşirâh Sûresi 5. ve 6. âyetlerde¹²⁸⁷ temelde dört meânî uygulaması tespit edilebilir:

2.a. 5. ve 6. âyetlerin dizimiyle ilgili iki ihtimal söz konusudur. Birincisinde, iki âyetteki '*usr*' lafızları aynı zorluğa delâlet ederken, *yüsr* lafızları iki farklı kolaylığa gönderimde bulunmaktadır. Bu durumda, 6. âyet 5. âyette dile getirilen zorlukla birlikte mutlaka bir kolaylığın olduğuna dair müjdeden bağımsız yeni bir müjdedir. İkinci ihtimaldeyse her iki âyetteki hem '*usr*' hem *yüsr* lafızları aynı zorluk ve kolaylığa delâlet etmektedir. Bu durumda ise 6. âyet 5. âyetin anlamını tekit için bir *tekrardır*. İki ihtimalden ilkinde meânî uygulamalarından yeni bir anlam ifade etmek üzere *faşl*, ikincisindeyse anlamı tekit etmek için *vaşl* ve *îtnâb* söz konusudur. Bu ihtimallerin gerekçelendirilmesi ise aşağıda geleceği üzere müfessirler arasında tartışma konusudur.

2.b. 5. ve 6. âyetlerdeki *yüsrân* lafzı nekre getirilerek söz konusu kolaylığın tazim ve *ta'mîmi* amaçlanmıştır.

2.c. Her iki âyette birliktelik bildiren *me'a* harf-i ceri tercih edilerek beklenen kolaylık sanki zorlukla bitişikmiş gibi gösterilerek müminlerin teselli edilmesi ve desteklenmesi amaçlanmıştır.

2.d. Her iki âyette de *innenin* haberi (*me'a* 'l- '*usr*) isminin (*yüsrân*) önüne alınarak her zorlukla birlikte bir kolaylığın olduğu müjdesinin yanında

¹²⁸⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7464; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/396.

¹²⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/396-397.

¹²⁸⁷ ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۖ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾

kolaylığın *ancak* zorlukla birlikte var olabileceği de vurgulanmıştır. Burada *taḳdīm-te'hîr* uygulaması söz konusudur.

Vâhidî yukarıdaki dört maddeden sadece ilkinde tafsilatlı şekilde değinmektedir. O, ilk olarak 6. âyetin gramatik konumuyla ilgili 2.a. maddesindeki birinci ihtimale yer verir. Vâhidî, “bir zorluğun iki kolaylığa galebe çalamayacağı”na dair rivayetleri serdettikten sonra Hz. Peygamber, sahabe ve müfessirlerin bu iki âyette bir zorluk ve iki kolaylığa atıfta bulunulduğuna kail olduklarını belirtir. O, Ferrâ¹²⁸⁸ ve Zeccâc’dan da istifade ederek her iki âyette *‘usrun* marife olmasından ötürü aynı zorluktan, *yûsranın* nekre olmasından ötürüyse farklı kolaylıklardan bahsedildiğini aktararak bu görüşe dilsel bir dayanak sunar.¹²⁸⁹ Fakat Vâhidî hemen ardından Ebû Ali el-Cürcânî’yle irtibat kurarak bu gerekçelendirmeye yönelik önemli bir itirazı gündeme getirir. Cürcânî’ye göre Arap dilinden hareketle yapılan yukarıdaki gerekçelendirme zayıftır. Çünkü *inne me‘a’l-fârisi seyfen*; *inne me‘a’l-fârisi seyfen* dendiğinde, *fâris* (at) lafzının marifeliği ve *seyf* (kılıç) lafzının nekreliği sebebiyle bir atlı ve iki kılıç söz konusu olması gerekirken, bu anlam böyle bir dizimde sağlanamamaktadır.¹²⁹⁰ Cürcânî bu itirazın ardından doğru gerekçelendirmenin nasıl olması gerektiğini de açıklığa kavuşturur. Müşriklerin Hz. Peygamber’i fakirliği sebebiyle ayıplıyor olmaları Hz. Peygamber’in müşriklerin fakirlik sebebiyle İslâm’dan yüz çevirdiklerini düşünmesine sebebiyet vermiş, bunun üzerine Allah Teâlâ bu sûrenin ilk dört âyetinde Hz. Peygamber’e bahsettiği bazı önemli nimetlerini saymış, ardından 5. âyette her zorlukla birlikte muhakkak bir kolaylık bulunduğunu bildirerek onu müjdelemiştir. 5. âyetin öncesiyle bu ilişkisinin delili, cümlenin başına atıf harfinin getirilmesidir (*fe’inne*). Anlam şu şekildedir: “Söyleyip durdukları ve içinde bulunduğu yoksulluk seni sakın üzmesin; *zira* dünyada her zorlukla birlikte bir kolaylık vardır.” Bu müjdenin ardından 6. âyetle birlikte bu sefer müminleri de kapsayacak şekilde yeni bir müjde verilmiştir. Buna göre, müminlerin dünyada karşılaştıkları zorlukla birlikte ahirette muhakkak bir kolaylık vardır. Cürcânî 6. âyetin 5. âyetten farklı bir müjde içerdiğine dair bu yorumunu, 6.

¹²⁸⁸ Vâhidî’nin İbnü’l-Fârisî kanalıyla kendisine gelen bir isnad zinciriyle Ferrâ’dan aktardığı açıklama *Me‘âni’l-Ḳur‘ân*’da yer almamaktadır.

¹²⁸⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/129-132.

¹²⁹⁰ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/132.

âyetin başında *fe*, *vâv* ya da atıf harflerinden birinin bulunmamasıyla gerekçelendirir. Şu durumda “bir zorluğun iki kolaylığa galebe çalamayacağı”na dair hadis-i şerif, dünyadaki bir zorluğun müminlere hem dünyada hem de ahirette vadedilen kolaylığa *aynı anda* galebe çalamayacağı anlamındadır. Dünyadaki bir zorluk ancak dünyadaki bir kolaylığa üstün gelebilirken, ahiretteki kolaylık için böylesi bir durum söz konusu değildir.¹²⁹¹ Vâhidî’nin Cürcânî’den yaptığı yaklaşık üç sayfalık bu uzun alıntı kendisinden önce ilk defa ve sadece hocası Sa‘lebî tarafından nakledilmiştir. Fakat metin mukayesesinden hareketle Vâhidî’nin Cürcânî’yle *el-Keşf ve’l-beyân* üzerinden değil, doğrudan *Kitâbü’n-Naẓm* üzerinden irtibat kurduğu anlaşılmaktadır. Hocasından farklı olarak Vâhidî, Cürcânî’nin bu yorumunun âyetin doğru anlamı olduğunu belirterek tercihte bulunur.¹²⁹² 5. ve 6. âyetleri müstakil iki müjde olarak ele alan birinci ihtimalin ardından Vâhidî bazılarının 6. âyetin 5. âyetin anlamını tekit amaçlı bir *tekrar* olduğu görüşünü savunduğunu da ekleyerek 2.a. maddesindeki ikinci ihtimale de yer vermiştir.¹²⁹³

Böylece Vâhidî 5. ve 6. âyetlerin dizimine dair birinci ihtimale yer verirken *faşl-vaşl* uygulamasına, ikinci ihtimale yer verirken *itnâb* uygulamasına değinmiştir. Ayrıca o, görebildiğimiz kadarıyla ilk beş asırda Cürcânî’nin yorumunu benimseyen tek isim olarak literatürdeki hâkim yorumdan ayrılmıştır. *el-Vasîf*’te de *el-Basîf*’teki yaklaşımını sürdüren Vâhidî,¹²⁹⁴ *el-Vecîz*’e gelindiğinde diğer iki eserinden farklı olarak burada Cürcânî’nin itirazı ve gerekçelendirmesine yer vermemiş, dahası 6. âyetin 5. âyetin tekit amaçlı bir *tekrarı* olduğunu belirttikten sonra, iki âyetteki *yüsrânın* farklı kolaylıklara gönderimde bulunduğu dair yorumu temriz sigasıyla aktarmıştır.¹²⁹⁵ Bu bağlamda, Vâhidî’nin *el-Basîf*’ten sonra, *el-Vasîf*’den önce telif ettiği *el-Vecîz*’de dikkat çekici bir kırılma gözlenmektedir. Bu kırılmada, Vâhidî’nin *el-Vecîz*’de hocası Sa‘lebî’nin *el-Keşf ve’l-beyân*’ını takip etmesinin de payı olmalıdır.¹²⁹⁶

¹²⁹¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/132-134.

¹²⁹² Vâhidî, *el-Basîf*, 24/134.

¹²⁹³ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/135-136.

¹²⁹⁴ Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/517-520.

¹²⁹⁵ Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1212-1213.

¹²⁹⁶ Nitekim Sa‘lebî 6. âyetin 5. âyetin tekit amaçlı bir tekrarı olduğunu belirttikten sonra, iki âyetteki *yüsrânın* farklı kolaylıklara gönderimde bulunduğu dair yorumu temriz sigasıyla aktarmıştır. Ayrıca

Vâhidî'den önce Mukâtil, Ferrâ, Taberî ve Semerkandî, “bir zorluğun iki kolaylığa galebe çalamayacağı”na dair rivayeti nakletmekle birlikte bunun âyetin dizimiyle irtibatına değinmemişlerdir.¹²⁹⁷ İlk defa Zeccâc ve Mâtürîdî 2.a. maddesindeki birinci ihtimale,¹²⁹⁸ Semerkandî ikinci ihtimale,¹²⁹⁹ Sa‘lebî ise her iki ihtimale birden yer vermiştir.¹³⁰⁰ Vâhidî’nin iki çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib ve Mâverdî de her iki ihtimale yer veren diğer iki isimdir.¹³⁰¹ Vâhidî’den sonra 2.a. maddesindeki her iki ihtimale yer veren Cüşemî, her iki âyetle ‘usrun marife olmasından ötürü aynı zorluktan, yûsrânın nekre olmasından ötürüyse farklı kolaylıklardan bahsedildiğine dair yorumun ardından, Ebû Ali el-Cürcânî’nin bu yoruma itirazına bir cümleyle değinmiş, fakat ulema nezdinde Cürcânî’nin karşı çıktığı yorumun geçerli olduğunu savunarak onun bu itirazını doğru bulmamıştır.¹³⁰² Bu tercihiyle Cüşemî, Cürcânî’nin yorumunu benimseyen Vâhidî’den ayrışarak hâkim görüşü sürdürmüştür. Zemahşerî’ye geldiğinde, o da 2.a. maddesindeki her iki ihtimale yer vermekle birlikte iki âyetin birbirinden bağımsız müjdeler içerdiğine dair yorumu, yani birinci ihtimali tercih etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ’nın müjdesini anlamı en belîğ şekilde ifade eden dizime hamletmek gerekmektedir. Bu bağlamda, yeni bir müjde vermenin ümide olan vurgusu, bir müjdeyi tekit için tekrar etmekten daha kuvvetli olduğu için ikinci ihtimal tercih edilir.¹³⁰³ Zemahşerî de bu yorumun gerekçelendirilmesinde ‘usr ve yûsrân lafızlarının marifelik ve nekrelik durumlarından hareket etmiştir.¹³⁰⁴ Böylece Zemahşerî 2.a. maddesindeki ilk ihtimali tercih ederken Vâhidî’yle örtüşmekle birlikte bunun gerekçelendirilmesinde Vâhidî’nin Cürcânî kanalıyla itiraz ettiği hâkim yorumu vererek ondan ayrışmıştır.

Vâhidî’nin ifadeleriyle Sa‘lebî’ninkiler arasında fark edilir bir benzerlik izlenmektedir. Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1212-1213; krş. Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 29/531.

¹²⁹⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/742; Ferrâ, *Me‘âni l-Şur‘ân*, 3/275; Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 24/495-497; Semerkandî, *Tefsîrû s-Semerkandî*, 3/490.

¹²⁹⁸ Zeccâc, *Me‘âni l-Şur‘ân ve i‘râbuhû*, 5/341; Mâtürîdî, *Te‘vilâtü l-Şur‘ân*, 17/257.

¹²⁹⁹ Semerkandî, *Tefsîrû s-Semerkandî*, 3/490.

¹³⁰⁰ Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 29/531-537.

¹³⁰¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8334-8336; Mâverdî, *en-Nüket ve l-‘uyûn*, 6/298.

¹³⁰² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7466.

¹³⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/397. Zemahşerî’nin ifadesinin açılımı için bk. Tîbî, *Fütûhu l-ğayb*, 16/498-499.

¹³⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/397. Zemahşerî’nin ifadesinin açılımı için bk. Tîbî, *Fütûhu l-ğayb*, 16/498-499.

2.b. ve 2.c. maddelerindeki meânî uygulamalarına gelindiğinde, bunlar Vâhidî dâhil ilk beş asırda doğrudan tespit edilmemiş, ilk defa Zemahşerî tarafından gündeme getirilmiştir.¹³⁰⁵ Bununla birlikte, Ebû Ubeyde 6. âyetin “ümidi korkudan *daha büyük* kılmak için” getirildiğini, Nehhâs da âyetin anlamının “Allah Teâlâ’nın nimetlerinin darlıklardan *daha fazla* olduğu”nu belirterek 2.b. maddesindeki dizimden hasıl olan anlam inceliğine üstü kapalı bir şekilde işaret etmişlerdir.¹³⁰⁶ Fakat her ikisi de bu anlamın nasıl açığa çıktığına değinmemiştir. Bu bağlamda Zemahşerî buradaki iki meânî uygulamasına doğrudan değinerek literatürde özgün bir yer edinmiştir. 2.d. maddesindeki *taḫdîm-te’ḥîr* uygulaması ise ilk beş asırda Zemahşerî dâhil hiçbir müfessir tarafından gündeme getirilmemiştir.

3. İnşirâh Sûresi 7. âyette¹³⁰⁷ öne çıkan iki meânî uygulaması gözlenmektedir:

3.a. *Ferağte* fiilinin mefûlû düşürülerek *her türlü* boşa çıkma durumunda başka bir işe koyulmanın gerekliliği vurgulanmıştır. Buradaki *hazîf* uygulamasıyla bir *ta’mîm* anlamı açığa çıkmıştır.

3.b. Şartın cevabında *fe* edatı getirilerek (*fe’nşab*) bir işten boşa çıkınca araya zaman girmeksizin *derhal* başka bir işe koyulmanın gerekliliği vurgulanmıştır.

Vâhidî her iki anlam inceliğine değinmemiştir. 3.a. maddesindeki *hazîf* uygulaması ilk beş asırda sadece Taberî tarafından gündeme getirilmiştir. Taberî 7. âyetin tefsirinde *fe’rağte* ve *fe’nşab* fiillerinin neye taalluk ettiğine dair farklı görüşlere yer verdikten sonra, şart cümlesinde herhangi bir tahsise gidilmediği için âyette “*her türlü* boşa çıkma” durumunun kastedildiğini savunmuştur.¹³⁰⁸ 3.b. maddesindeki edat tercihindan hasıl olan anlama ise ilk beş asırda sadece Zemahşerî tarafından üstü kapalı şekilde işaret edilmiştir. Zemahşerî bu âyetin öncesiyle irtibatından bahsederken, Hz. Peygamber’e bir ibadetin *hemen ardından* diğerine koyulmasının buyurulduğunu

¹³⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/398.

¹³⁰⁶ Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Ḳur’ân*, 2/303; Nehhâs, *İ’râbü’l-Ḳur’ân*, 1338.

¹³⁰⁷ ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾

¹³⁰⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/497-499.

söylemiştir.¹³⁰⁹ Fakat o, bu anlam ile dizim arasında kavramsal farkındalıkla bir ilişki kurmamıştır.

4. 8. âyetteki¹³¹⁰ *ilâ rabbike* ifadesinin *fergab* fiilinin önüne alınmasıyla (*taḳdîm*), “Yalnızca Rabbine yönel.” şeklinde *iḥtişâş* anlamı açığa çıkmıştır.

Vâhidî, Zeccâc’ın bu âyeti “Beklentini yalnızca Allah’a yönelt.” şeklindeki tefsirini aktararak *ilâ rabbike* ifadesinin fiilin önüne alınmasıyla açığa çıkan *iḥtişâş* anlamına dolaylı olarak işaret etmiştir.¹³¹¹ Vâhidî’den önce Taberî ve Zeccâc, Vâhidî’nin çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib, Vâhidî’den sonra da Cüşemî ve Zemahşerî âyete benzer anlamlar vererek *taḳdîm-te’ḥîr* uygulamasından hasıl olan *iḥtişâş* anlamına üstü kapalı şekilde işaret etmişlerdir.¹³¹²

İnşirâh Sûresi’nde meânî uygulamalarından kaynaklı yukarıdaki anlam inceliklerinin yanında, bazı müfessirler bu sûredeki âyetlerin kendi arasındaki ilişki ile bu sûrenin Duhâ Sûresi’yle ilişkisine dair tahlillerde bulunmuşlardır.¹³¹³ Âyetler ve sûreler arası münasebet, *faşl-vaşl* başlığı altında değerlendirilmeye müsait olmakla birlikte yukarıdaki müfessirler bu ilişkileri kurarken gramatik mülahazalara başvurarak kavramsal bir farkındalıkla hareket etmedikleri için bunlar burada dikkate alınmamıştır.

Yukarıdaki veriler ışığında, ilk beş asır müfessirlerinin İnşirâh Sûresi’nde tespit ettikleri dizimden kaynaklı anlam inceliklerine dair şu tablo açığa çıkmaktadır.¹³¹⁴

¹³⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/398.

¹³¹⁰ ﴿وَالِى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾

¹³¹¹ Vâhidî, *el-Basît*, 24/139; Vâhidî, *el-Vasît*, 4/521.

¹³¹² Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 24/500; Zeccâc, *Me’âni l-Ḳur’ân ve i’râbuhû*, 5/341; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8337; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7467; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/399.

¹³¹³ Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerkandî*, 3/489; Vâhidî, *el-Basît*, 24/132-133, 136; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7463; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/397-398.

¹³¹⁴ Puntosu küçük olan artı işaretleri, meânî uygulamalarına dolaylı ve üstü kapalı işaretler ya da ilgili maddedeki birden çok uygulamanın bir kısmına değinileri ifade ederken, büyük puntolu artı işaretleri, bu uygulamalara doğrudan ve kapsayıcı şekilde değinileri temsil etmektedir.

	1.a.	1.b.	1.c.	2.a.	2.b.	2.c.	2.d.	3.a.	3.b.	4.
Mukâtil b. Süleymân										
Ferrâ										
Ahfeş										
Ebû Ubeyde					+					
İbn Kuteybe										
Taberî	+							+		+
Zeccâc	+			+						+
Nehhâs	+				+					
Mâtürîdî				+						
Semerkindî				+						
Sa‘lebî				+						
Vâhidî	+			+						+
Mekkî b. Ebî Tâlib	+			+						+
Mâverdî	+			+						
Cüşemî	+			+						+
Zemahşerî	+	+		+	+	+			+	+

İnşirâh Sûresi'nde öne çıkan 10 meânî uygulamasından 2'si ilk beş asırda gündeme getirilmemişken, geri kalan 8'ine bir şekilde işaret edilmiştir. 2'si dolaylı olmak üzere tespit ettiği 7 meânî uygulamasıyla Zemahşerî en fazla anlam inceliğine yer veren isim olmuştur. Zemahşerî bu niceliksel temayüzün yanında diğer müfessirlerin çoğuna nazaran dizimden kaynaklı ikincil anlamlara daha açık şekilde işaret ederek nitelik açısından da farklı bir yerde durmaktadır. Öte yandan önceki dönemde Taberî ve Mâtürîdî tarafından 2 meânî uygulaması daha tespit edilmiştir ki Zemahşerî dâhil diğer müfessirler bunlara değinmemektedir.

Beşinci asırda Vâhidî, 1'i dolaylı olmak üzere 3 meânî uygulamasına işaret etmiştir. Onun değindiği bu uygulamaların tamamı önceki müfessirler ve Zemahşerî tarafından da dillendirilmiştir. Fakat Vâhidî nisbeten daha detaylı sunumu ve yorumlarıyla öncekilerden ayrılmaktadır. Nitekim o, 1.a. ve 2.a. maddelerinde diğer müfessirlerin çoğuna nisbeten daha detaylı açıklamalar yapmış, bilhassa 2.a. maddesine dair tartışmada Ebû Ali el-Cürcânî'nin görüşünü aktarıp tercih ederek literatürde bu yorumu benimseyen tek isim olmuştur.

Örneklem 3: Alak Sûresi

1. Alak Sûresi 1 ilâ 5. âyetlerdeki¹³¹⁵ meânî uygulamaları 5 maddede toplanabilir:

1.a. 1. âyetteki *ikra*¹³¹⁶ ve *halağa* fiilleri ile 4. âyetteki '*alleme* fiilinin mefûlleri *hazf* edilerek sırasıyla, okunması istenen, yaratılan ve öğretilen şeylere yönelik *ta 'mîm* anlamı açığa çıkmıştır.

1.b. Sûrenin bu pasajı boyunca, biri genelin ardından özelin zikri, ikincisi kapalı bırakılan hususun açıklığa kavuşturulması, üçüncüsü tekrar yoluyla olmak üzere üç kere *îmâb* yapılarak söz uzatılmıştır. İlk olarak, 1. âyetle Allah Teâlâ'nın [tüm mevcudatı] yarattığı belirtildikten sonra insanı '*alaka*dan yarattığı ifade edilerek, genel olanın ardından önemini vurgulamak üzere özel

¹³¹⁵ ﴿أَفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * افْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾

¹³¹⁶ Bismideki *bâ* harfinin *zâid* olarak alındığı yorumda herhangi bir *hazif* söz konusu olmayacaktır.

olan zikredilmiştir (*zıkrü'l-hâş ba'de'l-'âm*).¹³¹⁷ İkinci olarak, 4. âyette Allah Teâlâ'nın kalemle öğrettiği ifade edilmiş fakat neyi ve kime öğrettiği hususu kapalı bırakılmış, ardından *insana bilmediğini* öğrettiği belirtilerek bu kapalılık açıklığa kavuşturulmuştur (*îzâh ba'de'l-ibhâm*). Üçüncü olarak, 3. âyetteki *ikrâ'* fiili mefûlû mahzûf bir şekilde tekrar edilerek 1. âyetteki okuma emri pekiştirilmiştir.

1.c. Hz. Peygamber'e okumasını emreden Allah Teâlâ olduğu için 1. âyette “Benim adıyla oku!” (*ikrâ' bi'smî*) denmesi gerekirken, “Rabbinin adıyla oku!” (*ikrâ' bi'smi rabbik*) denerek muktezâ-i zâhirin dışına çıkılmıştır. Bu kullanımda birinci şahıs zamirinin yerine *rab* lafzı getirilmek suretiyle Hz. Peygamber kendisine emredilene yerine getirmesi için teşvik edilmiş ve desteklenmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'e raci zamir *rab* lafzına izafe edilmek suretiyle Hz. Peygamber'in kadri yüceltilmiştir. Aynı durum 3. âyetteki ve *rabbüke'l-ekram* ifadesinde de söz konusudur. Nitekim burada da “Benim sonsuz kerem sahibi!” (*ve ene'l-ekram*) yerine, “Rabbin'dir sonsuz kerem sahibi!” (*ve rabbüke'l-ekram*) denmiştir.

1.d. İsim cümlelerinde aslolan haberin nekre olmasıyken 3. âyette *el-ekram* lafzı kerem cinsine delâlet edecek şekilde mârife olarak getirilmiş ve Allah Teâlâ'ya isnad edilmiştir. Böylece kerem cinsinin hakikati Allah Teâlâ'ya hasredilmek üzere *tahşîs* anlamı açığa çıkmıştır.

1.e. Kur'ân'ın başka yerlerinde belirtildiği gibi insanın yaratılışı balçık, *nuṭfe*, *'alaqa*, *muḍğa*, kemiklenme ve ete bürünme şeklinde birtakım aşamalardan geçerek ve bunların bütünüyle gerçekleşmekle birlikte,¹³¹⁸ 2. âyette diğer merhaleler zikredilmeksizin insanın *'alaqadan* yaratıldığı belirtilerek sözde kısaltmaya gidilmiştir (*îcâz*). Bağlam insanın yaratılışının zayıflığı ve mucizeliğini vurgulamak olduğu için yaratılış merhalelerinden en düşüğü olan *'alaqa* (rahme tutunmuş kan pıhtısı) öne çıkarılarak düşük bir maddeden

¹³¹⁷ *Ḥalaqanın* mahzûf mefûlû ‘tüm mevcûdat’ değil de ‘insan’ olarak takdir edildiğinde, bu sefer, kapalı ifadenin ardından açıklama yoluyla *îmâba* başvurulmuştur (*îzâh ba'de'l-ibhâm*). Zira önce Allah Teâlâ'nın insanı yarattığı ifade edilmiş, ardından onu neden yarattığı açıklığa kavuşturulmuştur.

¹³¹⁸ Bk. Mü'minûn 23/12-14; Mü'min 40/67.

mütekamil bir insan bedeninin yaratılışı vurgulanmıştır. 6. âyetten itibaren yaratılıştaki bu zayıflık ve mucizeliğe rağmen insanın tuğyanı söz konusu edilecektir.

Vâhidî 1.a. maddesindeki ‘*alleme* fiilinin iki mefûlünün *hazfî* meselesine yüzeysel olarak değinir. O, ilk olarak Ebû Ali el-Cürcânî’nin *Naẓmu’l-Ḳur’ân* adlı eserinden alıntı yapar. Cürcânî’ye göre, “Kalemle öğretti.” (‘*alleme bi’l-ḳalem*) cümlesindeki “öğretti” (‘*alleme*) fiilinin mefûlü düşürülmüştür. Dizimin aslı, “İnsana bilmediğini kalemle öğretti.” (‘*alleme’l-insâne bi’l-ḳalemi mâ lem ya’lem*) şeklinde olup, 5. âyetteki ikinci ‘*alleme* fiili tekit için bir *tekrardır*.¹³¹⁹ Cürcânî’nin bu görüşü, 4. ve 5. âyetlerin gramatik olmasa da anlamca birbirine bitişik olduğu yorumuna binaendir. Vâhidî ardından, 5. âyetin 4. âyetten bağımsız olduğuna dair bazı müfessirlerden ikinci bir görüş aktarır. Buna göre, 5. âyetteki *el-insân* lafzı, kendisine isimlerin tamamının öğretildiği Hz. Âdem ya da kendisine ahkâm, şariat ve önceki peygamberlerin kıssalarının öğretilmesi cihetiyle Hz. Peygamber’e gönderimde bulunmaktadır.¹³²⁰ Bu durumda ‘*alleme* fiilinin iki mefûlü de hem anlamca hem gramatik olarak düşürülmüştür. Tüm bu sunuma rağmen Vâhidî, buradaki *hazîf* uygulamasından kaynaklı herhangi bir anlam inceliğine değinmemiştir. Onun bu bağlamdaki tahlilleri nahvî düzeyi aşmamış görünmektedir. Vâhidî 1.a. maddesindeki *ikra’* ve *ḥalaḳa* fiillerinin mefûllerinin *hazfine* ise hiçbir şekilde değinmemiştir. Vâhidî’den önceki dönemde, burada araştırma konusu edilen müfessirler arasında 1.a. maddesindeki üç *hazîf* uygulamasından herhangi birine kavramsal bir farkındalıkla değinen olmamıştır. Literatürde ilk defa Zemahşerî *ḥalaḳa* fiilinin mefûlünün *hazfedilmesinden* kaynaklı anlam inceliğini doğrudan araştırma konusu eder. Ona göre bu, iki şekilde mümkündür: Ya *ḥalaḳa* için bir mefûl takdir edilmeksizin mutlak olarak yaratma fiilinin sadece Allah Teâlâ’ya mahsus olduğu vurgulanmıştır ya da herhangi bir tahsise gidilmediği için “*her şeyi yarattı*” gibi mutlak bir mefûl takdir edilerek yaratmanın *ta’mîmi* amaçlanmıştır.¹³²¹

1.b. maddesine gelindiğinde, Vâhidî burada zikredilen üç *itnâb* uygulamasının tamamına yüzeysel olarak değinmiştir. O, 2. âyetin 1. âyetteki yaratma fiilinin bir

¹³¹⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/170.

¹³²⁰ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/170-171.

¹³²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/403.

açıklaması olduğunu belirterek burada genelin ardından özelin zikredilmesine dolaylı olarak işaret etmiştir.¹³²² İkinci olarak Vâhidî *el-Vecîz* adlı tefsirinde 5. âyetin 4. âyette bildirilmeyen öğretilen şeyin bir beyanı olduğunu belirterek, anlamın kapalı bırakılmasının ardından açıklığa kavuşturulmasına yine dolaylı olarak işaret etmiştir.¹³²³ Bunun yanında Vâhidî *el-Basîf*'te 5. âyetteki '*alleme* fiilinin tekrarının tekit için olduğu bilgisini de paylaşarak bir başka *îtnâb* unsuruna değinmiştir.¹³²⁴ Üçüncü olarak Vâhidî, 3. âyetteki *ikra* fiilinin [1. âyetteki okuma emrini] pekiştirmek için bir *taqrîr* olduğunu ifade ederek tekrar yoluyla *îtnâb* uygulamasına değinmiştir.¹³²⁵ Vâhidî tüm bu hususlara değinirken *îtnâb* kavramını zikretmemiş ve buradaki dizimden kaynaklanan anlam inceliklerine ayrıca değinmemiştir.

Vâhidî'den önceki dönemde sadece Taberî, Vâhidî'nin çağdaşlarından ise Mekkî b. Ebî Tâlib 2. âyetin 1. âyetteki yaratma fiilinin bir açıklaması olduğunu belirterek burada genelin ardından özelin zikredilmesine dolaylı olarak işaret etmişlerdir.¹³²⁶ Vâhidî'den sonra Cüşemî bir yoruma göre *ikra* fiilinin tekit için bir *tekrar* olduğu görüşüne yer vermiştir.¹³²⁷ Bu üç isim de Vâhidî gibi niçin bu uygulamalara başvurulduğunu sorgulamamıştır. Bu bağlamda kırılma noktası Zemahşerî olmuştur. Zemahşerî'ye göre, 1. âyette Allah Teâlâ'nın tüm mevcudatı yarattığı belirtildikten sonra, 2. âyette insanın '*alaqadan* yaratıldığı ifade edilerek ilk etapta kapalı bırakılan husus (*mübhem*) açıklığa kavuşturulmuştur (*tefsîr*).¹³²⁸ Buraya kadar Taberî, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Vâhidî'nin açıklamalarını sürdüren Zemahşerî, bu dizimle birlikte açığa çıkan *taşîş* ve *tefhîm* anlamına da işaret ederek onlardan ayrılmaktadır.¹³²⁹ Bu konudaki açıklamalarıyla literatürde özgün bir yer edinen Zemahşerî, 1.b. maddesindeki diğer iki *îtnâb* uygulamasına ise değinmemiştir. Kavramsal bir farkındalıkla olmasa da bu maddedeki *îtnâb* uygulamasına zemin teşkil edecek unsurların tamamına yüzeysel

¹³²² Vâhidî, *el-Basîf*, 24/169.

¹³²³ Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1216.

¹³²⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/170.

¹³²⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/169; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/528. Burada, *el-Basîf*'in mevcut baskısındaki *taqrîr*ün *li't-te'ekkü'd* şeklindeki ifade yerine, Nûruosmâniye nüshasındaki (nr. 250, vr. 492b) *taqrîr*ün *li't-te'ekkü'd* ifadesi tercih edildi.

¹³²⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/527; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8349.

¹³²⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7477.

¹³²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/403.

¹³²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/403.

olarak değinen tek isim Vâhidî olurken, Zemahşerî nahvî düzeyi aşarak meânî düzlemine geçen ilk isim olmuştur.

Vâhidî 1.c. maddesinde zikredilen, zamirin muktezâ-i zâhirin dışındaki kullanımına herhangi bir şekilde değinmemiştir. Zemahşerî dâhil burada araştırma konusu yapılan ilk beş asır müfessirleri arasında buna değinen tek isim Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî bu bağlamda genel bir ilkedен bahseder. Ona göre, tikellerin (*hâşşiyetü'l-eşyâ*) Allah Teâlâ'ya izafe edilmesi izafe edilen tikelin tazimi içinken, tümellerin (*külliyetü'l-eşyâ*) Allah Teâlâ'ya izafe edilmesi O'nun tazimi içindir. Nitekim bu sûrenin 1. âyetinde Hz. Peygamber'e raci zamirin *rab* lafzına izafe edilmesiyle (*rabbike*) Hz. Peygamber'in tazimi amaçlanırken, “*Göklerin ve yerin mülkü O'na aittir.*”¹³³⁰ ve “*Her şeyin rabbi O'dur.*”¹³³¹ gibi âyetlerde Âllah Teâlâ'nın tazim ve tebcili amaçlanmıştır.¹³³² Bu bağlamdaki açıklamalarıyla Mâtürîdî literatürde özgün bir yer edinmiştir.

1.d. maddesinde yer verilen, isim cümlesinin muktezâ-i zâhirin dışındaki kullanımına gelince, Vâhidî ve öncesindeki müfessirler buradaki *ihtişâş* anlamına değinmemiştir. Vâhidî'nin çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib, *ve rabbüke'l-ekram* ifadesini “Her şeyden daha cömert.” şeklinde, Vâhidî'den sonra Cüşemî “O'ndan daha cömert hiç kimse yoktur.” şeklinde tefsir etmişlerdir.¹³³³ Fakat her iki isim de bu anlamı *ekram* lafzının ism-i tafdil sigasında olmasından hareketle vermiş görünmektedir. Nitekim hiçbir cümleinin muktezâ-i zâhir dışındaki kullanımından hasıl olan *kerem* cinsinin hakikatinin Allah Teâlâ'ya hasredilme (*taḥşîs*) anlamına doğrudan ya da dolaylı olarak işaret etmemiştir.

1.e. maddesinde değinilen, insanın diğer yaratılış aşamaları zikredilmeksizin ‘*alaqadan*’ yaratıldığı belirtilerek *îcâza* başvurulmasına gelince, incelenen müfessirler

¹³³⁰ Bakara, 2/107.

¹³³¹ En'âm, 6/164.

¹³³² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/268-269.

¹³³³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8350; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7478.

arasında buna doğrudan *îcâz* kavramını zikretmekmemekle birlikte sadece Mâtürîdî, Mâverdî ve Çüşemî değinmiştir.¹³³⁴

2. Alak Sûresi 6 ilâ 8. âyetlerde¹³³⁵ dört meânî uygulaması öne çıkmaktadır:

2.a. Sûrenin ilk beş âyetinde muhatap Hz. Peygamber olmasından ötürü tekit edici unsurlara başvurulmazken, devamındaki 6 ilâ 8. âyetlerde hitabın inkârcılara dönmesiyle birlikte buradaki ifadeler isim cümlesi formunda ve *kellâ*, *inne* ve tekit *lâmı* getirilmek suretiyle birden çok kere pekiştirilmiştir.

2.b. 8. âyetteki “Dönüş muhakkak senin Rabbinedir.” şeklindeki isim cümlesi, sadece nihai dönüşün muhakkak Allah Teâlâ’ya olduğunu bildirmek için değil (*fâide-i haber*), bu anlam dolayısıyla muhatapları korkutmak ve uyarmak için zahiri dışında kullanılmıştır (*lâzım-ı fâide-i haber*).

2.c. 8. âyette 6. âyetteki üçüncü tekil şahıs formundan ikinci tekil şahıs formuna dönülerek (*iltifât*) uyarı ve tehdit anlamı pekiştirilmiştir. Nitekim dizimdeki akışa uygun olan “Dönüş muhakkak *onun* Rabbinedir.” denmesiyken, “Dönüş muhakkak *senin* Rabbinedir.” denerek inkârcılar bir anda hitaba muhatap kılınmıştır.

2.d. Yine 8. âyette *innenin* haberi olan *ilâ rabbike* ifadesinin ismi olan *er-rûc ‘ânın* önüne alınmasıyla (*tağdîm*) dönüşün *sadece ve sadece* Allah Teâlâ’ya olduğu şeklinde *haşr* ve *taḥşîş* anlamı açığa çıkmıştır.

Vâhidî dâhil burada araştırma konusu edilen müfessirler 2.a. maddesindeki pekiştirme unsurlarının hiçbirine doğrudan değinmemişlerdir.

2.b. maddesinde zikredilen, “Dönüş muhakkak senin Rabbinedir.” şeklindeki isim cümlesinin zahiri dışındaki kullanımına burada araştırma konusu yapılan müfessirlerden sadece Mukâtil ve Vâhidî değinmiştir. Nitekim her iki isim de -

¹³³⁴ Bk. Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ’l-Kur’ân*, 17/269-270; Mâverdî, *en-Nüket ve ’l-‘uyûn*, 6/305; Çüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7477.

¹³³⁵ ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَبِطٌ ۖ أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى ۖ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾

kavramsal bir farkındalıkla ilave tahlillerde bulunmaksızın- bu âyetin inkârcılar için bir *tehdit* olduğunu belirtmişlerdir.¹³³⁶

Vâhidî 2.c. maddesindeki *iltifât* uygulamasına değinmezken, burada dikkate alınan müfessirler arasında buna işaret eden tek isim Zemahşerî'dir. O, *iltifât* kavramına başvurarak, "Dönüş muhakkak *senin* Rabbinedir." ifadesiyle tuğyanın akıbetine dair bir uyarı ve tehdit olsun diye hitabın doğrudan insana yöneltildiğini belirtmiştir.¹³³⁷

2.d. maddesindeki *taḳdîm-te'hîr* uygulamasına gelince, burada itibara alınan müfessirlerden hiçbiri bu önemli meânî inceliğini gündeme getirmemiştir.

3. Alak Sûresi 9 ilâ 14. âyetlerde¹³³⁸ başlıca 4 meânî uygulaması öne çıkmaktadır:

3.a. Üç kere tekrar eden *eraeyte* fiillerindeki hemzeler, bilinmeyen bir şey hakkında bilgi sahibi olmak için kullanılan *istifhâm* hemzesidir. Fakat söz sahibi olan Allah Teâlâ için sorunun cevabını bilememe gibi bir şey düşünölemeyeceğinden buradaki soru cümlesi zahirin dışına çıkılarak muhatabı hayrete düşürme (*ta'cîb*) anlamında kullanılmıştır. Benzer durum 14. âyetteki "Bilmez mi ki Allah Teâlâ görmektedir!" soru ifadesinde de söz konusudur. Nitekim burada da söz sahibi olan Allah Teâlâ için sorunun cevabını bilememe durumu düşünölemeyeceğinden soru cümlesi zahiri dışına çıkarak korkutma, tehdid etme ya da hayrete düşürme anlamında kullanılmıştır.

3.b. 9. ve 10. âyetlerde hitab Hz. Peygamber'e olduğu için dizimin de "Gördün mü namaz kıldığında *seni* engelleyeni?" (*eraeyte'llezi yenhâke izâ ṣalleyte*) şeklinde olması gerekirken, ikinci muhatab zamirin yerine "kul" (*abd*) lafzı nekre bir şekilde getirilerek ("Gördün mü namaz kılan *bir kulu* engelleyeni?") muktezâ-i zâhirin dışına çıkmıştır. Buradaki *iltifât* ve *tenkîr* uygulamasıyla Hz. Peygamber'in kulluğu cihetiyle övülmesi, kadrinin

¹³³⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/762; Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/173; Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 4/529.

¹³³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/405.

¹³³⁸ ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ ۖ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ ۖ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَىٰ ۖ أَوْ أَمَرَ بِالْقَوَىٰ ۖ أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۖ﴾
﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾

yüceltilmesi ve namazdan men etme fiiline yönelik *ta'cib* anlamının pekiştirilmesi amaçlanmıştır.

3.c. 9., 11. ve 13. âyetlerdeki *eraeyte* fiili ile başlayan cümlelerin cevapları muhatabın nezdinde bilindiği için ya da korkutma ve tehdid anlamını pekiştirmek için düşürülerek sözde kısaltmaya (*îcâz-ı hazîf*) gidilmiştir.

3.d. Keza aynı âyetlerde *eraeyte* fiili iki kere tekrar edilmek suretiyle bu sefer anlam söz uzatılarak (*iñâb*) pekiştirilmiştir.

Vâhidî 3.a. maddesindeki soru cümlesinin zahiri dışındaki kullanımına değinmiştir. O, *eraeytenin* gerçek bir soru ifadesi olmayıp muhatabı hayrete düşürmek (*ta'cib*) için kullanıldığını ve bu anlamı pekiştirmek için iki kere *tekrar* edildiğini belirtir. Ona göre âyetin dizimi (*naẓmu'l-âye*) şu şekildedir: “Gördün mü, kendisi yalanlayıcı ve imandan yüz çeviren olduğu halde hidayet üzere olup takvayı emretmekte olan kulu namazdan men edeni? *Ne şaşılacak bir durumdur bu!*”¹³³⁹ Benzer açıklamaları Vâhidî’den önce Ferrâ ve Taberî, Vâhidî’nin çağdaşlarından ise Mekkî b. Ebî Tâlib yapmıştır.¹³⁴⁰ Vâhidî’den sonra Cüşemî diğerlerinden farklı olarak, buradaki soru cümlesinin *taḳrîr* anlamında olduğunu belirtmiş, bununla birlikte tehditle karışık bir *ta'cib* olduğuna dair görüşü de aktarmıştır.¹³⁴¹ Zemahşerî’ye gelindiğinde o, soru cümlesinin zahirin dışındaki kullanımına doğrudan işaret etmemiştir.

3.b. maddesindeki *iltifât* ve *tenkîr* uygulamalarından kaynaklı anlam inceliklerine Vâhidî dâhil burada incelenen müfessirler arasında işaret eden olmamıştır. Vâhidî 3.c. maddesindeki *îcâz* uygulamasına da herhangi bir şekilde değinmemiştir. Bunun gerekçesi, Vâhidî’nin 14. âyeti *eraeyte* fiili ile başlayan cümlelerin hepsinin birden cevabı olarak değerlendirmesi,¹³⁴² dolayısıyla burada bir *hazîf* olgusu görmemesi olabilir. Vâhidî’den önce ilk defa Nehhâs burada *eraeyte* fiili ile başlayan cümlelerin

¹³³⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 24/175; Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 4/529; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1217.

¹³⁴⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 3/278; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/533; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8355.

¹³⁴¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7481-7482.

¹³⁴² Vâhidî tarafından açıkça dillendirilmeyen bu yorum için bk. Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17/272-273; Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerḳandî*, 3/494.

cevaplarının muhatap nezdinde bilinmesinden ötürü düşürüldüğünü belirtmiş,¹³⁴³ Mâtürîdî ve Semerkandî bu yoruma mümkün vecihlerden birisi olarak yer vermiştir.¹³⁴⁴ Vâhidî'nin çağdaşları Mekkî b. Ebî Tâlib, Nehhâs'la aynı açıklamayı yapmış, Mâverîdî ise bu bağlamda bir *hazîf* söz konusu olduğunu belirtmekle birlikte bunun gerekçesini açıklamamıştır.¹³⁴⁵ Vâhidî'den sonra Cüşemî mahzuf cevabın ne olabileceğine dair yer verdiği vecihlerden birinde, buradaki *hazf*ın azabın şiddetini büyüksemek (*tefhîm*) için yapıldığını belirterek *îcâz*dan kaynaklı yeni bir anlam inceliğine işaret etmiştir.¹³⁴⁶ Zemahşerî ise birinci *eraeytenin* cevabının, devamında ikinci *eraeytenin* cevabının zikredilmesinden ötürü düşürüldüğünü belirtmekle yetinmiştir.¹³⁴⁷ Yukarıdaki isimlerden hiçbiri bu bağlamda *îcâz* kavramını kullanmazken, Semerkandî buradaki kullanıma *izmâr* kavramıyla atıfta bulunmuştur.

3.d. maddesindeki *îtnâb* uygulamasına gelince, [ikinci ve üçüncü] *eraeytelerin* 9. âyetteki *ta'cîb* anlamını pekiştirmek için *tekrar* edildiğini doğrudan belirten ilk isim Vâhidî'dir.¹³⁴⁸ Onun ardından benzer bir açıklamayı yapan Zemahşerî buradaki *tekrar* uygulamasına değinen ikinci isimdir.¹³⁴⁹

Yukarıdaki veriler ışığında, ilk beş asır müfessirlerinin Alak Sûresi'nde tespit ettikleri dizimden kaynaklı anlam inceliklerine dair şu tablo açığa çıkmaktadır.¹³⁵⁰

¹³⁴³ Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 1344.

¹³⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/272-273; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, 3/494.

¹³⁴⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8356; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*.

¹³⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7481.

¹³⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/405.

¹³⁴⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/175; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/529.

¹³⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/406.

¹³⁵⁰ Puntosu küçük olan artı işaretleri, meânî uygulamalarına dolaylı ve üstü kapalı işaretler ya da ilgili maddedeki birden çok uygulamanın bir kısmına değinileri ifade ederken, büyük puntolu artı işaretleri, bu uygulamalara doğrudan ve kapsayıcı şekilde değinileri temsil etmektedir.

	1.a.	1.b.	1.c.	1.d.	1.e.	2.a.	2.b.	2.c.	2.d.	3.a.	3.b.	3.c.	3.d.
Mukâtil b. Süleymân							+						
Ferrâ										+			
Ahfeş													
Ebû Ubeyde													
İbn Kuteybe													
Taberî		+								+			
Zeccâc													
Nehhâs												+	
Mâtürîdî			+		+							+	
Semerkindî												+	
Sa‘lebî													
Vâhidî		+					+			+			+
Mekkî b. Ebî Tâlib		+								+		+	
Mâverdî					+								
Cüşemî		+			+					+		+	
Zemahşerî	+							+				+	+

Alak Sûresi'nde tespit edilen belli başlı 13 meânî uygulamasından 4'ü, burada araştırma konusu edilen ilk beş asır müfessirleri tarafından gündeme getirilmemiştir. Vâhidî, Cüşemî ve Zemahşerî geriye kalan 9 maddeden 4'üne değinerek en fazla anlam inceliğine işaret eden isimlerdir. Mâtürîdî 1.c. maddesindeki, Zemahşerî ise 1.a. ve 2.c. maddelerindeki anlam inceliklerini ilk beş asırda tespit eden ilk müfessirler olarak özgün bir yer edinmişlerdir.

Beşinci asırda Vâhidî 2'si yüzeysel toplamda 4 meânî uygulamasına değinmiştir. Bunlardan 3'üne kendisinden önce de işaret edilmişken, 3.d. maddesindekini ilk defa Vâhidî gündeme getirmiştir. Onun yer verdiği 4 meânî uygulamasından sadece 1'i Zemahşerî tarafından zikredilirken, tersi Zemahşerî için de geçerlidir: Vâhidî, Zemahşerî'nin yer verdiği 4 meânî uygulamasından sadece 1'ini zikretmiştir. Nicelik bakımından iki müfessirin dizimden kaynaklı anlam inceliklerine değinileri aynı olsa da Zemahşerî, 1.b. maddesinde olduğu gibi, bu incelikleri daha açık bir farkındalıkla gündeme getirmiştir.

Örneklem 4: Tekâsür Sûresi

1. Tekâsür Sûresi 1. âyette¹³⁵¹ dört meânî uygulaması öne çıkmaktadır:

1.a. İki mefûl alan *elhâ* fiilinin ikinci mefûlü ile *tekâsür* masdarının ilişiği *hazf* edilerek, sırasıyla, kendisinden alıkonulan şey ile kendisiyle alıkonulan şeyin *ta'mîni* amaçlanmıştır.

1.b. *Elhâ* fiili mazi formunda getirilerek vurgulanmak istenen anlamın vukuu pekiştirilmiştir. Aynı durum bir sonraki âyetteki *zûrtum* için de geçerlidir.

1.c. *Elhâ* fiilinin mefûlü ikinci çoğul şahıs formunda bir zamir ile mutlak olarak getirilerek (*elhâküm*) kâfir-mümin ayrımı yapılmaksızın tüm insanların uyarılması amaçlanmıştır.

1.d. Âyetteki “Çoklukla övünme sizi alıkoydu.” cümlesi bir bildirimde bulunmak (*fâide-i haber*) için değil, çoklukla övünenlerin ahmaklığı ve bu fiillerinin faydasızlığını vurgulamak üzere zahiri dışında kullanılmıştır (*lâzım-ı*

﴿الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ﴾¹³⁵¹

fâide-i haber). Nitekim muhatapların övündüğü malda ya da çoluk çocukta çokluk kendilerinden değil Allah Teâlâ'dandır; ayrıca ölümlerle övünmek gerçekte güç adına hiçbir fayda sağlamamaktadır.

Vâhidî yukarıdaki meânî uygulamalarından herhangi birine değinmemiştir. Bununla birlikte o, âyetin kendi aralarında çoklukla övünen yahudiler hakkında nâzil olduğuna dair bir rivayet naklettikten sonra, kendisine ölüm gelene kadar çoklukla övünerek Allah Teâlâ'ya itaatten yüz çeviren kişinin de ikincil olarak bu âyetteki hükmün muhatabı olduğunu ifade etmiştir.¹³⁵² Hitabın *ta'mîmine* dair bu anlam 1.c. maddesindeki zamir tercihindən de açığa çıkmakla birlikte Vâhidî ikisi arasında bir ilişki kurmamıştır.

Vâhidî'den önce yukarıdaki anlam inceliklerine kısmen değinen tek isim Mâtürîdî'dir. O, kavramsal bir farkındalıkla olmasa da âyetin çoklukla övünenlerin ahmaklığına bir vurgu olarak da okunabileceğini belirterek 1.d. maddesindeki cümlelin zahiri dışındaki kullanımından hasıl olan anlam inceliğine işaret etmiştir.¹³⁵³ Mâtürîdî ikinci olarak, kendisiyle övünülen çokluğun ne olduğuna dair bir kayıt bulunmamasından hareketle kâfirlerin yanında müminlerin de ibret almasının amaçlandığını çıkarsayarak, 1.a. maddesinde zikredilen masdarla ilgili *hazîf* uygulamasından hasıl olan *ta'mîm* anlamına işaret etmiştir.¹³⁵⁴ Mâtürîdî ayrıca âyette kendisinden alıkonulan şeyin zikredilmediğini belirtip bunun ne olabileceğine dair bazı vecihlere yer vererek 1.a. maddesinde değinilen *elhâ* fiilinin mefûlünün *hazîfine* de işaret etmiş fakat bu uygulamadan kaynaklı *ta'mîm* anlamıyla bir irtibat kurmamıştır.¹³⁵⁵ Vâhidî'nin çağdaşları Mekî b. Ebî Tâlib ve Mâverdî, Vâhidî'den sonra Cüşemî ve Zemahşerî bu âyetdeki meânî uygulamalarından herhangi birine değinmemiştir.¹³⁵⁶ Bu bağlamdaki anlam inceliklerine dair farkındalığıyla Mâtürîdî'nin literatürde özgün bir yer edindiği gözlenmektedir.

¹³⁵² Vâhidî, *el-Basîf*, 24/276; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/548.

¹³⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/312.

¹³⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/312-313.

¹³⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 17/311.

¹³⁵⁶ İlk defa Zemahşerî, İbn Abbâs'ın *e-elhâküm* şeklindeki kıraatini *takrîr* anlamında bir soru olduğunu belirtmek suretiyle naklederek soru cümlesinin zahiri dışındaki kullanımına işaret etmiştir. Fakat bu kullanımın şâz bir kıraate binaen olmasından ötürü Zemahşerî'nin bu değinisi araştırmada dikkate alınmamıştır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/425.

2. 4. ve 5. âyetlerde¹³⁵⁷ üç meânî uygulaması söz konusudur:

2.a. Her iki âyetteki “Bileceksiniz!” (*sevfe ta’lemûn*) cümlesi bir bildirimde bulunmak (*fâide-i haber*) için değil, çoklukla övünenlerin yüreğine korku salmak için bir tehdit olarak zahiri dışında kullanılmıştır (*lâzım-ı fâide-i haber*).

2.b. Bir görüşe göre, 4. âyet 3. âyetteki tehdidin pekiştirilmesi için onun bir tekrarı olup burada *îtnâba* başvurulmuştur. Bu yorum altında, 4. âyetteki *şümme* edatı, asıl işlevi olan zamansal ard ardalık (*terâhî*) anlamından çıkıp mübalağa ve pekiştirme ifade edecek şekilde kullanılmıştır.¹³⁵⁸

2.c. Her iki âyette de *ta’lemûn* fiilinin mefûlû düşürülerek çoklukla övünenlere yönelik tehdit bu sefer *hazîf* uygulamasıyla bir daha tekit edilmiştir.

Vâhidî yukarıdaki maddelerden ilk ikisine değinmiştir. O, *sevfe ta’lemûn* ifadesiyle Allah Teâlâ’nın çoklukla övünenleri tehdit ettiğini belirterek 2.a. maddesindeki cümlenin zahiri dışındaki kullanımına işaret etmiştir.¹³⁵⁹ Vâhidî’den önce Mukâtil, Taberî ve Sa’lebî, Vâhidî’nin iki çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib ve Mâverdî, Vâhidî’den sonra ise Cüşemî ve Zemahşerî *sevfe ta’lemûn* ifadesinin tehdit anlamında kullanıldığını açıkça belirten isimlerdir.¹³⁶⁰

İkinci olarak Vâhidî 2.b. maddesinde zikredilen *îtnâb* uygulamasına da değinir. O, 4. âyetin tekrar edilmesiyle 3. âyetteki tehdidin tekit edildiğini belirtmiş ve daha fazla korku salmak ve tehdidi pekiştirmek amacıyla bir sözün tekrar edilebileceğine dair Ferrâ’dan aktarımda bulunmuştur.¹³⁶¹ Bununla birlikte Vâhidî 3. âyetteki tehdidin ölüm esnasında, 4. âyettekinin ise kabirde söz konusu olacağına dair ikinci bir görüşe de yer vermiş ve bu durumda iki âyet arasında bir *tekrar* ilişkisinin söz konusu olmadığını

¹³⁵⁷ ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۖ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾

¹³⁵⁸ Bu âyette *şümme*nin *terâhî* anlamında kullanıldığına dair yorumlar da bulunmaktadır. Bk. Vâhidî, *el-Basît*, 24/279-280; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7526.

¹³⁵⁹ Vâhidî, *el-Basît*, 24/279; Vâhidî, *el-Vasît*, 4/549.

¹³⁶⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, 4/819; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/600; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 30/206; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8417; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-’uyûn*, 6/331; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7526; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/425.

¹³⁶¹ Vâhidî, *el-Basît*, 24/279-280; krş. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/287.

vurgulamıştır.¹³⁶² Diğer iki tefsirinde sadece tekrar yorumuna yer vermesinden hareketle Vâhidî'nin ilk yoruma meylettiği söylenebilir.¹³⁶³ Vâhidî'den önce Ferrâ, Taberî, Nehhâs, Mâtürîdî ve Sa'lebî, Vâhidî'nin iki çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib ve Mâverdî, Vâhidî'den sonra ise Cüşemî ve Zemahşerî burada tekrar yoluyla *îtnâb* uygulamasına dikkat çeken isimlerdir.¹³⁶⁴ Zemahşerî diğerlerine ilaveten *şümme* edatının ikinci âyetteki tehdidin ilkindekinden daha belîğ ve şiddetli olduğuna delâlet ettiği bilgisini de paylaşmıştır.¹³⁶⁵ Yukarıdaki isimler 4. âyetin, öncesindekinin tekidi için bir tekrarı olduğuna işaret etmekle birlikte bu bağlamda *îtnâb* kavramını kullanmamışlardır.

2.c. maddesindeki *hazîf* uygulamasına gelince, burada araştırma konusu edilen müfessirlerden hiçbiri buna dikkat çekmemiştir.

3. Tekâsür Sûresi 5 ilâ 8. âyetlerde¹³⁶⁶ *hazîf* ve *îtnâb* uygulamalarına başvurularak anlam birden çok kere tekit edilmiştir:

3.a. Bir yoruma göre, 5. âyetteki şart cümlesinin cevabı ile şart cümlesindeki *ta'lemûn* fiilinin mefûlû *hazfedilerek* tehdit ve korkutma anlamı pekiştirilmiştir.¹³⁶⁷

3.b. İkinci olarak, *kellâ*, *leteravünne*, *şümme* lafızlarının tekrarı ve fiillerin başına tekit *lâm*ı ve sonuna tekit *nûnu* getirilmesi suretiyle *îtnâb* yapılarak verilmek istenen anlam pekiştirilmiştir.

Vâhidî her iki maddedeki meânî uygulamalarına kısmen değinir. O, 5. âyetteki *lev ta'lemûne* 'ilme'l-yağîn şeklindeki şartın cevabının mahzûf olduğunu, hemen ardından mahzûf bir kasemin cevabı olarak gelen *leteravünne* 'l-cağîmin şart cümlesindekinden ayrı başka bir tehdit içerdiğini belirtmiştir.¹³⁶⁸ Bununla birlikte

¹³⁶² Vâhidî, *el-Basîf*, 24/280.

¹³⁶³ Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/549; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1229.

¹³⁶⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/287; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/601; Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 1358; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/314; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/206; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8418; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/331; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7526; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/425.

¹³⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/425.

¹³⁶⁶ ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ * ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾

¹³⁶⁷ *Leteravünne* 'l-cağîmin şart cümlesinin cevabı olduğu görüşü de dillendirilmiştir. Bk. Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 1358; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7525.

¹³⁶⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/281-282; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/549; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1229-1230.

Vâhidî 3.a. maddesindeki şartın cevabının düşürülmesinden hasıl olan tekit ve mübalağa anlamına doğrudan işaret etmemiştir. Vâhidî'den önce Taberî, Zeccâc, Nehhâs, Semerkandî, Sa'lebî, Vâhidî'nin çağdaşı Mekkî b. Ebî Tâlib, Vâhidî'den sonra ise Cüşemî şartın cevabının mahzuf olduğuna dair yoruma ve bu mahzuf cevabın ne olabileceğine dair görüşlere yer vermişler fakat onlar da bundan hasıl olan tekit ve mübalağa anlamına doğrudan değinmemişlerdir.¹³⁶⁹ İlk defa Zemahşerî şartın cevabının mahzuf olduğunu belirttikten sonra, burada şart cümlesiyle muhatapların mübhem bir şekilde korkutulmasının ardından mahzuf bir kasemin cevabı olan *leteravünne'l-cahîm* ifadesiyle kendisinden korkutulan şeyin açıklanarak (*izâh ba'de'l-ibhâm*) anlamın daha vurgulu ve mübalağalı bir şekilde verildiğini belirtmiştir.¹³⁷⁰ Böylece Zemahşerî buradaki *hazîf* uygulaması ile açığa çıkan tekit ve mübalağa anlamına doğrudan işaret eden ilk isim olmuştur. Öte yandan, şart cümlesindeki *ta'lemûn* fiilinin mefûlünün *hazf*inden kaynaklı anlam inceliğine burada söz konusu edilen müfessirlerden hiçbiri değinmemiştir.

3.b. maddesine gelince, Vâhidî buradaki tekit edici unsurlardan ikisine işaret etmiştir. O, *leteravünne'l-cahîm*in mahzuf bir kasemin cevabı olduğunu belirttikten sonra, anlamın, “Sizden cehenneme uğramayacak *hiç kimse* yoktur.”¹³⁷¹ âyetindeki gibi olduğunu belirterek, kasemden hasıl olan tekit anlamına dolaylı olarak işaret etmiştir.¹³⁷² Vâhidî ikinci olarak, 6. âyetteki *teravünne* lafzının meçhul sigasındaki okunuşuna (*türavünne*) dair kıraati tartışırken, yaygın olan malum sigasındaki okunuş (*leteravünne*) alındığında 7. âyetteki *leteravünne* ifadesinin tekit amaçlı bir tekrar olacağını belirtmiş, sonrasında Ferrâ'nın bu kıraatin Arapça dizime daha uygun olduğuna dair tercihini aktarmıştır.¹³⁷³ Vâhidî'den önce Ferrâ, Nehhâs ve Sa'lebî de *leteravünne* kıraatinde tekit için tekrarın söz konusu olduğuna değinirken,¹³⁷⁴ ilk defa Cüşemî *kellâ* lafzının, Zemahşerî ise *şümme* lafzının tekrar

¹³⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/601; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 5/357-358; Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 1358; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerqandî*, 3/506; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/206-207; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/8418-8419; Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7525.

¹³⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/425.

¹³⁷¹ Meryem 19/71.

¹³⁷² Vâhidî, *el-Basîf*, 24/282.

¹³⁷³ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/282; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1230; krş. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/288.

¹³⁷⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/288; Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 1359; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/209.

edilmesini pekiştirme unsurlarından biri olarak zikretmişlerdir.¹³⁷⁵ Şu durumda, farklı müfessirlerin 3.b. maddesinde yer verilen anlamı pekiştirici unsurları parça parça zikretmekle birlikte hiçbirinin bu unsurların tamamına doğrudan işaret etmediği görülmektedir. Bunun nedeni, sûredeki pekiştirici bileşenlerin sayısının fazla olması ve Kur'ân'da sıkça geçmesinden ötürü sadece bazılarına işaret etmekle yetinilmesi olmalıdır.

Yukarıdaki veriler ışığında, ilk beş asır müfessirlerinin Tekâsür Sûresi'nde tespit ettikleri dizimden kaynaklı anlam inceliklerine dair şu tablo açığa çıkmaktadır.¹³⁷⁶



¹³⁷⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7526; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/425.

¹³⁷⁶ Puntosu küçük olan artı işaretleri, meânî uygulamalarına dolaylı ve üstü kapalı işaretler ya da ilgili maddedeki birden çok uygulamanın bir kısmına değinileri ifade ederken, büyük puntolu artı işaretleri, bu uygulamalara doğrudan ve kapsayıcı şekilde değinileri temsil etmektedir.

	1.a.	1.b.	1.c.	1.d.	2.a.	2.b.	2.c.	3.a.	3.b.
Mukâtil b. Süleymân					+				
Ferrâ						+			+
Ahfeş									
Ebû Ubeyde									
İbn Kuteybe									
Taberî					+	+			
Zeccâc									
Nehhâs						+			+
Mâtürîdî	+			+		+			
Semerkindî									
Sa‘lebî					+	+			+
Vâhidî					+	+			+
Mekkî b. Ebî Tâlib					+	+			
Mâverîdî					+	+			
Cüşemî					+	+			+
Zemahşerî					+	+		+	+

Tekâsür Sûresi'nde öne çıkan 9 meânî uygulamasından 3'ü araştırmada dikkate alınan müfessirler tarafından gündeme getirilmemiştir. Geriye kalan 6 maddeden 4'üne değinerek en fazla meânî uygulamasına yer veren isim Zemahşerî olmuştur. Bilhassa o, 3.a. maddesindeki *hazîf* uygulamasına işaret eden tek müfessirdir. Mâtürîdî de 1.a. ve 1.d. maddelerindeki hususlara literatürde dolaylı da olsa değinen tek müfessir olarak özgün bir yer edinmiştir.

Vâhidî 1'i dolaylı olmak üzere 3 meânî uygulamasına değinerek hocası Sa'lebî ve Cüşemî'yle birlikte Zemahşerî'den sonra en fazla meânî inceliğine yer veren isimdir. Onun değindiği bu uygulamaların tamamı önceki müfessirler ve Zemahşerî tarafından da dillendirilmiştir. Bu anlamda Vâhidî'nin literatürün sürdürücüsü olduğu gözlenmektedir.

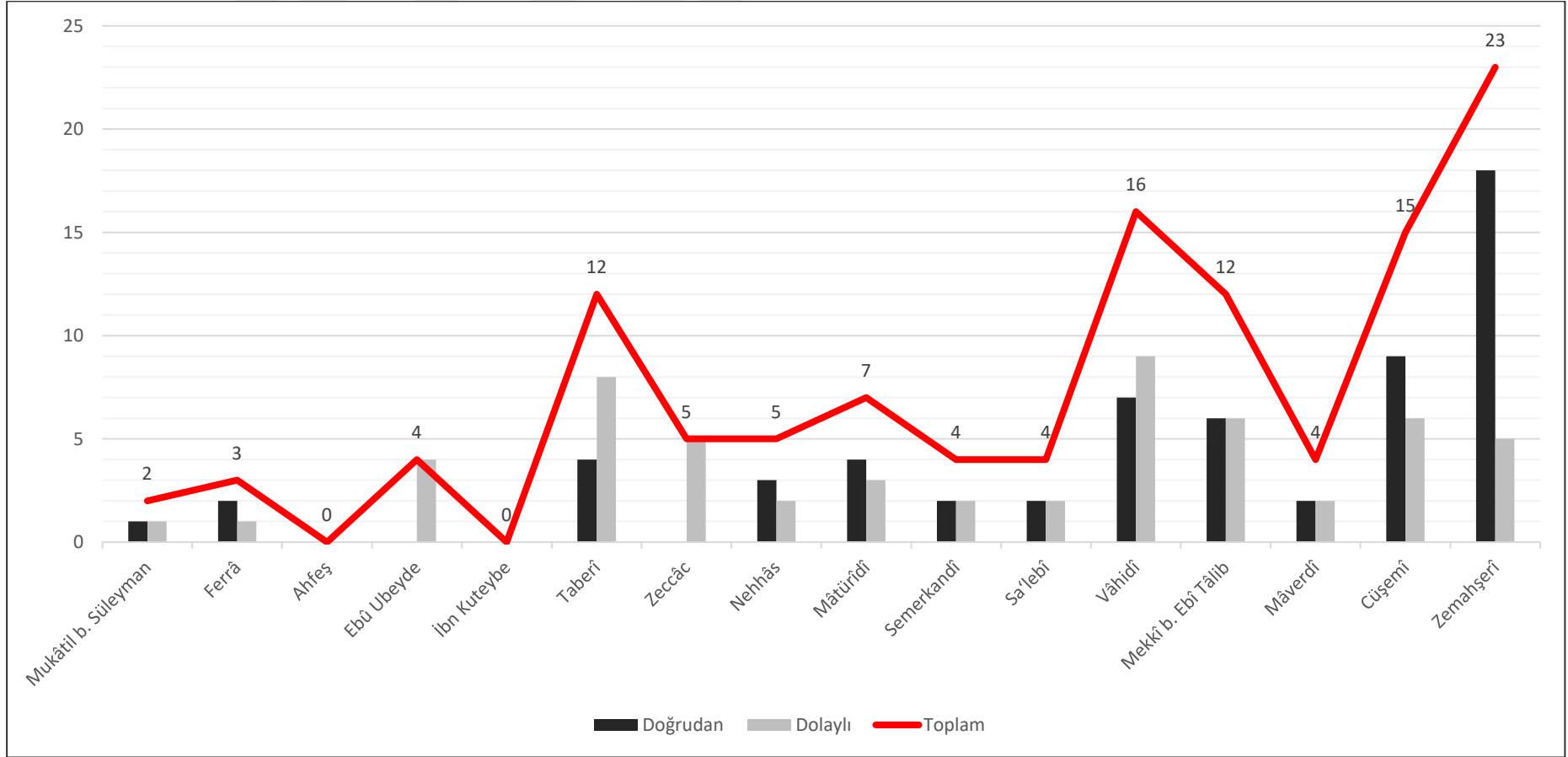
Genel Değerlendirme

Vâhidî'nin tefsirciliğinde sözdizimden kaynaklı anlam inceliklerinin incelendiği bu başlıkta, örneklem olarak alınan dört sûrede (Fâtiha, İnşirâh, Alak, Tekâsür) öne çıkan 44 meânî uygulaması tespit edilmiş ve Vâhidî merkeze alınmak suretiyle ilk beş asır müfessirlerinin bu uygulamaları tespit durumları araştırılmıştır. Meânî inceliklerine yüzeysel şekilde ya da kavramsal bir farkındalıkla doğrudan değinebildikleri görülen müfessirlerin bu incelikleri tespit sayılarına dair aşağıdaki tablo açığa çıkmıştır:

Tablo 10: İlk beş asır müfessirlerinin meânî inceliklerini tespit etme durumu

	Fâtiha		İnşirâh		Alak		Tekâsür		Toplam		
	Doğrudan	Dolaylı	Doğrudan	Dolaylı	Doğrudan	Dolaylı	Doğrudan	Dolaylı	Doğrudan	Dolaylı	Toplam
Mukâtil b. Süleymân	-	-	-	-	-	1	1	-	1	1	2
Ferrâ	-	-	-	-	1	-	1	1	2	1	3
Ahfeş	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Ebû Ubeyde	-	3	-	1	-	-	-	-	-	4	4
İbn Kuteybe	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Taberî	1	4	1	2	1	1	1	1	4	8	12
Zeccâc	-	2	-	3	-	-	-	-	-	5	5
Nehhâs	-	1	1	1	1	-	1	-	3	2	5
Mâtürîdî	-	-	-	1	2	1	2	1	4	3	7
Semerkindî	-	1	-	1	1	-	1	-	2	2	4
Sa'lebî	1	2	1	-	-	-	-	-	2	2	4
Vâhidî	1	4	2	1	2	2	2	2	7	9	16
Mekkî b. Ebî Tâlib	-	3	2	1	2	1	2	1	6	6	12
Mâverîdî	-	-	2	-	-	1	-	1	2	2	4
Cüşemî	1	3	2	1	3	1	3	1	9	6	15
Zemahşerî	7	1	5	2	3	1	3	1	18	5	23

Bu veriler ışığında ilk beş asır tefsir faaliyetlerinde meânî inceliklerinin tespitine dair şöyle bir grafik izlenmektedir:



Grafik 3: İlk beş asır müfessirlerinin meânî inceliklerini tespit sayılarındaki değişim

Yukarıdaki tablo ve grafiğe göre, erken dönemde Mukâtil, Ferrâ, Ahfeş, Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe meânî uygulamalarına dönük kayda değer bir farkındalık sergilememişlerdir. Hicrî 3. asrın ikinci yarısında Taberî'yle birlikte bu noktada fark edilir bir ivme yakalanmış fakat 4. asırda Zeccâc, Nehhâs, Mâtürîdî, Semerkandî ve Sa'lebî tarafından bu ivme korunamamıştır. Bilhassa Mâtürîdî -Alak (1.c.) ve Tekâsür (1.a., 1.d.) sûrelerinde olduğu gibi- gramatik dizimden kaynaklı birtakım özgün meânî incelikleri tespit etse de bu durum -Fâtiha Sûresi'nde hiçbir meânî uygulamasına işaret etmemesinde olduğu gibi- onun tefsirinde sistematik bir görünüm arz etmemektedir.

5. asra gelindiğinde Vâhidî 7'si dolaylı, 9'u doğrudan olmak üzere toplamda 16 meânî uygulaması tespit ederek literatürde bu sayıya ulaşan ilk isimdir. Daha özelde o, 4'ü doğrudan toplamda 12 meânî inceliğine değinen Taberî'den hem nicelik hem nitelik açısından bir adım ileridedir. Hocası Sa'lebî ise toplamda 4 meânî uygulaması tespitiyle Vâhidî'ye ve daha genelde diğer müfessirlere nazaran oldukça sönük kalmıştır.

Vâhidî'nin niceliksel olarak öne çıktığı bu tablo, onun meânî araştırması cihetinden literatürde bir dönüm noktasını temsil ettiği anlamına gelmemektedir. Bu, iki sebepten ötürü böyledir. Birincisi, Vâhidî'nin zikrettiği anlam inceliklerinin biri hariç tamamı kendisinden önce farklı isimler tarafından da tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle o, kendisinden önceki literatürün sürdürücüsü ve iyi bir derleyicisidir. Onun meânî değinilerinin önemli bir kısmının başta Ebû Ali el-Cürcânî olmak üzere başka isimlerden aktarımlara dayanması da bunun bir göstergesidir. Alak Sûresi'ndeki *e'raeyte* fiilinin tekrarının *ta'cîb* anlamını pekiştirmek için olduğuna dair ilk defa Vâhidî tarafından zikredilen tespit ise Kur'ân'da oldukça yaygın görüldüğü için önceki müfessirlerce dillendirilmemiş olmalıdır. Vâhidî'de meânî uygulamalarında görülen niceliksel artışın onu literatürde bir dönüm noktası kılmamasının ikinci gerekçesi ise, onun meânî uygulamalarına dair tahlillerinde genellikle nahvî düzlemde kalması ve kavramsal bir farkındalıkla ikincil anlamları sistematik şekilde sorgulamamasında yatmaktadır. Vâhidî'de izlenen bu durum, Taberî, Mâtürîdî ve Sa'lebî gibi önceki dönem müfessirleri için de geçerlidir.

Vâhidî'nin çağdaşlarına gelindiğinde Mekkî b. Ebî Tâlib de onunla benzer bir profil çizerken, aynı yüzyılda Cüşemî nahivci kimliğinden sıyrılarak meânî konularına

daha bilinçli şekilde işaret edebilmiştir. Fakat tefsir literatüründe meânî araştırması noktasında hem nicelik hem nitelik açısından asıl kırılma, yüzyılın sonu itibarıyla Zemahşerî tarafından gerçekleştirilmiştir. O, 18'i doğrudan, 5'i dolaylı olmak üzere toplamda 23 meânî uygulaması tespit etmiştir. Bunlardan 7'si ilk defa Zemahşerî tarafından dillendirilmiştir.¹³⁷⁷ Bu niceliksel temayüzün yanında Zemahşerî diğer müfessirlere nazaran dizimden kaynaklı ikincil anlamlara daha açık şekilde işaret ederek nitelik açısından da ayrı bir yerde durmaktadır. Onun meânî uygulamalarına doğrudan değinilerinin dolaylı değinilerinden çok daha fazla olmasında da bu durum açıkça izlenmektedir. Bununla birlikte Zemahşerî önceki literatürdeki birikimin tamamını kapsıyor değildir. Nitekim ondan önce zikredilip onun değinmediği 10 meânî inceliği bulunmaktadır.¹³⁷⁸ Fakat bunların önemli bir kısmı Kur'ân'da yaygın olarak rastlanan meânî uygulamalarıyken, ilk defa Zemahşerî'nin tespit ettikleri çoğunlukla daha dakik bir araştırmanın ürünüdürler. Ayrıca Zemahşerî ile önceki müfessirler arasında kavramsal farkındalık cihetinden de esaslı bir fark söz konusudur. Nitekim Vâhidî dâhil ondan önceki müfessirler meânî konularına daha çok nahvî düzlemde kalarak ve bu çerçevenin kavramlarıyla değinirken, Zemahşerî doğrudan sorduğu sorular ve sistematik araştırma yöntemiyle bu şemayı aşarak belâğî düzleme geçmeyi başarmıştır.

Öte yandan, burada örneklem olarak alınan dört sûrede gündeme gelen 44 meânî uygulamasından 11'i Vâhidî ve Zemahşerî dâhil ilk beş asır müfessirlerince tespit edilmemiştir.¹³⁷⁹ Bunun gerekçesi, buralarda söz konusu olan meânî inceliklerinin Kur'ân'da birçok kere geçmesinden ötürü tekraren zikredilmeye ihtiyaç duyulmamasında ve bir kısmının da daha detaylı bir araştırmayla açığa çıkarılabilecek durumda olmasında aranabilir. Nitekim Zemahşerî *el-Keşşâf*'ta Kevser Sûresi'nin tefsirinde hiçbir meânî uygulamasına değinmezken, bu sûreyi edebî açıdan incelediği müstakil bir risâle kaleme almış ve burada neredeyse tamamı meânî uygulamalarından kaynaklı 21 anlam inceliği tespit etmiştir.¹³⁸⁰ Her halükârda âyetlerdeki meânî

¹³⁷⁷ Bunlar: Fâtiha (1.b., 3.d., 4.a.), İnşirâh (1.b., 2.c., 3.b.), Alak (1.a., 2.c.), Tekâsür (3.a.).

¹³⁷⁸ Bunlar: Fâtiha (3.b., 4.c.), İnşirâh (3.a.), Alak (1.b., 1.c., 1.e., 2.b., 3.a.), Tekâsür (1.a., 1.d.).

¹³⁷⁹ Fâtiha (3.e., 4.d.), İnşirâh (1.c., 2.d.), Alak (1.d., 2.a., 2.d., 3.b.), Tekâsür (1.b., 1.c., 2.c.).

¹³⁸⁰ Aytepe, *Fahreddin er-Râzî'nin İ'câz ve Tefsir Anlayışında Nazım*, 94-99; ayrıca bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *İ'câzü sûrati'l-Kevşer*, thk. Hâmid Haffâf (Beyrut: Dârü'l-belâğa, 1411),

inceliklerinin ilk beş asır müfessirlerince tamamen tespit edilerek tüketilmediği ve bu durumun tefsirciliği sonraki dönemlerde de dinç tutan bir motivasyon kaynağı olduğu vurgulanmalıdır.

Sonuç olarak, Vâhidî meânî uygulamalarına değini sayısı itibarıyla ilk beş asır tefsir literatüründe öne çıksa da bu durum onu bir dönüm noktası kılmamıştır. Zira o, âyetlerin sözdizimsel suretlerini nahivci kimliğini aşarak belâğî bir gözle araştırma konusu yapmamıştır. Vâhidî'nin meânî uygulamaları noktasında kendisinden önceki literatürün bir hasılasını temsil ettiğini söylemek daha doğrudur. Tefsirde meânî araştırması noktasındaki asıl kırılma Zemahşerî tarafından gerçekleştirilmiştir. Şu durumda, Vâhidî'nin aynı zamansal ve mekânsal ağı paylaştığı Abdülkâhir el-Cürçânî'nin nazım nazariyesinden tefsir düzleminde etkilenmediği görülmekteyken, çağdaş araştırmalarda “sözdizimci tefsir yöntemi” noktasında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına verilen özgünlük payesinin gerçekçi olduğu anlaşılmaktadır.

4. Vâhidî'de Nassın Te'vîli

Kelâm, fıkıh ve tasavvuf ilimleri kendi konuları ve yöntemleri çerçevesinde Kur'ân'a bir bilgi kaynağı olarak başvururken, tefsir ilmi Kur'ân'ın tamamını dilsel ve tarihî bir söylem olarak araştırması cihetiyle bunlardan ayrılmaktadır. Tefsirdeki amaç dil, nakil malzemesi ve Kur'ân ilimlerine başvurarak her bir âyetin nesnel anlamını açığa çıkarmak ve murad-ı ilâhîyi tespit etmektir. Fakat bu her zaman tefsirin kendi iç dinamikleriyle sağlanamamaktadır. Bu durumlarda tefsir ilmi kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimlerde ortaya konulan külli kaidelere başvurur.¹³⁸¹ Bu alan aynı zamanda tefsir ile diğer İslâmî ilimlerin kesişme noktasıdır.

Vâhidî'nin tefsirciliğinde Kur'ân'ın tarihî ve dilsel bir söylem olarak incelenmesi “Vâhidî'nin Tefsirciliğinde Rivayet” ve “Vâhidî'de Nassın Dilsel Tahlili”

54-60; Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru sâdır, 1424), 236-241.

¹³⁸¹ Bk. M. Taha Boyalık, “Geleneksel Dönemde Tefsir”, *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar*, Ensar Yayınları, 2023 (Yayın Aşamasında).

başlıklarında farklı cihetlerden ele alınmıştı. Bu başlıktaysa Vâhidî'nin tefsirciliğinin kelâm, fıkıh ve tasavvuf ilimleriyle etkileşim keyfiyetinin ortaya konması amaçlanmaktadır. Bu amaca ulaşmak için cevap aranacak hedef sorular şunlardır: (1) Vâhidî'nin yaşadığı dönemdeki kelâm, fıkıh ve tasavvufla ilgili ilmî ve toplumsal gelişmeler onun tefsirlerine yansımış mıdır? (2) Vâhidî'nin kelâmî, fikhî ve tasavvufî meselelere değinme sıklığı ve bu konudaki farkındalığı ne düzeydedir? (3) Onun bu meselelerle ilgili sunduğu vecih zenginliği ve görüş beyanlarının oranı nedir? (4) Vâhidî'nin inanç ve ahkâm muhtevalı âyetleri tefsir etme yöntemi nedir? (5) Vâhidî'nin mezhebî ön kabulleri tefsirciliğini ne ölçüde etkilemektedir?

4.1. Kelâmî Düzlem

Vâhidî Şîîliğin İslâm topraklarındaki güçlü ve yaygın nüfuzu sebebiyle “Şîî/İmâmî Çağ” olarak nitelenen 4. (10.) asrın¹³⁸² sonlarında Nişabur'da dünyaya gelmiş, gençlik ve olgunluk dönemini 5. (11.) asırda İslâm dünyasındaki “Sünnî Diriliş”e¹³⁸³ öncülük edecek olan aynı beldede geçirmiştir. Tâhirîler, Saffârîler, Sâ mânîler, Gazneliler ve nihayetinde Selçuklular idaresi altında her zaman belirgin Sünnî kimliğiyle öne çıkan Nişabur'da¹³⁸⁴ ılımlı kimliklerini koruyan Şîîler Sünnî idare tarafından çoğunlukla baskılanmamış, hatta Horasan seyyidleri her dönem el üstünde tutulmuştur.¹³⁸⁵ Nişabur'da Şîîlik dışındaki diğer itikâdî mezhepler Mürcie/Kerrâmiyye, Mu'tezile, Hâriciyye ve Cehmiyye'dir. Bunlar arasında özellikle Mürcie/Kerrâmiyye Horasan'da ortaya çıkmasa da uzlaşmacı dili ve imanda eşitlik söylemiyle bu bölgede oldukça etkili olmuştur. Mürcie/Kerrâmiyye'nin bu nüfuzuna karşılık Mu'tezile özellikle Selçuklu

¹³⁸² Bu asrı Marshall Hodgson “Şîî Çağ”, Louis Massignon ise “İmâmî Çağ” olarak nitelemektedir. Bk. Mohammad Syifa Amin Widigdo, “Nîshâpûrî Scholars in The Formation of Sunnî Scholarship in The Eleventh Century”, *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55/2 (2017), 428-429.

¹³⁸³ George Makdisi'nin bu dönem için kullandığı “Sünnî Diriliş” (The Sunnî Revival) nitelemesine atfen. Bk. George Makdisi, “The Sunnî Revival”, *Islamic Civilization* (Oxford, 1973), 155-168. Ayrıca bk. Widigdo, “Nîshâpûrî Scholars in The Formation of Sunnî Scholarship”, 430 (6. dipnot).

¹³⁸⁴ Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*, 218.

¹³⁸⁵ Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*, 217-224.

veziri Kündürî'nin göreve gelmesiyle bir süreliğine kendini göstermiş, Hâriciyye ve Cehmiyye kendilerine Nişabur'da yer yer taraftar bulsalar da etkin olamamışlardır.¹³⁸⁶

Klasik kaynaklar Vâhidî'nin kelâmcılığıyla ilgili bir veri sunmamakla birlikte, eserlerinde savunduğu görüşlerden hareketle onun Eş'arî olduğunu kesin olarak söylemek mümkündür.¹³⁸⁷ Vâhidî'nin yetiştiği muhitteki Eş'arî kimliğe sahip hocaları arasında iki büyük Eş'arî kelâmcısı Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)¹³⁸⁸ ve Ebû Mansûr el-Bağdâdî de (ö. 429/1037-1038)¹³⁸⁹ yer almaktadır. Vâhidî'nin kelâmcı yönü, tefsir eserlerindeki kelâmî tahlillerinde kendini göstermekle birlikte,¹³⁹⁰ kelâmî tartışmalar hiçbir zaman Vâhidî'nin birincil araştırma konusu olmamıştır. O, *el-Vecîz*'de neredeyse hiç yer vermediği kelâmî tartışmalara *el-Basîf* ve *el-Vasîf*'te değinmektedir. Fakat onun kelâmî konulara ilgisi, delillerin zikredilerek meselelerin temellendirilmesi şeklinde olmayıp kelâm geleneğindeki tartışmalara âyetlerin delâletleri çerçevesinde değinmekten ibarettir.

Vâhidî kelâmî bağlamlarda *aşhâbunâ*, *mütekellimû aşhâbinâ* ve *'indenâ* ifadelerini kullanarak mensubu olduğu Eş'arîlere gönderimde bulunmaktadır.¹³⁹¹ Bunun dışında o, yer yer özel bir isim ya da fırka zikretmeksizin kelâmcılar zümresine (*el-mütekellimûn*),¹³⁹² Ehl-i sünnet'e,¹³⁹³ Mu'tezile'ye,¹³⁹⁴ *hukemâya*¹³⁹⁵ ve Neccâriyye'ye¹³⁹⁶ atıfta bulunmaktadır. *Kaderiyye* şeklinde genellikle Mu'tezile'ye yapılan kırk civarı atıf hariç tutulursa,¹³⁹⁷ bu açık referansların sayısı oldukça azdır.

¹³⁸⁶ Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 159-161, 167-169.

¹³⁸⁷ *el-Basîf*, 1/49-55 (dirâse).

¹³⁸⁸ *el-Vasîf*'teki bazı rivayetlerden hareketle Vâhidî'nin hicrî 416 ve 417 senelerinde 'Aklî Mescidi'nde İsferâyînî'nin imlâ meclisine katılıp ondan rivayet aldığı anlaşılmaktadır. Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/301; 2/223; 3/71; 3/506.

¹³⁸⁹ *el-Vasîf*'teki bir rivayetten, Vâhidî'nin 426 (1035) senesi Şevvâl ayında Bağdâdî'ye ders okuduğu anlaşılmaktadır. Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/175. Vâhidî'nin Bağdâdî'den aldığı rivayetlerden bazıları için bk. *el-Vasîf*, 1/123, 237, 258, 350, 390, 487, 493; 2/42, 131, 247, 335.

¹³⁹⁰ Onun tefsirciliğinin kelâmî boyutu için bk. Mehdi, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 367-382.

¹³⁹¹ Örn. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/453, 521-522; 3/338; 7/150; 8/62, 332, 430; 9/335; 10/23.

¹³⁹² Vâhidî, *el-Basîf*, 1/440, 488; 7/43, 482, 602.

¹³⁹³ Vâhidî, *el-Basîf*, 8/232, 330; 9/234; 11/586; 12/362; 14/295; 19/26.

¹³⁹⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 2/374-375; 13/466-467; 17/239; 19/26; 24/453.

¹³⁹⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 8/414; 13/467.

¹³⁹⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 13/466-467.

¹³⁹⁷ Örn, Vâhidî, *el-Basîf*, 2/113; 3/138, 540; 4/533; 6/41, 203, 204.

Vâhidî bu bağlamlardaki açıklamalarını çoğunlukla kendi mezhebi lehine tutucu bir tavırla değil, görüşlerin nakli ve bazen değerlendirilmesi şeklinde sunmaktadır.

Bu başlıkta Vâhidî'nin tefsirciliğinde kelâmî boyutun açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu amaca ulaşmak için şu hedef sorulara cevaplar aranacaktır: (a) Vâhidî'nin yaşadığı dönemdeki kelâmî ile ilgili ilmî ve toplumsal gelişmeler onun tefsirlerine yansımış mıdır? (b) Vâhidî'nin kelâmî meselelere değinme sıklığı ve bu konudaki farkındalığı ne düzeydedir? (c) Onun kelâmî meselelere dair sunduğu vecih zenginliği ve görüş beyanlarının oranı nedir? O, kelâmî açıklamalarda bulunduğu bağlamlarda hangi kaynaklardan beslenmektedir? (d) Vâhidî'nin kelâmî muhtevalı âyetleri tefsir etme yöntemi nedir?

Bu hedeflere ulaşmak için öncelikle haberî sıfatlar bağlamında Vâhidî'nin tefvîz, teşbîh ve te'vîl arasında nerede durduğu açığa çıkarılacak, ardından Mu'tezile'yle olan ilişkisi rû'yetullah, kader ve kulların fiilleri meseleleri üzerinden, Şia'yla olan ilişkisi imâmet meselesi üzerinden, Kerrâmiyye'yle olan ilişkisi ise iman meselesi üzerinden genel hatlarıyla incelenecektir.

4.1.1. Haberî Sıfatlar

Sözlük anlamları itibarıyla yaratılmışlara ait özellikler taşıyan fakat naslarda Allah Teâlâ'ya nispet edilen *yed*, *vech*, *'ayn*, *istivâ*, *nüzûl*, *ityân* gibi lafızlar kelâm literatüründe “haberî sıfatlar” olarak adlandırılmaktadır. Kur'ân'da bir yandan “Allah Teâlâ'nın benzeri olması bir yana, benzeri gibisi dahi olmadığı” vurgulanırken,¹³⁹⁸ bu tür sıfatların O'na izafe edilmesi bunların nasıl anlaşılacağı problemini gündeme getirmektedir. Bu konuda temelde üç tavrın gündeme geldiği söylenebilir. Selef âlimleri haberî sıfatları genellikle te'vîle tabi tutmadan ve tecsîme gitmeden benimsemişler (*tefvîz*), Gulât-ı Şia ve Kerrâmiyye gibi fırkalar bunları zahirleri üzere ve sözlük anlamlarıyla almışlar (*tecsîm*), Mu'tezilî âlimler te'vîl etme yoluna gitmişlerdir. Ehl-i sünnet içerisindeyse tecsîm tavrına her zaman kesin bir karşı duruş sergilenirken, te'vîl

¹³⁹⁸ Şûrâ 42/11.

konusunda bir farklılaşma söz konusudur. Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi Ehl-i sünnet âlimleri te'vîlden ziyade tefvîze meylederken, İbn Fûrek (ö. 406/1015), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi âlimler haberî sıfatları sistematik şekilde te'vîl etme yoluna gitmişlerdir.¹³⁹⁹ Vâhidî'ye gelindiğinde o, Âl-i İmrân Sûresi 7. âyetin tefsirinde, Kur'ân'da hakikatini sadece Allah Teâlâ'nın bilebileceği ifadeler olduğunu, ilkesel olarak bunlara iman edilip hakikatlerine dair bilginin Allah Teâlâ'ya bırakılması gerektiğini savunurken haberî sıfatları da bu minvalde zikretmektedir.¹⁴⁰⁰ Ancak Vâhidî'nin tefsir pratiği bu ilkesel yaklaşımıyla birebir örtüşmemektedir. Bu alt başlıkta Vâhidî'nin haberî sıfatları yorumlama noktasında nerede durduğu bazı örnekler üzerinden açığa çıkarılacaktır.

Yed

Sözlükte “el” anlamına gelen *yed* kelimesi Kur'ân'da yedisi müfred, ikisi tesniye, ikisi çoğul kalıbında on bir âyette Allah Teâlâ'ya nispet edilmektedir.¹⁴⁰¹ Vâhidî bu âyetlerden beşinin tefsirinde *yed* kelimesinin yorumuna değinmekte, diğer bağlamlarda -muhtemelen tekrara düşmemek adına- ayrıca bir açıklamada bulunmamaktadır.

Vâhidî *yed* kelimesinin yorumuyla ilgili en detaylı açıklamaları Mâide Sûresi 64. âyet bağlamında yapar. İlgili âyette Allah Teâlâ'nın “elinin sıkı olduğu”nu ileri süren Yahudilerin bu iddiası, O'nun “iki elinin de açık” olduğu belirtilerek reddedilmektedir.¹⁴⁰² Vâhidî bu bağlamdaki tahlillerini büyük oranda dilsel zeminde yürütür. O, *yed* kelimesinin toplamda altı sözlük anlamından söz eder: (a) Bir organ olan el, (b) nimet, (c) kuvvet, (d) mülk, (e) bir fiilin bizzat gerçekleştirilmesi, (f) nusret. Vâhidî *yed*in bu anlamlarından her birini âyetler, hadisler, şiir ve dilsel kullanım cihetlerinden birçok delille detaylandırdıktan sonra kelimenin yapısına dair bazı

¹³⁹⁹ Farklı isimlerin konuya yaklaşımlarının netleştirilmesi hususunda bazı ihtilaflar bulunmakla birlikte haberî sıfatlara yönelik anlayışlara dair genel bir çerçeve için bk. İrfan Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vîli Meselesi”, *HÜİFD* 17/34 (Şubat 2018), 668-670, 675-688; Recep Önal, “Kelâm Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı”, *KADER* 14/2 (2016), 382-391; Osman Oral, “Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi”, *TİDSAD* 14 (2017), 203-218.

¹⁴⁰⁰ Bk. Vâhidî, *el-Basîr*, 5/56-58.

¹⁴⁰¹ Âl-i İmrân 3/26, 73; Mâide 5/64; Mü'minûn 23/88; Yâsîn 36/71, 83; Sâd 38/75; Fetih 48/10; Zâriyât 51/47; Hadîd 57/29; Mülk 67/1.

¹⁴⁰² “Yahudiler: ‘Allahın eli sıkıdır’ dediler. Hay kendi elleri bağlanas ve söylediklerinden dolayı melûn olasılar! Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır. Nasıl dilerse öyle infak eder.”

açıklamalarda bulunur.¹⁴⁰³ Bu dilsel analizlerin ardından *yed*in burada zikretmediği başka ikincil anlamları da olduğunu belirten Vâhidî sözü kelimenin te’viline getirir. Ona göre, cömert kişi malını eliyle dağıttığı ve cimri kişi malı dağıtmamak için elini geri tuttuğu için cömertlik ve cimrilik “el”e nispet edilmiş, sözgelimi “eli açık” gibi tabirler kullanılmıştır. Bu âyet söz konusu olduğundaysa, Allah Teâlâ’yı cimrilikle itham eden yahudiler kendi ifadeleri tarzında bir cevapla reddedilmişlerdir. Vâhidî’ye göre bu âyette “el”in zikredilmesinin “cömertlik” ve “cimrilik” anlamlarını sağlamak dışında bir anlam veçhi söz konusu değildir.¹⁴⁰⁴

Vâhidî bu bağlamda bazı dildcilerin başka bir yorumunu da aktarır. Onlara göre âyetteki *yed*, “nimet” anlamındadır.¹⁴⁰⁵ Fakat buradaki *yed* kelimesinin yerine “nimet” kelimesi konulduğunda, nimetleri sonsuz olan Allah’ın sanki bir ya da iki nimeti varmış gibi anlaşılması problemi açığa çıkacaktır. Bu sorunun farkında olan Vâhidî de Ebû Ubeyd, Zeccâc ve İbnü’l-Enbârî’nin bu yöndeki itirazlarına yer verir. Ancak Vâhidî’ye göre, her ne kadar bu isimler reddetse de *yede* “nimet” anlamı verilmesi doğrudur. Vâhidî bu doğruluk veçhini Ebû Ali el-Fârisî’den yaptığı uzunca bir alıntıyla açıklığa kavuşturur. Öncelikle, Zeccâc’ın ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ ifadesine “cimrilik, eli tutukluk” anlamı verdiğini ortaya koyan Ebû Ali, yahudilerin iddiasına bir reddiye mahiyetindeki ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ifadesinin de zorunlu olarak “nimet” anlamında olması gerektiğini savunur. ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ifadesindeki tesniye ise nicelik olarak “iki” anlamında olmayıp, لَتَبَيْك ifadesinde olduğu gibi mübalağa ve çokluğa delâlet etmektedir.¹⁴⁰⁶ Ebû Ali yukarıdaki itiraza bir başka cihetten daha cevap getirir. Buna göre ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ifadesindeki tesniye niceliksel olarak “iki” anlamında olsa bile burada tikel iki nimete değil, dünya

¹⁴⁰³ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/454-458.

¹⁴⁰⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/459-460.

¹⁴⁰⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/460.

¹⁴⁰⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/460-461.

ve ahiret nimetleri şeklinde iki cins nimete atıfta bulunmaktadır. Böylece Allah'ın tüm nimetleri kapsanmış olacaktır.¹⁴⁰⁷

Yed kelimesinin geçtiği bir diğer bağlam Sâd Sûresi 75. âyettir. Vâhidî buradaki “iki elimle yarattığım”¹⁴⁰⁸ ifadesiyle ilgili *el-Basî*’te “kudret” ve “tekit” te’villerini Kelbî ve Mücâhid’den aktardıktan sonra bu iki yorumun bu bağlamda isabetsiz olduğunu savunur. Zira kelimeye bu anlamlar verildiğinde diğer mahlukatı da kapsayacağı için âyette Hz. Âdem’in yaratılıştaki üstünlüğüne olan vurgu kaybolacaktır. Vâhidî’ye göre [itikâdî] asıllara (*el-uşûl*) ve dile uygun olan doğru te’vîl, burada “iki elle yaratma”nın “yaratma işini bizzat üstlenmek” şeklinde anlaşılmasıdır.¹⁴⁰⁹ Vâhidî *yed* kelimesinin farklı şekillerde geçtiği diğer âyetlerde de te’vîl tavrını sürdürmektedir. Nitekim o, Fetih Sûresi 10. âyetteki “Allah’ın eli”¹⁴¹⁰ ifadesini “nimet”, “kuvvet” ve “nusret”,¹⁴¹¹ Zâriyât Sûresi 47. âyetteki¹⁴¹² *yed* kelimesiniyse “kudret ve kuvvet” şeklinde te’vîl etmiştir.¹⁴¹³

Sonuç olarak Vâhidî, *yed* kelimesini sözlük anlamıyla alan yorumları hiç gündeme getirmemiş, bu kelimenin anlamına değindiği tüm yerlerde bağlamına göre farklı te’vîllerde bulunmuştur. Vâhidî yukarıdaki tüm bağlamlarda nakle neredeyse hiç başvurmaksızın tartışmayı büyük oranda dilsel düzlemde sürdürmüş, öte yandan Sâd Sûresi 75. âyetin tefsirinde olduğu gibi kimi zaman tefsirde otorite isimlerden gelen bazı te’vîlleri de eleştirmiştir. Vâhidî bilhassa Mâide Sûresi 74. âyetin tefsirinde izlenen belirgin te’vîl tavrıyla, tefsir literatürünün kurucu iki ismi Taberî ve Sa’lebî’den ayrılmaktadır. Nitekim bu iki isim Mâide Sûresi 74. âyetin tefsirinde, bu kelimenin farklı şekillerdeki te’vîllerinin isabetsiz olduğuna dair açıklamalarda bulunmuşlar ve *yed*in Allah Teâlâ’ya beşerî çağrışımlardan bağımsız bir şekilde zahirî anlamıyla zâtî bir

¹⁴⁰⁷ *el-Basî*, 7/461-462; *el-Vasî*, 2/205-207; *el-Vecîz*, 1/327.

¹⁴⁰⁸ “Allah, ‘Ey İblis! *İki elimle* yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıyordu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?’ dedi.”

¹⁴⁰⁹ *el-Basî*, 19/251-253; *el-Vasî*, 3/567; *el-Vecîz*, 2/927. Vâhidî, Yâsîn Sûresi 71. âyetteki benzer bir ifadeyi de “bir fiili herhangi bir ortak ya da aracı olmaksızın bizzat gerçekleştirmek” şeklinde te’vîl etmektedir. *el-Basî*, 18/521-522; *el-Vasî*, 3/519; *el-Vecîz*, 2/904.

¹⁴¹⁰ “Sana biat edenler ancak Allah’a biat etmiş olurlar. *Allah’ın eli* onların ellerinin üzerindedir.”

¹⁴¹¹ *el-Basî*, 20/291-292; *el-Vasî*, 4/136; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1008.

¹⁴¹² “Göğü ellerimizle biz kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz.”

¹⁴¹³ *el-Vasî*, 1/180; *el-Vecîz*, 2/1031.

sıfat olarak nispet edilmesi gerektiğine dair yorumlar aktarmışlardır.¹⁴¹⁴ Taberî ve Sa‘lebî bunun dışındaki farklı âyetlerde kimi zaman *yedî* te’vîl ederken,¹⁴¹⁵ kimi zaman yukarıdaki yaklaşımlarını sürdürmüşlerdir.¹⁴¹⁶

Kabza ve Yemîn

Zümer Sûresi 67. âyetinde, kıyamet günü bütün arzın Allah Teâlâ’nın *kabzasında* olduğu ve göklerin de O’nun *yemîni*yle dürüldüğü belirtilmektedir.¹⁴¹⁷ Burada Allah’a nispet edilen *kabza* ve *yemîn*in nasıl anlaşılacağı hususunda belirsizlik söz konusudur.

el-Basîf’te *kabza*nın sözlükte “bir şeyi avucun tamamıyla kavramak” anlamında olduğunu belirten Vâhidî,¹⁴¹⁸ Allah Teâlâ söz konusu olduğunda tecsîmi çağrıştıran bu sözlük anlamını te’vîl etme yoluna gitmektedir. Ona göre âyetinde, bir şeyin avucun tamamıyla kavranmasına teşbihle arzın da bütün büyüklüğüne rağmen Allah’ın kudretinde olduğu vurgulanmaktadır. Allah için bilfiil bir kavrama hadisesi söz konusu olmamasına rağmen beşerî düzlemde anlaşılır kılınmak için dilsel örfe uyularak burada *kabza* kelimesi kullanılmıştır.¹⁴¹⁹

Vâhidî’ye göre aynı husus hemen sonrasında Allah’a nispet edilen *yemîn*de de geçerlidir. Bir kimsenin güç yetirebildiği şeyi sağ eliyle (*yemîn*) dürmesinde olduğu gibi âyetinde de *yemîn* lafzı zikredilerek Allah’ın kudretine vurgu yapılmıştır. Vâhidî bu bağlamda dilci Ahfeş’ten *yemîn*in “kudret” anlamını destekleyici bir aktarımda bulunur. Ahfeş’e göre Nisâ Sûresi 36. âyetindeki *أَيْمَانُكُمْ* ifadesinde de *yemîn* ile sağ elin kendisi değil güç yetirme anlamı kastedilmiştir. Yoksa âyetinde mülkiyetin sol elde ya da bedeninin diğer azalarında değil de sağ elde olduğu ifade edilmek istenmemiştir.¹⁴²⁰

¹⁴¹⁴ Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 8/555-557; Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 11/425-430.

¹⁴¹⁵ Örn. Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 21/545-546; Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 24/241-242, 560.

¹⁴¹⁶ Örn. Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 20/145; Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 22/572-574.

¹⁴¹⁷ ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

¹⁴¹⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 19/338.

¹⁴¹⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 19/338.

¹⁴²⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 19/338-339; krş. Ahfeş, *Me‘âni l-Kur‘ân*, 2/496.

el-Vasîf'te de *el-Basîf*'teki tahlillerini birebir sürdüren Vâhidî,¹⁴²¹ *el-Vecîz*'de *kabza* ve *yemîni* bu iki eserdeki paralel açıklamasının yanında, ilave olarak *yemîni*'nin farklı bir yorumunu da zikreder. Temrîz sigasıyla muhtemelen hocası Sa'lebî'nin *el-Keşf*'inden alıntıladığı bu yoruma göre, âyetteki *yemîn* lafzı "kasem" anlamında olup göklerin Allah'ın bu yöndeki yeminiyle dürüleceği bildirilmiştir.¹⁴²²

Görüldüğü gibi Vâhidî Allah'a nispet edilen *kabza* ve *yemîni* doğrudan te'vîl etmektedir. O, üç tefsirinde de bu bağlamdaki açıklamalarını dilsel düzlemde sürdürmüş, tecsîm ve tefvîz tavrını temsil edecek herhangi bir görüşe işaret etmemiştir. Bu tavrıyla Vâhidî, Taberî ve Sa'lebî'den keskin şekilde ayrıışmaktadır. Nitekim Taberî *kabzanın* "kavramak", *yemîni*'nin "sağ el" şeklindeki sözlük anlamlarında kullanıldığı birçok rivayete yer verdikten sonra Ahfeş'in *yemîni* "kudret" olarak açıklayan yorumuna da isim vermeksizin işaret etmiş fakat Hz. Peygamber, sahabe ve tabîinden naklettiği rivayetlerin bu yorumu geçersiz kıldığını belirtmiştir.¹⁴²³ Vâhidî'nin hocası Sa'lebî ise *kabza* ve *yemîni*'nin yukarıdaki te'vîllerine yer verdikten sonra, Taberî'de olduğu gibi bu âyetin tefsiriyle ilgili varid olan ve her iki kelimenin sözlük anlamlarıyla kullanıldığı rivayetleri aktarmıştır. Fakat Taberî'nin aksine o, bu bağlamda te'vîl tavrıyla ilgili bir görüş beyanında bulunmak yerine "En doğrusunu Allah bilir." diyerek sessizliğini korumuştur.¹⁴²⁴

İstivâ

Kur'ân'da *istivâ* kelimesi yedi âyette arşa,¹⁴²⁵ iki âyette semâya¹⁴²⁶ yönelik bir fiil olarak toplamda dokuz defa Allah Teâlâ'ya nispet edilmektedir. Müşebbihe, Mücessime ve Vâhidî'nin yaşadığı dönemde Nişabur'da etkili olan Kerrâmiyye, *istivâyı* Allah'ın bir yönde ve bir mekânda bulunduğunu, ayrıca dilediği zaman bu yeri terkedip başka bir yere intikal edebileceğini anlatan zâtî bir sıfat olarak değerlendirmişlerdir (*tecsîm*). Sahabe ve tabîinin ileri gelen âlimleriyle dört mezhep imamının yanı sıra bazı Selefî,

¹⁴²¹ Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/593.

¹⁴²² Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/937; krş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 23/111.

¹⁴²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/245-253.

¹⁴²⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 23/108-123.

¹⁴²⁵ A'râf 7/54; Yunus 10/3; Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; Furkân 25/59; Secde 32/4; Hadîd 57/4.

¹⁴²⁶ Bakara, 29; Fussilet, 11.

Mâtürîdî ve Eş‘arî âlimler *istivâyı* Allah’ın keyfiyeti beşer tarafından bilinmeyen bir sıfatı olarak kabul etmişler ve bir yer veya yönde bulunmaksızın Allah’ın zâtına lââyık olacak şekilde arşa *istivâ* ettiğine inanma ve bu konuda herhangi bir te’vîle gitmemenin en isabetli yol olduğunu savunmuşlardır (*tefvîz*). Başta Mu‘tezile olmak üzere Mâtürîdiyye, Eş‘ariyye ve Şîa kelâmcılarından önemli bir kesim ise Allah’ı tenzih etmek için *istivâyı* mecâzî olarak değerlendirmişlerdir (*te’vîl*).¹⁴²⁷

Vâhidî *istivânın* Allah’a nispet edildiği dokuz âyetten beşinde bu kelimenin tefsirine değinmekte, diğerlerindeyse okuyucuyu bu açıklamalarına yönlendirmektedir.¹⁴²⁸ Vâhidî *istivânın* tefsirine değindiği yerlerden sadece birinde İmâm Mâlik, Şâfiî, Evzâi ve Süfyân-ı Sevrî’nin de aralarında bulunduğu selef ulemasının genelinin “Rahmân’ın arşa *istivâ* ettiği”ni ifade eden Tâhâ Sûresi 5. âyet ve buna benzer diğer âyetler hakkında yorumda bulunmaktan kaçındıklarını belirterek *tefvîz* tavrına işaret etmiştir.¹⁴²⁹ Fakat Vâhidî’nin tercihi başta bu âyet olmak üzere *istivânın* Allah’a nispet edildiği yerlerde te’vîle gitmek yönündedir.

Vâhidî tefsir eserlerinin farklı yerlerinde *istivânın* “gençlik ve dirliğin gitmesi”, “eğriliğin düzelmesi”, “istikâmet, doğruluk”, “yukarı çıkma, yükselme”, “hâkim olma, ele geçirme” ve “yönelme” gibi farklı sözlük anlamlarını yerine göre detaylı ya da genel açıklamalarla vermiştir. Âyetlerdeki *istivâ* söz konusu olduğundaysa Vâhidî bu kelimenin yukarıdaki sözlük anlamlarından ilk ikisi dışındakilere göre farklı te’vîllere işaret etmektedir.¹⁴³⁰ Fakat onun benimsediği ve en çok öne çıkardığı te’vîl veçhi *istivânın*, “Allah’ın mahlukata yönelmesi” şeklindeki yorumudur.¹⁴³¹ Buradaki yönelme mekânsal ve zamansal bir içime sahip değildir. Nitekim Vâhidî bundan kaçınmak için “kudret ve iktidar ile yönelme” kaydını düşmektedir. Vâhidî’ye göre *istivâyı* Allah

¹⁴²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *TDVİA* (İstanbul, 2001), 23/402-404.

¹⁴²⁸ *el-Basîf*, 11/121; 18/134; 21/277; *el-Vasîf*, 2/538; 3/449; 4/244; *el-Vecîz*, 1/489.

¹⁴²⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 14/355.

¹⁴³⁰ Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 2/296-299; 9/169; 14/354-355; Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/112; 2/376.

¹⁴³¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/98; 2/296; 9/169; 19/432; Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/111-112; 2/375; 3/3-4; 3/200; 4/27; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/397; 2/691, 952.

Teâlâ için söz konusu etmek ancak bu te'vîl aracılığıyla mümkündür, bunun dışındaki yorumlar ise batıl ve fasiddir.¹⁴³²

*İstivân*ın farklı sözlük anlamlarını veren Taberî, Allah'a nispet edildiğinde bu kelimeyi mekânsal bir içerim olmaksızın “yücelme ve yükselme” (*'uhuvv* ve *irtifâ'*) şeklinde te'vîl etmiştir.¹⁴³³ Vâhidî de onun bu tercihini aktarmaktadır.¹⁴³⁴ Sa'lebî de Vâhidî'nin benimsediği te'vîli tercih etmiş ve *istivân*ın zâtî değil fiili bir sıfat olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte o, *istivân*ın keyfiyetiyle ilgili sorgulamayı men eden ve ona imanı gerekli gören bazı rivayetlere de yer vererek kısmen tefvîz tavrına da meyletmiştir.¹⁴³⁵

Sonuç olarak, Vâhidî *istivân*ın Allah Teâlâ'ya nispet edildiği yerlerde bu kelimeyi “yönelme” şeklinde te'vîl etmiş ve bunun dışındaki yorumları isabetsiz bulmuştur. O, *istivân*ın tecsîmi çağrıştıracak şekildeki yorumlarına yer vermemiş, bilakis buna hamledilebilecek bazı rivayetleri de te'vîl etme yoluna gitmiştir. Sözelimi Vâhidî, İbn Abbâs'ın *istivâyı* “yukarı çıkma” şeklindeki yorumunu naklettikten hemen sonra Zeccâc'dan buradaki “yukarı çıkma”nın “Allah'ın buyruğunun yukarı çıkması” şeklinde anlaşılması gerektiğine dair bir açıklamayı da peşine ekleyerek okuyucunun tecsîme meyletmesine mâni olmayı hedeflemiştir.¹⁴³⁶ Vâhidî'nin *istivâyı*yla ilgili tahlillerinde dikkat çeken husus, onun *istivâyı* tefsir ettiği bağlamlarda neredeyse hiç nakil ve rivayet malzemesine başvurmaması ve açıklamalarını Ferrâ, Ahfeş, Sa'leb, Zeccâc gibi dilci-müfessirler üzerinden şekillendirmesidir.

İtyân ve Mecî'

Sözlük anlamı “gelmek” olan *ityân* fiili dört,¹⁴³⁷ *mecî'* fiili ise bir âyette Allah Teâlâ'ya nispet edilmektedir.¹⁴³⁸ Vâhidî üç tefsirinde de *ityân* fiilinin Allah'a nispet edildiği tüm âyetlerde bunu, muzafın hazfî ve muzaf-ı ileyhin onun yerine ikame edilmesi babından

¹⁴³² Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/200.

¹⁴³³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/454-458; 13/411; 16/11; 17/480-481.

¹⁴³⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 2/298-299; 9/170.

¹⁴³⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 12/366-371; ayrıca bk. 3/193; 23/259-260.

¹⁴³⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 2/296; Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/112.

¹⁴³⁷ Bakara 2/210; En'âm 6/158; Nahl 16/26; Haşr 59/2.

¹⁴³⁸ Fecr 89/22.

değerlendirmiş ve mahzuf muzafı “azab, intikam, emir, âyet” gibi farklı şekillerde takdir ederek te’vîle başvurmuş, böylece *ityân*ın sözlük anlamıyla Allah’a nispetine kapıyı kapatmıştır. Ona göre bu bağlamlarda *ityân*ın Allah’a nispet edilmesi mukadder muzafın şanını yüceltmek içindir.¹⁴³⁹ Vâhidî *mecî*’ fiilinin Allah’a nispet edildiği âyetin tefsirinde de bunu mukadder bir muzaf takdir etmek suretiyle te’vîl etmiştir.¹⁴⁴⁰

Taberî, Allah’a nispet edilen *ityân*ın yorumuyla ilgili bir yerde tefvîz, teccîm ve te’vîl tavırlarıyla paralel üç yaklaşıma işaret edip bir tercihte bulunmazken,¹⁴⁴¹ başka yerde Vâhidî gibi “emir” şeklinde bir muzaf takdir etme yoluna gitmiştir.¹⁴⁴² Vâhidî’nin hocası Sa’lebî *ityân*ın anlamının tahkikiyle ilgili bir alt başlık açmış ve burada tefvîz, teccîm ve te’vîl yaklaşımlarını zikretmiştir. O, teccîm tavrını doğrudan reddederken, tefvîze meyletmek yerine *ityân*ı farklı şekillerde te’vîl etmenin yollarını aramıştır.¹⁴⁴³ *Mecî*’ fiilinin Allah’a nispetine geldiğindeyse Taberî, kıyamet gününün konu edildiği bu bağlama dair *mecî*’in zahîrî anlamında kullanıldığı bazı rivayetler nakletmiş ve bir te’vîlde bulunmamıştır.¹⁴⁴⁴ Sa’lebî ise *ehlî’l-işâra* şeklinde atıfta bulunduğu tasavvuf geleneğinden alıntı yaparak, Allah için bir mekândan başka bir mekâna intikalin söz konusu olamayacağı hususunu vurgulamış ve Vâhidî gibi mahzuf bir muzaf takdir ederek âyeti te’vîl etmiştir.¹⁴⁴⁵

Sonuç olarak, *ityân* ve *mecî*’ lafızları özelinde benimsediği te’vîl yaklaşımıyla Taberî ve Sa’lebî’yle büyük oranda benzeşen Vâhidî, te’vîle tüm bağlamlarda gitmesi ve tefvîz ile teccîm yaklaşımlarına hiç yer vermemesiyle onlardan ayrılmıştır. Bu durum, Vâhidî’nin iki isme kıyasla daha belirgin bir te’vîl anlayışına sahip olduğuna delâlet etmektedir.

¹⁴³⁹ Vâhidî, *el-Basît*, 4/97-98; 8/547; 13; 46; 21/366; Vâhidî, *el-Vasît*, 1/313; 2/340; 3/60; 4/270; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/160, 383, 604; 2/1080.

¹⁴⁴⁰ Vâhidî, *el-Basît*, 23/517-519; Vâhidî, *el-Vasît*, 4/484-485; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1201.

¹⁴⁴¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/610.

¹⁴⁴² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/500.

¹⁴⁴³ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 5/338-348; ayrıca bk. 12/266; 16/38; 26/188.

¹⁴⁴⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/384-389.

¹⁴⁴⁵ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 29/351.

Bu alt başlıkta incelenen dört örneğin tamamında Vâhidî'nin haberî sıfatları te'vîl ettiği ve bu konudaki tavrını üç tefsir eserinde de sistematik şekilde sürdürdüğü açık bir şekilde gözlenmiştir. O, tüm bağlamlarda nakil ve rivayet malzemesine neredeyse hiç başvurmaksızın tartışmayı büyük oranda Ferrâ, Ahfeş, Sa'leb, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî gibi dilci-müfessirler üzerinden dilsel düzlemde sürdürmüştür. Vâhidî, tecsîm tavrını eleştirmek için bile olsa gündeme getirmezken, tefvîz tavrına sadece bir yerde işaret etmiştir (*istivâ* örneği). Bu bağlamlarda o, görüş çeşitliliğini artırmak ya da benimsemediği görüşleri çürütmek yerine, te'vîl tavrı altında değerlendirilebilecek yorumları aktarmakla yetinmektedir.

Bu noktada, başlığın girişinde işaret edildiği üzere, Vâhidî'nin haberî sıfatların bilgisinin Allah Teâlâ'ya bırakılması gerektiği şeklinde tefvîz tavrıyla paralel yaklaşımının onun tefsir pratiğine doğrudan yansımadağı görülmektedir. Fakat burada Vâhidî'nin tefsirciliğinde teori ile pratik arasında bir çelişkiden söz etmek isabetli görünmemektedir. Nitekim Vâhidî, Kur'ân'da Allah Teâlâ'ya nispetle geçen *istivâ* ve *nisyân* lafızlarının nasıl te'vîl edileceğini tam da sadece Allah tarafından bilinebilecek müteşâbihâtan söz ettiği ve bu sıfatların bilgisinin Allah Teâlâ'ya bırakılması gerektiğinden bahsettiği bağlamda örnek olarak vermiştir.¹⁴⁴⁶ Onun burada çelişkiye düştüğünü fark etmemiş olması uzak ihtimaldir. Vâhidî'nin bu uygulamasını onun tefsir ameliyesine yüklediği amaç üzerinden anlamlandırmak daha uygundur. Denebilir ki, Vâhidî'nin tefsirciliğindeki temel amaç, âyetlerin anlamını ya da murad-ı ilâhîyi kesin bir şekilde belirlemek değil, âyetlerin aşırı yorumlardan arındırılarak nesnel anlamlarına *yaklaşmaktır*. Öyleyse Vâhidî'nin müteşâbihlere yönelik te'vîl faaliyeti, bunların nihai anlamlarını tespit etmek için değil, âyetleri meşru ve muhtemel olmayan yorumlardan korumak içindir.¹⁴⁴⁷

Vâhidî'nin haberî sıfatlarla ilgili yaklaşımı tefsir literatürünün iki kurucu ismi Taberî ve Sa'lebî'ninkiyle mukayese edildiğinde, bu iki ismin bağlamına göre tefvîz ve te'vîl arasında gidip gelen bir te'vîl anlayışına sahip oldukları söylenebilir. Vâhidî ise te'vîl anlayışını tüm bağlamlarda açıkça izhar etmesi, tahlillerini büyük oranda dilsel

¹⁴⁴⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 5/44-46.

¹⁴⁴⁷ Ayrıca bu tezin "Vâhidî'de Tefsirin Parametreleri ve Müfessir Tipolojisi → Tefsirin Sınırları" başlığına bakınız.

düzlemde sürdürmesi ve tecsîm ve tefvîz tavrını temsil edecek nakil malzemesine neredeyse hiç başvurmaması yönünden bu iki isme nispetle daha belirgin bir te'vîl anlayışına sahiptir. Bu güçlü ve yaygın te'vîl anlayışı Vâhidî'yi haberî sıfatları sistematik şekilde te'vîl eden İbn Fûrek, Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Cüveynî gibi Ehl-i sünnet ulemasına eklemektedir. Bu üç isim ile Nişabur üzerinden hem mekânsal hem zamansal olarak doğrudan ya da dolaylı irtibat halinde olan Vâhidî, bu dönem itibarıyla Eş'arî kelâmında sistemleşerek yaygınlaşan te'vîl tavrının tefsirdeki ilk uygulayıcılarından olmuştur.

4.1.2. Rü'yetullah

2. (8.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan rü'yetullah meselesi, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilaf noktalarının başında gelmektedir. Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın dünya ve ahirette görülmesi aklen caiz, ahirette rü'yetin gerçekleşmesi naklen sabittir. Ancak dünyada rü'yetullahın vuku bulup bulmadığı hususu ihtilaflıdır. Başta Mu'tezile olmak üzere Cehmiyye ve Neccâriyye ise Allah'ın yaratılmışlara benzetileceği düşüncesiyle rü'yetullahı hem dünya hem ahiret için nefyetmişlerdir.¹⁴⁴⁸

Rü'yetullah meselesi tefsir literatüründe genelde dört âyet bağlamında gündeme gelmektedir. Bunlardan ilki, Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'yı görme talebinin anlatıldığı A'râf Sûresi 143. âyettir.¹⁴⁴⁹ Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âyetteki farklı noktaları öne çıkararak savundukları görüşlere dayanak arama yoluna gitmişlerdir. Vâhidî'ye geldiğinde o, bir yandan âyetin rü'yetullahı nefyedenlerin kendilerine dayanak aradığı kısımlarını ele alarak onların görüşlerini çürütmeye çalışırken, öte yandan kendi görüşünü destekleyen kısımlarını öne çıkarmıştır.

¹⁴⁴⁸ Bk. Mehmet Şaşa, "Arapça Dil Dinamiğinin Kelâmî İhtilaflara Etkisi (Rü'yetullah Örneği)", *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları -I-* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 92-110; Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *TDVİA* (İstanbul, 2008), 35/312-313.

¹⁴⁴⁹ ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَنِي وَلَٰكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾

Bu bağlamda ilk mesele, ﴿رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾ ifadesindeki rü'yet talebinin neye yönelik olduğu noktasındadır. Vâhidî'ye göre rü'yet fiilinin yöneldiği şey Allah Teâlâ'nın “kendisi” olup bu talep rü'yetullahın cevazına delâlet etmektedir. Zira eğer rü'yetullah mümkün olmasaydı Hz. Musa bir peygamber olarak bu talepte bulunmazdı. Öte yandan, rü'yetullahı nefyedenler, rü'yet fiilinin “büyük bir hadise” şeklindeki bir mefûle yöneldiğini ve görülmesi istenen şeyin bu hadise olduğunu savunmuşlardır. Bunlara göre ifadenin açılımı أرْنِي أَمْرًا أَنْظُرَ إِلَى أَمْرِكَ olup sırasıyla mefûl ve muzaf hazfedilmiştir. Fakat Vâhidî âyetin bağlamının bu yoruma izin vermediğini belirterek buna karşı çıkar. Çünkü âyetin devamındaki ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ﴾ gibi ifadeler rü'yet talebinin Allah Teâlâ'nın kendisine yöneldiğini açıkça ortaya koymaktadır. Kaldı ki Hz. Musa büyük hadiseler görmeyi istemiş olsaydı kendisine verilen birçok mucizedeki gibi burada da talebi karşılanırdı, ancak bu yönde bir hadise gerçekleşmemiştir.¹⁴⁵⁰

Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'nın talebine verdiği ﴿لَنْ تَرَنِي﴾ karşılığı, bu âyette rü'yetullah meselesindeki tartışma noktalarından ikincisidir. Vâhidî'ye göre cevabın “Beni göremeyeceksin.” formunda gelmesi rü'yetullahın sübutuna bir delildir. Zira eğer rü'yetullah haddi zatında imkânsız olsaydı Allah Teâlâ “Ben görünmem.” diye karşılık verirdi. Öte yandan, cevabın bu formda gelmesi aynı zamanda Hz. Musa'nın kavmi adına talepte bulunduğu şeklindeki te'vîli de geçersiz kılmaktadır. Nitekim öyle olsaydı Allah Teâlâ'nın cevabı “Onlar beni göremeyecekler.” olurdu.¹⁴⁵¹ ﴿لَنْ تَرَنِي﴾ ifadesindeki bir diğer tartışma noktası لَنْ edatının anlamı etrafındadır. Rü'yetullahı reddedenler bu edatın ebedilik bildiren bir nefîy anlamı kattığını ileri sürerek Allah'ın ebediyen görülemeyeceğini savunmuşlardır. Fakat Vâhidî'ye göre bu iddia, sözlükbilimcilerin açıklamalarına muğayir olup ne dil ne nakil tarafından desteklenmektedir. Bilakis

¹⁴⁵⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 9/332-333.

¹⁴⁵¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 9/333.

âyetteki nefîy dünyadaki görme talebine yöneliktir. Hz. Musa talebinde “Bana ahirette göster.” gibi bir kayıt da eklememiştir.¹⁴⁵²

Âyetteki bir diğer tartışmalı nokta, rü’yetullahın dağın istikrarına bağlanmasında gündeme gelmektedir. Rü’yetullahı reddedenler âyette belirtildiği gibi bunun gerçekleşmemiş olmasını kendi görüşleri lehine bir delil olarak zikretmektedirler. Vâhidî *aşhâbunâ* şeklinde atıfta bulunduğu Ehl-i sünnet’e atıfla bu meseleyi açıklığa kavuşturur. Buna göre, Allah rü’yeti dağın istikrarına bağlamıştır ve bu aklen mümkün olmakla birlikte gerçekleşmemiştir; rü’yet de aklen mümkün olmakla birlikte bu hadise bağlamında gerçekleşmemiştir. Bu durumun karşısı, “*Onlar deve iğne deliğine girinceye kadar cennete giremeyecekler.*”¹⁴⁵³ âyetinde söz konusudur. Nitekim burada bahsedilen topluluğun cennete girmesi devenin iğne deliğinden geçmesi gibi imkânsız bir şeye bağlanarak cennete de girmeleri ebediyen nefyedilmiştir.¹⁴⁵⁴

Son olarak, âyette Hz. Musa’nın neyden tevbe ettiği meselesinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Vâhidî’ye göre burada Hz. Musa’nın tevbe etmesinin gerekçesi, aklen mümkün olsa da Allah’tan izin almaksızın rü’yet talebinde bulunması olup bu bir gûnahtan tevbe değildir. Vâhidî rü’yetullahı reddedenlerin de Hz. Musa’nın tevbesini, rü’yetin gerçekleşmeyeceğini bilmesine rağmen kavmi için bunu istemesi şeklinde açıkladıklarını aktarır ve bu durumda da bunun bir gûnahtan tevbe olmayacağını belirterek bu yoruma açık kapı bırakır.¹⁴⁵⁵

Rü’yetullah tartışmasına konu olan âyetlerden ikincisi, “*Hayır, şüphesiz onlar o gün Rabblerinden perdelenmişlerdir.*”¹⁴⁵⁶ mealindeki âyettir. Vâhidî bu âyetteki perdenlenmenin Allah’ı görmeden men edilme olduğuna dair farklı isimlerden nakilde bulunur. Onun Zeccâc’dan aktardığına göre bu âyet Allah’ın ahirette görüleceğine bir delildir. Zira böyle olmasaydı inanmayanların mertebelerinin düşürülmesi anlamı gerçekleşmezdi. Vâhidî ardından bazılarının âyetteki perdelenmeyi, Allah’ın rahmetinden ve sevdiği kullarına bahşedeceği nimetlerden mahrum kalma şeklinde

¹⁴⁵² Vâhidî, *el-Basîf*, 9/333-334.

¹⁴⁵³ A‘râf 7/40.

¹⁴⁵⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 9/335.

¹⁴⁵⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 9/340-341.

¹⁴⁵⁶ Mutaaffîfîn 83/15.

yorumladıklarını aktararak rü'yetullahı nefyedenlerin te'viline de yer verir. Fakat Vâhidî'ye göre bu yorum, cari dilsel kullanımdan ve sözün zahirinden sapmadır.¹⁴⁵⁷ Ne var ki Vâhidî bu sapmanın nasıl gerçekleştiğini açıklığa kavuşturmamıştır.

Rü'yetullah tartışmasına konu olan âyetlerden üçüncüsü Kıyâme Sûresi 23. âyet olup ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ifadesindeki *naẓar*ın ne anlama geldiği etrafında dönmektedir. Vâhidî ilk olarak Bakara Sûresi'ndeki önceki açıklamalarına atıfla *naẓar*ın semantik analizini verir. İlgili âyete gidildiğinde Vâhidî *naẓar*ın sözlükteki aslının, “bir şeyi idrak etme talebiyle gözü o yöne çevirmek” olduğunu ve bu kök anlamla irtibatlı olarak “görme; bekleme (*intizâr*); rahmet, şefkat; teemmül, düşünme; karşılıklı olma (*muḳâbele*)” gibi anlamlarda da kullanıldığını âyetler ve dilsel kullanımdan örneklerle ortaya koymaktadır.¹⁴⁵⁸ Bu âyete gelindiğinde Vâhidî *naẓar*ın “görmek” ve “beklemek” şeklindeki iki farklı yorumuna dair tefsirde otorite isimlerden bazı nakillerde bulunur.¹⁴⁵⁹ Fakat onun görüşü, *naẓar*ın bu bağlamda *intizâr* anlamında olamayacağı yönündedir. O, “lügatte karar mercii” olarak nitelediği Ezherî'den (ö. 370/980), buradaki *naẓar*ı *intizâr* şeklinde yorumlayanların hata ettiklerini, *naẓar*ın harf-i cersiz kullanıldığında bu anlama gelebileceğini fakat *ilâ* ile kullanıldığında “görmek” anlamına geldiğini aktarır. Bu alıntının ardından Vâhidî, Kur'ân'da *naẓar*ın *intizâr* anlamında kullanıldığı diğer bağlamlara işaret ederek bunların hiçbirinde *ilâ* harf-i cerinin geçmemesini Ezherî'den yaptığı nakli destekleyici bir unsur olarak ekler. Vâhidî bu âyetteki *naẓar*ın “görme” anlamında olduğuna delâlet eden bir karine daha zikreder. *Naẓar*; *vecih* ve *ilâ* harf-i ceriyle birlikte kullanıldığında -her ne kadar bunu inkâr edenlere [bunu anlamak ve kabullenmek] zor gelse de- “göz ile görme” dışında bir anlama gelmesi mümkün değildir. Vâhidî son olarak, nakille gelen sahih sünnetin de buradaki *naẓar*ın “göz ile görme” anlamını desteklediğini belirtir ve buna dair rivayetleri *Müsnedü'd-tefsîr* adlı eserinde zikredeceğini vadederek.¹⁴⁶⁰

¹⁴⁵⁷ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 23/327-329.

¹⁴⁵⁸ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 4/93-96.

¹⁴⁵⁹ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 22/507-509.

¹⁴⁶⁰ Vâhidî, *el-Basîṭ*, 22/509-511.

Rü'yetullah meselesinde tartışmalara konu olan âyetlerden dördüncüsü, gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini bildiren En'âm Sûresi 103. âyettir. Vâhidî rü'yetullahı nefyedenlerin Ehl-i sünnet aleyhine delil olarak kullandıkları bu âyetin ileri sürülen yorum dışında başka nasıl anlaşılabilirliğini farklı cihetlerden göstermeye çalışır ve yukarıdaki iki âyetten farklı olarak rü'yetullahı bu sefer hasmın iddiasını çürütmek suretiyle ispat etmeye çalışır. Vâhidî ilk olarak, bir şeyin künhüne vakıf olmayı ifade eden “idrak”ın “görme”den farklı bir şey olduğunu başka âyetlerden istihsad edip bazı dilci ve müfessirlerden nakillerde bulunmak suretiyle ortaya koyar. Buna göre her görme zorunlu olarak bir idrak değildir. Vâhidî buna binaen Ehl-i sünnet ulemasının Allah Teâlâ'nın görülebileceğini fakat idrak edilemeyeceğini belirttiklerini aktarır.¹⁴⁶¹

Vâhidî'nin hasmın iddiasını çürütmek üzere zikrettiği ikinci te'vîl, âyetin anlamının tahsis edilmesidir. Buna göre âyette gözlerin *dünyada* Allah'ı idrak edemeyeceği belirtilmiş olup rü'yetullah ahirette vuku bulacaktır. Bu durumda idrak ve rü'yetin aynı anlamda olacağını belirten Vâhidî, bu düşüncede olduğunu belirttiği hocası Ebü'l-Hasen'den bu tahsis yorumunu destekleyici bir alıntıda bulunur. Ebü'l-Hasen'e göre, “Mutlak mukayyede hamledilir.” ilkesi gereğince, mutlak olan bu âyet, Kıyâme Sûresi'nde ahiret günüyle takyid edilen ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ifadesindeki rü'yetullah ile tahsis edilmiştir.¹⁴⁶²

Vâhidî'nin âyetin te'vîline dönük getirdiği üçüncü vecih, bu sefer *başar* lafzının anlamı cihetindendir. Vâhidî, *başarın* “göz ile görme” ve “bilme” şeklinde iki tür görme için kullanıldığına dair tefsir ve dil literatüründen birer nakilde bulunduktan sonra âyette bunlardan ikincisinin kastedilerek Allah Teâlâ'yı bilenlerin ilminin O'nu idrak edemeyeceğinin vurgulandığını belirtir. Nitekim “*Onlar O'nu ilmen ihata edemezler.*”¹⁴⁶³ âyeti de bu anlamı desteklemektedir.¹⁴⁶⁴

¹⁴⁶¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 8/330-332.

¹⁴⁶² Vâhidî, *el-Basîf*, 8/333.

¹⁴⁶³ Tâhâ 20/110.

¹⁴⁶⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 8/334.

Vâhidî *el-Basîf*'teki bu detaylı açıklamalarının yanında diğer iki tefsirinde de rü'yetullahın sübutunu destekleyici açıklamalarda bulunmuş, bununla birlikte aksini savunanların görüşlerini gündeme getirmemiştir.¹⁴⁶⁵

Sonuç olarak Vâhidî, rü'yetullah meselesinde Ehl-i sünnet kelâmcılarının savunduğu görüşü, tartışmaya konu olan âyetlerin tefsiri bağlamında sürdürmüştür. Vâhidî'nin bu meseleye dair tahlilleri muhteva, yöntem ve kaynaklar itibarıyla meselenin kelâm geleneğinde ele alınış biçiminden farklılaşmaktadır.

Kelâm geleneğinde rü'yetullah meselesi ulûhiyet bahisleri altında çok boyutlu olarak ele alınmaktadır. Sözelimi Vâhidî'nin çağdaşlarından Bâkılânî'nin *et-Temhîd*'inde, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ında ya da Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî*'sinde idrakin tanımı, çeşitleri, nasıl gerçekleştiği, idraki engelleyen unsurlar, görmenin mahiyeti ve nasıl gerçekleştiği gibi konular ele alındıktan sonra rü'yetullah meselesine geçilmekte, burada mesele bağlamındaki delillere ve itirazlara detaylı şekilde yer verilmekte, ayrıca Allah Teâlâ'nın kendini görmesi, kâfirlerin O'nu görmesi gibi rü'yetullah meselesiyle ilgili yan tartışmalara da girilmektedir.¹⁴⁶⁶ Vâhidî ise rü'yetullah meselesine, herhangi bir âyetin tefsirinde lehteki ya da aleyhteki delilleri topluca zikretme ve hasmın görüşlerini tek tek sıralayıp çürütme şeklinde değil, ilgili âyetin bu meseleye konu olan kısmının delâletinin sınırları ölçüsünde değinmektedir. Sözelimi o, rü'yetullahı reddedenlerin istişhad ettiği En'âm Sûresi 103. âyetin tefsirinde bu istişhadın doğru olmayacağını farklı şekillerde göstermekle yetinirken rü'yetullahı ispat etmek için ayrı bir çaba sarf etmemektedir. Benzer şekilde o, *naẓar*ın anlamına Kıyâme 75/23'ün tefsirinde değinirken, A'râf 7/143 ve Mutaffifîn 83/15'in tefsirinde buna girmemektedir.

¹⁴⁶⁵ Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/306-308, 405-408; 4/393; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/368, 412; 2/1155.

¹⁴⁶⁶ Bk. Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-şarkıyye, 1957), 266-279; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edilleti fî uşûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - A. Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1369/1950), 166-185; Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (Rü'yetü'l-Bârî)*, thk. M. Mustafa Hilmî, Ebü'l-Vefâ el-Ğanîmî (Kahire, 1965), 4/3/240.

Vâhidî'nin rû'yetullah meselesini ele alış biçimi kelâmcılardan te'vîl yöntemi açısından da farklılaşmaktadır. Kelâmcılar meseleyle ilgili delilleri yerine göre farklı te'vîl mekanizmalarını kullanarak yorumlarken, Vâhidî rû'yetullah tartışmasına konu olan âyetlere büyük oranda dilsel olarak yaklaşmakta, bu zeminde anlamın tespitini sağlayamadığı durumlarda farklı te'vîl mekanizmalarını devreye sokmaktadır. Örneğin o, Kıyâme Sûresi 23. âyetteki *naẓarın* “görme” anlamında olduğunu dilsel açıdan göstermiş ve nakille gelen sahih sünnetin de *naẓarın* bu anlamını desteklediğini belirtmek dışında rû'yetullahı destekleyici başka bir delile başvurma ihtiyacı hissetmemiştir. Benzer şekilde Vâhidî لَ edatının ebedî nefiy anlamında olmadığını dilsel olarak kesin bir şekilde ifade etmiş ve aksini iddia edenlerin bu bağlamda başvurdukları diğer delilleri dikkate alma ihtiyacı hissetmemiştir.

Vâhidî'nin rû'yetullahı ele alış biçimindeki yapısal farklılaşma meseleyle ilgili malzeme kullanımına da yansımıştır. Kelâm geleneğinde rû'yetullah bahislerinde tartışmaya konu olan âyetler, hadisler, dilsel kullanımlar, şiirler, aklî çıkarımlar vb. deliller tek tek ele alınıp incelenirken, Vâhidî daha çok dilsel zeminde kalmış, bununla birlikte âyetin lafzı imkân verdiği ölçüde bunların bir kısmına yer vermiş, çoğuna işaret etme ihtiyacı duymamıştır.

4.1.3. Kader ve Kulların Fiilleri

Kelâm mezhepleri arasında en önemli tartışma konularından birisi kader meselesidir. En geniş anlamıyla Allah'ın mahlukata ilişkin planını ifade eden kader, mezheplerce farklı şekillerde telakki edilmiştir. Katı bir kadercilik ile kaderin nefyi arasında konumlanan birçok yaklaşım söz konusudur. Kader meselesi; kulların fiilleri (*ef'âl-i 'ibâd*), istitaat, ihtiyar gibi kavramlar ve ilim, kudret, irade, tekvin gibi ilahi sıfatlarla ilişkili olduğundan oldukça geniş bir tartışma zeminine sahiptir. Kur'ân'da da bu konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak irtibatlandırılan ve zahiren bir kısmı kaderin ispatı, bir kısmı nefyine delâlet eden onlarca âyet söz konusudur. Böyle bir başlıkta kader konusunu ve ilgili âyetlerin tamamını kapsayan bir inceleme mümkün olmadığı için, burada Vâhidî'nin kader meselesine yaklaşımı, (a) Allah'ın kötü olanı dileyip

dilememesi ve (b) Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı konularıyla ilgili öne çıkan âyetler üzerinden incelenecektir.

el-Basîf'te Vâhidî'nin kader konusuyla ilgili âyetler bağlamında atıfta bulunduğu iki zümre söz konusudur. Bunlardan ilki *aşhâbunâ*, '*indenâ* gibi ifadelerde Vâhidî'nin kendisini de aralarında konumlandığı Eş'arîlerdir. İkincisi ise Vâhidî'nin hasım olarak muhatap aldığı ve *Kaderiyye* şeklinde atıfta bulunduğu kesimdir. *Kaderiyye* nitelemesi, sorumluluk doğuran fiillerin sadece insan iradesiyle gerçekleştiğini ileri süren itikadî mezhepler için kullanılmaktadır. Mu'tezile mensupları da kaderi inkâr ettikleri veya kulun kendi fiillerini yaratmaya kadir olduğunu söyledikleri için çoğu zaman *Kaderiyye* olarak nitelenmişlerdir.¹⁴⁶⁷ Vâhidî de *el-Basîf*'te yaklaşık altmış yerde kullandığı *Kaderiyye* nitelemesiyle kaderi inkâr ortak paydasında buluşan kesimleri muhatap almaktadır. Bununla birlikte az da olsa o, *Kaderiyyeyi* doğrudan kader konusu dışındaki bazı tartışmalarda Mu'tezile'yi,¹⁴⁶⁸ bir kere de müşrikler arasındaki bir grubu niteleyecek şekilde kullanmıştır.¹⁴⁶⁹

el-Basîf'in telifi boyunca Vâhidî'nin zihninde bir hasım olarak sürekli *Kaderiyye* var gibidir. O, âyetlerde *Kaderiyye* aleyhine bulduğu her dayanakta buna işaret etmektedir. Bununla birlikte Vâhidî'nin amacı hiçbir zaman kader meselesini tüm boyutlarıyla tartışmak ve temellendirmek olmamıştır. O, kaderin ispatı lehine olan âyetlerde buna işaret etmiş, yer yer *Kaderiyye*'nin bu âyetleri farklı şekillerdeki te'villerini çürütmeye çalışmış, öte yandan ilk bakışta kaderin nefyini çağrıştıran âyetleri de bazen kendi görüşü doğrultusunda te'vîl etmiştir.

(a) Bu başlıkta incelenecek ilk mesele olan Allah'ın kötüyü murad edip etmediği konusunda Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın iyi-kötü, hayır-şer, iman-inkâr türünden olan her şeyin vuku bulmasını dilediğini savunurken, Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın sadece iyi fiillerin vuku bulmasını dileyeceğini, inkâr ve isyan gibi kötü fiilleri ise çirkin görüp dilemeyeceğini savunmaktadırlar.

¹⁴⁶⁷ İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", *TDVİA* (İstanbul, 2001), 24/64-65.

¹⁴⁶⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 3/540-541; 6/578; 7/375-376; 14/203.

¹⁴⁶⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 21/124.

Vâhidî Allah'ın kötü olanı dileyebileceğini benimseyerek bu konuyla ilgili âyetleri Ehl-i sünnet'in görüşüne göre yorumlamaktadır. O, “*Allah her kimi doğruya erdirmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse onun göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır.*”¹⁴⁷⁰ mealindeki âyetle Kaderiyye'nin tezinin kesin olarak çöktüğünü ve dillerinin tutulduğunu belirtir. Çünkü bu âyetle açık bir şekilde Allah'ın iradesi hem hidâyet hem de dalâlete taalluk etmiştir.¹⁴⁷¹ Yine o, “*Şâyet Allah, Meryem oğlu Mesih'i, onun anasını ve yeryüzünde olanların hepsini helak etmek istese Allah'a karşı kim ne yapabilir? Göklerin, yerin ve bunların arasında bulunan her şeyin hükümrânlığı Allah'ındır. Dilediğini yaratır.*”¹⁴⁷² mealindeki âyetin tefsirinde, Allah'ın eğer dilerse peygamberler ve ona itaat eden müminleri helak edeceğini ve bunun Kaderiyye aleyhine bir delil olduğunu ifade eder.¹⁴⁷³ Benzer şekilde Vâhidî, “*Allah kimin dalâletini dilerse artık sen onun için asla Allah'a karşı hiçbir şey yapamazsın. Onlar öyle kimselerdir ki Allah kalplerini temizlemek dilememiştir.*”¹⁴⁷⁴ mealindeki âyetin de Kaderiyye aleyhine en güçlü delillerden olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁷⁵

Vâhidî'nin kendi görüşü lehine konumlandırmakta zorluk çekmediği bu âyetlere karşılık, Kaderiyye'nin bu mesele özelinde öne çıkardığı başka âyetleri nasıl yorumladığı sorusu gündeme gelmektedir. Bunlardan ilki, “*Allah âlemlere hiç zulmetmek istemez.*”¹⁴⁷⁶ mealindeki âyettir. Vâhidî âyetin tefsirinde, Allah'ın herhangi bir günah olmaksızın kimseyi cezalandırmayacağını belirttikten sonra,¹⁴⁷⁷ kendisinin de içerisinde bulunduğu Ehl-i sünnet zümresi aleyhine dillendirilebilecek bir soruyu gündeme getirir: “*Velev ki böyle bir şey yapsa, size göre Allah zaten zulmetmiş olmaz. Öyleyse âyetle ‘Allah âlemlere hiç zulmetmek istemez.’ denmesinin anlamı nedir?*” Vâhidî bu soruya, âyetle “zulüm” ile kastedilenin gerçekte zulüm olmadığını ortaya koyarak cevap verir. Ona göre Allah bir kula hak etmediği halde azab etse, bu zulüm

¹⁴⁷⁰ En'âm 6/125.

¹⁴⁷¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 8/429-430.

¹⁴⁷² Mâide 5/17.

¹⁴⁷³ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/314.

¹⁴⁷⁴ Mâide 5/41.

¹⁴⁷⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/381-382. Vâhidî, Allah'ın kötü olanı dilediğine delâlet eden diğer âyetlerin tefsirinde de Ehl-i sünnet'in görüşünü savunmuş, Kaderiyye'ninkini isim vermeksizin tenkit etmiştir. Örn. *el-Basîf*, 4/344-345; 8/124; 11/406-407.

¹⁴⁷⁶ Âl-i İmrân 3/108.

¹⁴⁷⁷ Vâhidî benzer bir âyetle de bu şekilde açıklamalarda bulunmaktadır. Bk. *el-Basîf*, 19/384.

suretinde olsa da hakiki bir zulüm değildir. Vâhidî bir şeyin aralarındaki suret benzerliği sebebiyle başka bir şeyle adlandırılmasının yaygın olduğunu belirterek Kur’ân’dan buna “kötülüğün karşılığı”nın “kötülük”,¹⁴⁷⁸ “istihzanın karşılığı”nın da “istihza”¹⁴⁷⁹ şeklinde adlandırıldığı âyetleri örnek getirir.¹⁴⁸⁰ Vâhidî böylelikle Allah’ın kulunu hak etmediği sürece cezalandırmayacağını, öte yandan kul hak etmeksizin ona azab etmesinin ise zulüm suretinde görünse de gerçekte bir zulüm olmayacağını belirterek âyet ile kendi kelâmî mezhebi arasını uzlaştırmaya çalışmıştır.¹⁴⁸¹

Vâhidî tarafından açıklanmayı bekleyen ikinci âyet, “*Sana ne iyilik (hasene) gelirse Allah’tandır. Sana ne kötülük (seyyie) gelirse kendindendir.*”¹⁴⁸² mealindeki zahiren iyi fiillerin Allah’a, kötü fiillerin kullara nispet edildiği âyettir. Vâhidî’ye göre bu âyette Kaderiyye lehine bir tutamak yoktur. Zira burada *hasene* ve *seyyie* ile kastedilen itaat ve masiyet gibi kulun kesbiyle gerçekleşen fiiller değildir. Vâhidî bunu Ebû Bekr İbnü’l-Enbârî ve Hüseyin b. el-Fadl’dan yaptığı iki alıntıyla açıklığa kavuşturur. Buna göre *seyyie*, “isyan etmek” ya da “kötülük etmek” gibi ihtiyari bir fiil olarak kullanılmak istendiğinde, أَصَابَتْ فَلَانًا سَيِّئَةً değil, أَصَابَ فَلَانٌ سَيِّئَةً denmektedir. Âyette de eğer *seyyie* ile “kötülük” kastedilmiş olsaydı, مَا أَصْنَبْتُ سَيِّئَةً denirdi. Fakat durum böyle değildir. Öyleyse buradaki *hasene* ve *seyyie*ye ihtiyari fiiller dışında “bolluk” ve “kıtlık” gibi anlamlar vermek gerekmektedir. Vâhidî iki kelimenin bu anlama hamledilmesinin rivayetler, dil ve bağlam açısından daha uygun olduğunu göstermeye çalışır ve bu durumda Kaderiyye’nin kulun günahı sebebiyle kendisine isabet eden bu tür fiilleri Allah’ın yarattığı hususunda kendileriyle hemfikir olacağı sonucuna ulaşır.¹⁴⁸³

Vâhidî bu yorumun ardından âyetin yine kendi görüşü lehine bir başka te’vîline yer vermektedir. Buna göre bazı müfessirler, “*Sana ne kötülük gelirse kendindendir.*” ifadesinden hemen sonra “Bunu ben senin kaderin olarak tayin ettim.” şeklinde bir

¹⁴⁷⁸ Şûrâ 42/40.

¹⁴⁷⁹ Bakara 2/14-15.

¹⁴⁸⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 5/492-493.

¹⁴⁸¹ Vâhidî diğer iki tefsirinde ilgili âyetleri Allah’ın kul hak etmediği sürece onu cezalandırmayacağı şeklinde yorumlamakla yetinmiş, kul hak etmediği durumda azab etmesi durumuna değinmemiştir. *el-Vasîf*, 1/476; *el-Vecîz*, 1/226.

¹⁴⁸² Nisâ 4/79.

¹⁴⁸³ Vâhidî, *el-Basîf*, 6/615-616. Vâhidî diğer iki tefsirinde de benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Bk. *el-Vasîf*, 2/83-84; *el-Vecîz*, 1/277. Vâhidî Şûrâ Sûresi 30. âyeti de bu minvalde yorumlamaktadır. Bk. *el-Basîf*, 19/519-520.

takdirin söz konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat Vâhidî'ye göre, bağlamsal bir karine bulunmamasından ötürü bu te'vîl isabetli değildir. Kaldı ki *hasene* ve *seyyie* “bolluk” ve “kıtlık” gibi anlamlara hamledildiğinde bu tür zorlama bir yoruma ihtiyaç kalmayacaktır.¹⁴⁸⁴ Vâhidî böylece âyetin kendi görüşü aleyhine bir delil olarak yorumlanamayacağını gösterdikten sonra kendi görüşü lehine bir yorum veçhine yer vermiş fakat bağlamla ilişkisiz zorlama bir yorum olarak değerlendirerek buna sıcak bakmamıştır.

Son olarak En‘âm Sûresi 148. âyette, müşriklerin Allah’ın meşietinin bir sonucu olarak şirk koştuklarına dair iddialarının reddedilmesi,¹⁴⁸⁵ Allah’ın kötü olanı irade etmeyeceği lehine bir delil olarak kullanılmaktadır. Vâhidî; Ebû Ali el-Cürcânî, İbnü’l-Enbârî ve Hüseyin b. el-Fadl gibi isimlerden de istifadeyle âyetin bu şekilde yorumlanmasına iki cihetten karşı çıkmaktadır. Birinci olarak, “*Onlardan öncekiler de bu şekilde yalanlamışlardı.*” ifadesi müşriklerin “Eğer Allah dileseydi şirk koşturmazdık.” iddialarına yönelik değildir. Nitekim öyle olsaydı كَذَّبَ fiili yerine كَذَّبَ fiili kullanılırdı. Fakat tüm kıraatlerde كَذَّبَ şeklinde gelmiştir ve anlam, “Onlardan öncekiler de (peygamberlerini) yalanlamışlardı.” şeklindedir.¹⁴⁸⁶ İkinci olarak, âyetteki meşiet, “dileme” değil “emir” anlamında olup açılımı, “Eğer Allah emretseydi şirk koşturmazdık.” şeklindedir. Müşrikler bu ifadeleriyle, Hz. Peygamber’i aradan çıkarıp emirleri doğrudan Allah’tan aldıklarını ileri sürerek müminlerle istihza etmeyi amaçlamışlardır. Eğer onlar Allah’ı tazim için, “Allah dileseydi şirk koşturmazdık.” anlamını kastetmiş olsalardı ayıplanmazlardı. Nitekim aynı sûrenin başka bir âyetinde “*Eğer Allah dileseydi şirk koşturmazlardı.*”¹⁴⁸⁷ buyrulmaktadır.¹⁴⁸⁸

Görüldüğü gibi Vâhidî, zahiren Allah’ın kötü olanı irade edebileceğine delâlet eden âyetlerin tefsirinde bunların kendi kelâmî mezhebinin görüşüne delâletini vurgulamıştır. Bu âyetler Vâhidî’nin görüşü için muhkem konumdur. Buna karşılık

¹⁴⁸⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 6/617-618.

¹⁴⁸⁵ “Allah’a ortak koşanlar diyecekler ki: ‘Eğer Allah dileseydi, biz de ortak koşturmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.’ Onlardan öncekiler de böyle yalanlamışlardı da sonunda azabımızı tattmışlardı. De ki: ‘Sizin (iddialarınızı ispat edecek) bir bilginiz var mı ki onu bize gösterebilirsiniz? Siz ancak kuruntuya uyuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz.’” (En‘âm 6/148)

¹⁴⁸⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 8/511-512.

¹⁴⁸⁷ En‘âm 6/107.

¹⁴⁸⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 8/513-515.

Vâhidî, Allah'ın kötü olanı irade etmeyeceği iddiasına dayanak teşkil eden ve kendisi için müteşâbih konumdaki âyetleri dil, bağlam bilgisi, nakil malzemesi ve akli çıkarımlara dayanarak te'vîl etme yoluna gitmiştir. Ayrıca o, kendi görüşü lehine de olsa dil ve bağlamın izin vermediği bir te'vîli de tenkit etmiştir.

(b) Bu başlıkta kaderle irtibatlı olarak ele alınacak ikinci konu, Allah'ın kulların fiillerinin (*ef'âl-i 'ibâd*) yaratıcısı olup olmadığı meselesidir. Cebriyye ve Ehl-i sünnet kelâmcıları insanın fiillerinin tamamının yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu savunurken, Mu'tezile'nin de içinde yer aldığı Kaderiyye ihtiyari fiillerinin yaratıcısının insanın kendisi olduğunu savunmuştur. Cebriyye ile Ehl-i sünnet'in telakkisi arasında bir ayrıma da işaret etmek gerekmektedir. İlk gruptakiler insana fiilleri konusunda bir paye biçmez ve ona gerçek anlamda hiçbir fiil nispet etmezken, Ehl-i sünnet kelâmcıları belli noktalarda farklı anlayışlar sergilemekle birlikte genel olarak fiillerin aslını yaratanın Allah Teâlâ olduğunu ancak insanın cüz'î iradesi ve kudretiyle bunları kesbederek bunlara vasıf kazandırdığını savunmuşlardır.¹⁴⁸⁹

Kulların fiilleri, Kaderiyye'nin adalet prensibi ile Ehl-i sünnet'in kudret ve iradeyle ilgili kavrayışının çakıştığı temsil gücü yüksek meselelerdendir. Kur'ân'da her iki tarafın da kendisine destek bulduğu onlarca âyet söz konusudur.¹⁴⁹⁰ Burada ilgili âyetlerden öne çıkanlar üzerinden Vâhidî'nin kulların fiilleri meselesine yaklaşımı açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

Kur'ân'da birçok âyet kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına farklı açılardan delâlet etmektedir. Bu âyet kümelerinden ilki, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu beyan eden âyetlerdir.¹⁴⁹¹ Vâhidî bu âyetlerin tefsirinde Allah'ın azametini vurgulayan açıklamalarda bulunmakla birlikte kulların fiilleri meselesine girmemiştir. Bununla birlikte o, benzer muhtevalı Kasas Sûresi 68. âyetin tefsirinde bu tartışmaya değinmektedir. İlgili âyetteki ما edatı¹⁴⁹² gramatik olarak nefiy mâsı ya da ism-i mevsûl

¹⁴⁸⁹ Bk. Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fiil", *TDVİA* (İstanbul, 1996), 13/60-61; Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *TDVİA* (İstanbul, 2001), 24/61-62.

¹⁴⁹⁰ Bk. Ali Temel, *Mefâtihu'l-Ğayb'da Kulların Fiilleriyle İlgili Tartışmalar* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

¹⁴⁹¹ En'âm 6/101-102; Ra'd 13/16; Furkân 25/1-2.

¹⁴⁹² ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ...﴾

şeklinde iki veçhe muhtemeldir. İlk durumda anlam, “Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur.” şeklindeyken, ikinci durumda, “Rabbin dilediğini yaratır ve onlar için hayır olana sevk edecek olanı seçer.” şeklindedir. Her iki veçhe yer veren Vâhidî, Kaderiyye’nin ikinci veçhe kail olabileceğini belirtir fakat bu yorumun iki sebepten ötürü isabetsiz olduğunu savunur. Birincisi, bu vecih müfessirlerden gelen nakil bilgisine muhaliftir. Zira rivayetlere göre âyet, müşriklerin, “Bu Kur’ân iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!” sözlerine cevap olarak nâzil olmuştur. İkinci olarak, tüm kâfîler ﴿وَيَخْتَارُ﴾ lafzında vakfetmişlerdir. Bu ise ﴿مَا﴾’nın yeni bir cümle için nefiy edatı olduğunu göstermektedir.¹⁴⁹³

Allah’ın her şeyi bir ölçü ve dengede yarattığının ifade edildiği Kamer Sûresi 49. âyet de bu âyetlerle benzer muhtevaya sahiptir. İlgili âyet üç farklı gramatik çözümlemeye imkân tanımaktadır ve bu farklı çözümlemeler sebebiyle kulların fiillerinin yaratılması meselesiyle ilgili tartışmalara konu olmuştur.¹⁴⁹⁴ Vâhidî âyetin, Allah’ın her şeyi bir ölçü üzere yarattığına delâlet ettiğine dair açıklamalar yapmış ve müşrikler arasından kaderi inkâr eden bir grup hakkında nazil olduğuna, İslâm ümmetindeki Kaderiyye zümresinin de onlarla aynı hükümde olduğuna dair bazı aktarımlarda bulunmuştur.¹⁴⁹⁵ Bu değinisinin dışında Vâhidî, âyetin farklı gramatik çözümlemelerine ve bunlarla ilişkili olarak kulların fiilleri konusunda gündeme gelen tartışmalara değinmemiştir.

Allah’ın kalpleri ve kulakları mühürlemesinden bahseden âyetler, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delil gösterilen bir diğer âyet kümesini oluşturmaktadır. Bunlardan en öne çıkanı, “*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir (hatm). Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir.*”¹⁴⁹⁶ mealindeki âyettir. Vâhidî *hatmin* sözlükte “hiçbir şey sızmayacak şekilde üzerini örtme” anlamında olduğunu ortaya koyduktan sonra, bu âyette de küfrün kâfirlerin kalplerinden çıkmaması ve imanın oraya girmemesi sebebiyle onların kalplerinin mühürlenmesinden

¹⁴⁹³ Vâhidî, *el-Basîf*, 17/437-440.

¹⁴⁹⁴ Bk. Aydın, “Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme”, 134-140.

¹⁴⁹⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 21/123-126.

¹⁴⁹⁶ Bakara 2/7.

(*hatm*) söz edildiğini belirtir. Kendi kelâmî mezhebiyle uyumlu bu sözlük anlamının ardından o, buradaki *hatm*in Kaderiyye tarafından yapılmış iki farklı te'vîline yer verir. Bunlardan ilkinde göre âyetteki *hatm*, “Allah onların küfürlerine *hükmetti*.” anlamındadır. Fakat Vâhidî'ye göre kelimenin bu anlam veçhi doğru değildir, zira birisi bir kâfirin küfrüne hükmettiğinde “Onun kalbini mühürledi.” denmemektedir. Kaderiyye'nin ikinci te'vîli ise meleklerin müminler ile kâfirleri ayırt edebilmesi için kâfirlerin kalplerine birtakım alâmetler konulduğunu ifade etmek üzere âyetteki *hatm*in “alâmet ve nişane” anlamında olduğu şeklindedir. Fakat Vâhidî'ye göre *hatm*in lügatte “belirginleştirme, ilam etme” gibi bir anlam veçhi de yoktur. Dolayısıyla *hatm* “alâmet” anlamına hamledenler lügat ehline karşı gelmiş ve dilsel uzlaşımı kendi dogmaları lehine esnetmişlerdir.¹⁴⁹⁷ Vâhidî, kâfir kişinin kulağının ve kalbinin mühürlendiğinden söz edilen bir diğer âyetin tefsirinde ise bu âyetle birlikte Kaderiyye için hiçbir çıkış yolu kalmadığını belirtir. Nitekim Allah Teâlâ mevzubahis kâfirin kulağını ve kalbini mühürlediğini belirterek onu imandan men ettiğini ifade ettikten sonra âyetin devamında, “*Şimdi onu Allah'tan başka kim hidayete erdirebilir?*” buyurarak bu anlamı tekit etmiştir.¹⁴⁹⁸

Vâhidî, “*Yoksa kalpler üzerinde üst üste kilitleri mi var?*”¹⁴⁹⁹ mealindeki âyeti de kalbin mühürlenerek imandan men edilmesinin kaza ve kaderde muhakkak olduğuna açık bir delil olarak öne çıkarmaktadır. O, âyetin zahirinin bu anlama delâlet etmesinin yanında sözdizimsel yapısından da kendi yorumuna destek bulur. Vâhidî'ye göre âyetle قلوب (kalpler) lafzının nekre gelmesi, mühürlemenin sadece bahsi geçen grubu değil bu nitelikteki herkesi kapsamasını sağlamıştır. İkinci olarak, أقفال lafzının mutlak olarak “kilitler” şeklinde değil de “kalplerinin kilitleri” (أقفالها) şeklinde getirilmesi, zihnin normal kapılar için kullanılan kilide meyletmesini engelleyerek buradaki kilidin kalpler için söz konusu edilen bir kilit olduğu vurgulanmıştır. Vâhidî'ye göre tüm bunlar bir araya getirildiğinde, âyetteki kalplerin kilitlenmesinden maksadın inanmayanların kalplerinin imana kapatılması olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁰⁰

¹⁴⁹⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 2/110-114.

¹⁴⁹⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 20/148-149.

¹⁴⁹⁹ Muhammed 47/24.

¹⁵⁰⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 20/255-256.

Vâhidî Kur’ân’da inanmayanların imandan men edildiklerine delâlet eden diğer âyetlerden bazılarının tefsirinde de dalâlet ve hidayetin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulayarak kulların fiilleri konusunda Ehl-i sünnet’in görüşünü sürdürmüştür.¹⁵⁰¹ Hatta o, inanmayanların Kur’ân’ı anlamamaları için Allah tarafından kalpleri üzerine perdeler gerilip kulaklarına ağırlık konulduğunun belirtildiği En‘âm Sûresi 25. âyetin tefsirinde, müşriklerin kalplerinin imanı idrak etmeye kapatılması gibi Kaderiyye’ye mensup kişilerin kalplerinin de kaderi ispat eden âyetleri anlamaya kapatıldığını belirterek kaderi inkâr edenlere ironik bir göndermede bulunmaktadır.¹⁵⁰²

Kur’ân’da kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delâlet eden bir diğer âyet kümesi, kulları hidayete erdirenin de dalâlete düşürenin de Allah olduğunu beyan eden âyetlerdir. Vâhidî bu âyetlerin çoğunda kulların fiilleri tartışmasına girmemekle birlikte¹⁵⁰³ bazısının tefsirinde, Ehl-i sünnet’in hidayet ya da dalâlet olsun kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı yönündeki görüşünü destekleyici açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin o, “*Kâfir olanlara gelince: ‘Allah böyle misal vermekle ne murat eder?’ derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da hidayete erdirir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır.*”¹⁵⁰⁴ mealindeki âyetin tefsirinde Ezherî’den *ıdlâlin*, hidayet zıddı olup “sapkınlığa sürüklenme” anlamında olduğunu aktardıktan sonra, isim vermeden Mu‘tezile’nin “dalâlete hükmetme, dalâlette olduğunu belirtme” şeklindeki te’vîlinin doğru olamayacağını, zira birisi başkasının dalâletine hükmettiğinde *أضله* denmediğini ve bunun sözlükçüler nezdinde bilinmediğini eklemiştir.¹⁵⁰⁵ Benzer şekilde, Şems Sûresi 8. âyetteki *ilhâmla* ilgili tefsirde otorite isimlerden “öğretmek, beyan etmek, muvaffak kılmak” şeklindeki farklı te’vîlleri aktardıktan sonra, bunlara katılmayarak kelimeyi kuldaki takvanın da fücûrun da yaratıcısının Allah olduğuna delâlet edecek şekilde açıklamıştır. Ayrıca o, hemen

¹⁵⁰¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 9/255-258; 13/349-350. Bununla birlikte o, bu yönde yorumlanabilecek diğer bazı âyetleri (Bakara 2/10; Nisâ 4/155; Tevbe 9/87; Neml 27/80; Yâsîn 36/70) kelâmi içerimlerden bağımsız olarak açıklamakla yetinmiştir.

¹⁵⁰² Vâhidî, *el-Basîf*, 8/62.

¹⁵⁰³ En‘âm 6/125; İbrâhîm 14/4; İsrâ 17/97; Kehf 18/17.

¹⁵⁰⁴ Bakara 2/26.

¹⁵⁰⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 2/280-281; ayrıca bk. 13/184-185.

sonraki iki âyetteki fiillerin zamirlerini de -diğer vecihleri de zikretmekle birlikte- bu anlamı destekleyecek şekilde Allah Teâlâ'ya irca etmiştir.¹⁵⁰⁶

Kur'ân'da eğer Allah dileseydi bir fiilin gerçekleşeceğini ya da gerçekleşmeyeceğini beyan eden âyetler, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delil gösterilen bir diğer âyet grubunu oluşturmaktadır. Sözelimi bazı âyetlerde, Allah dileseydi herkesin iman edeceği bildirilmiştir. Vâhidî, bunlardan biri olan “*De ki: Kesin delil ancak Allah'ındır. Allah dileseydi elbette hepinizi hidayete erdirirdi.*”¹⁵⁰⁷ mealindeki âyetin, Allah'ın kâfirin imanını dilemediğine, dilemiş olsaydı iman etmiş olacağına delâlet ettiğini ifade eder. Ardından o, Kaderiyye'nin bu ve benzeri âyetleri “imana ya da küfre zorlama” (*ilcâ'*) anlamına yorduklarını fakat bunun birkaç açıdan geçersiz olduğunu belirtir. Birincisi, böyle bir te'vîl âyetin zahirinden sapmadır. Zira âyetin zahirinde, “dileme”nin “imana zorlama” anlamında olduğuna delâlet eden bir karine bulunmamaktadır. İkincisi, Kaderiyye'ye göre Allah yarattıklarının zorlama ile değil kendi ihtiyarlarıyla iman etmesini dilemiştir. Eğer onlar imana zorlanana kadar iman etmemiş iseler bundan sonra iman etmeleriyle Allah'ın muradı gerçekleşmiş olmayacaktır. Üçüncü olarak, kâfirler zorlamaya rağmen sabredip iman etmemiş olabilirlerdi. Bu durumda da Allah'ın ihtiyari olarak iman etmelerine dair muradı gerçekleşmemiş olacaktır. Son olarak, Kaderiyye'ye göre Allah'ın kullarından iman etmelerini sağlayacak bir şeyi sakınması caiz değildir. Şu durumda Allah onları imana zorlamaya kadir olmakla birlikte bunu yapmamışsa, onların şirklerinin de O'nun iradesiyle olduğu açığa çıkmaktadır. Zira onların imanları ancak zorlama ile gerçekleşmesine rağmen Allah bunu yapmamıştır, böylece onların şirkini dilemiştir.¹⁵⁰⁸

Bazı âyetlerdeyse Allah'ın dilemesiyle gerçekleşmiş bir fiilin aksi durumda gerçekleşmemiş olacağı bildirilmektedir. Bunlardan biri, “*Eğer Allah dileseydi bunların arkasından gelenler kendilerine apaçık deliller geldikten sonra birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ihtilafa düştüler. Kimi iman etti, kimi küfre düştü. Yine Allah*

¹⁵⁰⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/54-64.

¹⁵⁰⁷ En'âm 6/149.

¹⁵⁰⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 8/516-517. Vâhidî'nin benzer bir âyeti Kaderiyye'nin lehine bir delil olmayacak şekilde te'vîli için bk. *el-Basîf*, 13/22-25.

dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi. Lakin Allah dilediğini yapar.”¹⁵⁰⁹ mealindeki âyettir. Vâhidî’ye göre bu âyette, Allah’ın dilemesi durumunda savaşmayacaklarının tekraren beyan edilmesi ve ardından Allah’ın dilediğini yapacağını bildirilmesi suretiyle, muhatap kitlenin birbirleriyle ancak kendi iradeleriyle savaştıkları iddiası güçlü bir şekilde reddedilmiştir.¹⁵¹⁰

“İnkâr edenler, sakın kendilerine verdiğimiz mühletin kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Biz, onlara ancak günahları artsın diye mühlet veriyoruz.”¹⁵¹¹ mealindeki âyet de kulların fiillerinin Allah tarafından belirlendiğine bir delil olarak öne çıkarılmaktadır. Vâhidî, Allah’ın kâfirlerin ömürlerini küfürleri artsın diye uzatabileceğine delâlet eden bu âyetin Kaderiyye aleyhine güçlü bir delil olduğunu belirtir. Bununla birlikte o, Kaderiyye’nin bu âyeti nasıl te’vîl ettiğine de yer verir. Onların birinci te’vîline göre, âyette bir takdim-tehir söz konusu olup anlam, “İnkâr edenler, sakın kendilerine verdiğimiz mühletin günahları artsın diye olduğunu sanmasınlar. Onlar için hayırlı olsun diye mühlet veriyoruz.” şeklindedir. Fakat Vâhidî’ye göre bu te’vîl ancak ﴿أَنَّمَا نُؤْتِيهِمْ﴾ ifadesinin ﴿إِنَّمَا نُؤْتِيهِمْ﴾ şeklinde okunması durumunda mümkün olup hiçbir kıraatte böyle bir okunuş söz konusu değildir. Açık ki, Kur’ân’daki herhangi bir âyeti kıraatin imkân vermediği bir veçhe hamletmek doğru değildir. Kaderiyye’nin ikinci te’vîli ise ﴿لِيَزَادُوا﴾ ifadesindeki lâmin sebebiyyet değil akıbet lâmi olduğu şeklindedir. Vâhidî, müfessirlerden ve ilim sahiplerinden gelen açıklamalar ile uyumsuz olması ve sözün zahirinden sapmayı gerektirmesi sebebiyle bu te’vîle de katılmaz.¹⁵¹²

Kulların bazı fiillerinin onlardan nefyedilip Allah’a nispet edildiği âyetler de kulların fiillerinin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğuna bir delil olarak zikredilmektedir. Vâhidî bunlardan biri olan, “Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü onları. Attığın zaman da sen atmadın fakat Allah attı.”¹⁵¹³ mealindeki âyetin tefsirinde, aşhabunâ

¹⁵⁰⁹ Bakara 2/253.

¹⁵¹⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 4/344-345.

¹⁵¹¹ Âl-i İmrân 3/178.

¹⁵¹² Vâhidî, *el-Basîf*, 6/202-205.

¹⁵¹³ Enfâl 8/17.

şeklinde atıfta bulunduğu Eş‘arî kelâmcıların bu âyeti, sorumluluk doğuran fiilleri meydana getirenin Allah Teâlâ, kesbedenin ise kul olduğuna dair görüşlerine bir delil olarak kullandıklarını belirtmekle yetinmiştir.¹⁵¹⁴

Yukarıdaki âyet gruplarının yanında Sâffât Sûresi 96. âyetteki ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ifadesi, kulların fiilleri konusunda sıkça atıfta bulunulan âyetlerdendir. Âyetteki ما edatı masdariyye olarak alınabileceği gibi ism-i mevsûl olarak alınmaya da müsaittir. Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunan bazı müfessirler ما edatını masdariyye,¹⁵¹⁵ aksini düşünen müfessirler ise ism-i mevsûl olarak yorumlamışlardır.¹⁵¹⁶ İlk durumda âyetin anlamı, “Sizi de amellerinizi de Allah yarattı.” iken, ikinci durumda, “Sizi de yaptığımız şeyleri de Allah yarattı.” şeklindedir. Vâhidî’ye gelindiğinde o, bu konuda gramatik bir tahlilde bulunmamış, ayrıca otorite isimlerden ما’nın ism-i mevsûl olma durumuna binaen yapılmış bazı yorumlara yer vermiştir. Vâhidî’nin bu tavrı, kendi mezhebî kabulleri noktasında dikkatsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Tıpkı Râzî gibi o da âyetteki ما edatının Ehl-i sünnet lehine yorumlanması için güçlü bir dayanak olmadığını fark etmiş, zaten Ehl-i sünnet’in bu âyet dışında daha katî delilleri olduğunu, dolayısıyla bu âyeti öne çıkarmanın isabetli olmadığını düşünmüş olmalıdır.¹⁵¹⁷

Görüldüğü gibi, Vâhidî kulların fiilleri meselesinde kendi mezhebini güçlü şekilde destekleyici âyetleri öne çıkarıp hasmının bu âyetleri farklı şekillerde te’villerini geçersiz kılmaya çalışmaktadır. O, kendi görüşünü dolaylı şekilde destekleyici birçok âyetin tefsirindeyse bu meseleye değinmemektedir. Sözelimi, Kur’ân’da kulların bazı eylemlerin *ce-‘a-le* fiili aracılığıyla Allah’a nispet edilmesi, bazı müfessirlerce *ce-‘a-lenin* “yaratma” anlamında olduğu ileri sürülerek kulların fiillerinin Allah tarafından

¹⁵¹⁴ Vâhidî, *el-Basîât*, 10/67-69.

¹⁵¹⁵ Örn. Mekî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 9/6130; Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hağâikü’t-te’vîl*, thk. Yûsuf Ali Budeyvî (Beyrut: Dârü’l-kelimi’t-tayyib, 1419/1998), 3/130.

¹⁵¹⁶ Örn. Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5936; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/218-220.

¹⁵¹⁷ Bk. Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 26/343-344.

yaratıldığına bir delil olarak öne çıkarılırken,¹⁵¹⁸ Vâhidî ilgili âyetlerin tefsirinde bu doğrultuda bir açıklama yapmamıştır.¹⁵¹⁹

Öte yandan, kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğuna delil gösterilen âyetlere karşılık ihtiyari fiillerin yaratıcısının kulların kendisi olduğuna delil gösterilen âyetler de bulunmaktadır. Vâhidî bu tür âyetleri dil, bağlam bilgisi, nakil, kıraat, akli çıkarımlar gibi farklı mekanizmaları devreye sokarak te’vîl etmektedir. Kulların dilediklerini yapabileceklerini beyan eden âyetler bu minvaldedir. Örneğin, Vâhidî, “*De ki: Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*”¹⁵²⁰ mealindeki âyeti, iki seçenek arasında muhayyer bırakma değil tehdit ve korkutma için olduğunu belirterek kulların fiilleri konusundaki görüşüyle paralel şekilde yorumlamıştır. Vâhidî ikinci bir te’vîl veçhi olarak, İbn Abbâs ve Dahhâk’tan âyetteki dileme fiilinin failinin Allah Teâlâ olduğuna delâlet eden bir aktarımda bulunmuştur. Bu durumda anlam, “Artık Allah kimin iman etmesini dilerse o iman eder, kimin küfre düşmesini dilerse o da inkâr eder.” şeklindedir.¹⁵²¹

Benzer şekilde, “*Eğer Rahmân dileseydi biz onlara kulluk etmezdik, dediler. Bu konuda hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece yalan söylüyorlar.*”¹⁵²² âyetindeki “*Bu konuda hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece yalan söylüyorlar.*” ifadesi Kaderiyye tarafından müşriklerin “*Eğer Rahmân dileseydi biz onlara kulluk etmezdik.*” iddialarına yönelik olarak alınarak kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı iddiası aleyhine bir delil olarak öne çıkarılmaktadır. Zira bu durumda, müşriklerin şirklerini Allah’ın dilemesine havale etmeleri reddedilmiştir. Vâhidî, kendi mezhebî ilkesiyle çelişen bu okumaya değinmeksizin fakat onun farkında olarak, âyeti iki farklı şekilde te’vîl etmiştir. Bunlardan birincisine göre, “*Bu konuda hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece yalan söylüyorlar.*” ifadesi, müşriklerin hemen öncesindeki “*Eğer Rahmân dileseydi biz onlara kulluk etmezdik.*” iddialarına değil, daha öncesindeki “*Onlar Rahmân’ın kulları*

¹⁵¹⁸ Bk. Temel, *Mefâtihu'l-Ğayb'da Kulların Fiilleriyle İlgili Tartışmalar*, 65-70.

¹⁵¹⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 14/321-323.

¹⁵²⁰ Kehf 18/29.

¹⁵²¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 13/603-604; ayrıca bk. 19/465 Vâhidî, Müddessir Sûresi 37. âyeti de aynı iki te’vîl veçhiyle açıklamıştır. Bk. *el-Basîf*, 22/450-452.

¹⁵²² Zuhuf 43/20.

olan melekleri de dişi saydılar.”¹⁵²³ ifadesine yöneliktir. Vâhidî’nin aşhâbunâ şeklinde atıfta bulunduğu Eş’arî kelimcilerden naklettiği ikinci te’vîle göreyse, “Bu konuda hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece yalan söylüyorlar.” ifadesi, müşriklerin “Eğer Rahmân dileyseydi biz onlara kulluk etmezdik.” önermelerine yöneliktir. Fakat burada reddedilen husus “Allah’ın dilemesiyle onların şirk koşmalarının gerçekleşmeyeceği” değil, “Allah’ın onların şirk koşmalarına razı olarak onları buna kadir kılması” iddiasıdır. Zira “Eğer Rahmân dileyseydi biz onlara kulluk etmezdik.” önermesi her ne kadar inkârcıların dilinden sadır olmuş olsa da doğrudur. Burada reddedilen, Allah’ın onların şirklerini dilemesi değil -nitekim Allah iyiyi de kötüyü de dileyendir- bilakis onların şirklerine razı olarak bunu dilemesi ve onları buna kadir kılması yönündeki iddiadır.¹⁵²⁴

Bununla birlikte Vâhidî, kulların kendi ihtiyari fiillerinin yaratıcısı olduğuna dolayı olarak delâlet eden ve Kaderiyye tarafından öne çıkarılan onlarca âyetin tefsirindeyse bu meseleye değinmemektedir. Sözelimi Allah’ın kullarına zulmetmeyeceğini belirten âyetler, Allah’ın fiillerinin hikmet ve maslahata uygun olduğunu beyan eden âyetler, kulları Allah’tan yardım dilemeye teşvik eden âyetler ve daha birçok âyet Kaderiyye tarafından kendi görüşlerini destekleyici deliller olarak kullanılırken Vâhidî bu bağlamlarda kulların fiilleri tartışmasına girmemektedir. Buradan hareketle denebilir ki, Vâhidî, âyetler zahiren kelâmî meselelere delâlet ettiği ölçüde bunlara değinmiş, böyle olmadığı müddetçe bu konulara girmemiştir. Bu yönüyle o, sözelimi Râzî gibi müfessirlerden farklılaşmaktadır. Nitekim Râzî kulların fiilleri meselesine zahiren ve dolayı olarak delâlet eden âyetler bağlamında ilgili tartışmalara detaylı şekilde girmektedir.¹⁵²⁵

¹⁵²³ Zuhuf 43/19.

¹⁵²⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 20/26-27.

¹⁵²⁵ Bk. Temel, *Mefâtihu’l-Ğayb*’da Kulların Fiilleriyle İlgili Tartışmalar, II. Bölüm.

4.1.4. İman

Kur’ân’da 800’den fazla yerde geçen “iman” kavramı,¹⁵²⁶ Nişabur’da varlık gösteren Eş’arîler ile Kerrâmîler arasındaki önemli ihtilaf noktalarındandır. Bu alt başlıkta, Vâhidî’nin (a) imanın tanımı ve unsurları, (b) amel ile ilişkisi, (c) artması-eksilmesi ve (d) istisna edilmesine dair meseleleri nasıl ele aldığı ve bu konularda öne çıkan âyetleri nasıl yorumladığı araştırma konusu edilecektir.

(a) Kelâm mezhepleri imanın tanımı noktasında farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Ehl-i sünnet’e¹⁵²⁷ göre iman esasen kalp ile tasdiktir. Bilgi iman için önemli olmakla birlikte yeterli değildir, imanın kalp ile benimsenmesi gerekmektedir. Cehmiyye ve Neccâriyye imanın marifetten, Kerrâmiyye dil ile ikrardan ibaret olduğunu savunmuştur. Ehl-i hadis ise imanı “kalp ile tasdik, amel ile tatbik, dil ile ikrar” şeklinde tanımlamıştır.¹⁵²⁸

Vâhidî “iman” lafzına Kur’ân’da ilk geçtiği Bakara Sûresi 3. âyetin tefsirinde değinmektedir. O, burada imanın “tasdik” ve “güven sahibi olmak” şeklinde iki anlamını ayrıntılı şekilde vermiş fakat alimlerin ittifakla kail olduklarını belirttiği ilk anlamını tercih etmiştir.¹⁵²⁹ Vâhidî’nin buradaki tahlilleri iman lafzının semantik çözümlemesiyle sınırlı kalmıştır. O, imana “tasdik” anlamı vererek Ehl-i sünnet’in hâkim kanaatini sürdürse de bu bağlamda kelâmî tartışmalara girmemiştir. Vâhidî bir başka âyetin¹⁵³⁰ tefsirinde imanın mahallinin dil değil kalp olduğunu belirterek¹⁵³¹ dolaylı olarak Kerrâmiyye’nin görüşüne muhalefet etmiştir. Fakat onun buradaki açıklamaları da âyetin kelâmî düzleme çekilmeksizin tefsirinden ibarettir. Buna karşılık Vâhidî, “*Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde, sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler.*”¹⁵³² mealindeki âyetin tefsirinde, bu âyetin, *kalp ile yakinen bilmekle birlikte dil ile inkâr etmenin* iman

¹⁵²⁶ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *TDVİA* (İstanbul, 2000), 22/212-213.

¹⁵²⁷ Bu terkip ile burada Eş’arî ve Mâtürîdîler kastedilmektedir.

¹⁵²⁸ Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 396; Sinanoğlu, “İman”, 22/213; Kutlu, “Kerrâmiyye”, 25/295.

¹⁵²⁹ Vâhidî, *el-Basît*, 2/58-63.

¹⁵³⁰ “*Bedeviler ‘İman ettik’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz. (Öyle ise, ‘iman ettik’ demeyin.) Fakat boyun eğdik’ deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir.*” (Hucurât 49/14)

¹⁵³¹ Vâhidî, *el-Basît*, 20/368-369.

¹⁵³² Neml 27/14.

sayılmayacağına delâlet ettiğini belirtmektedir.¹⁵³³ Vâhidî'nin imanı marifete dayalı kalbî tasdik ve dil ile ikrardan ibaret gören bu çıkarımı ilk bakışta kendi mezhebinin hâkim kanaatiyle doğrudan uyuşmamaktadır. Fakat onun buradaki kastının açık olmadığı da belirtilmelidir.

(b) İman-amel ilişkisi ve bununla ilgili olarak büyük günah işleyenin (*mürtekib-i kebîre*) durumu kelâm mezhepleri arasındaki önemli ihtilaf noktalarından bir diğeridir. Hâricî, Mu'tezilî ve Şîî kelâmcılar ameli imandan bir parça kabul etmişler, Ehl-i sünnet,¹⁵³⁴ Mürcie ve Kerrâmiyye ise ameli imandan bir parça olarak telakki etmemişlerdir. Bu doğrultuda, Hâricîler büyük günah işleyenin kâfir olduğunu, Mu'tezile ile Şîa bunların imandan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde bulunduğunu (*el-menzile beyne'l-menziileteyn*), işlediği günahattan tövbe etmeden öldükleri takdirde ebedî olarak cehennemde kalacaklarını savunmuştur. Mürcie ve iman konusunda onların takipçisi sayılan Kerrâmiyye, imanın günah işlemekle azalmayacağı ve büyük günah işleyenin Cehennem'e girmeyeceği fikrini savunmuşlardır. Bu kadar mütesahil olmamakla birlikte Ehl-i sünnet uleması da genel olarak büyük günah işleyenin dinden çıkmayacağını düşünmüşlerdir.¹⁵³⁵

Vâhidî bazı âyetlerin tefsirinde büyük günah işleyenin durumuna değinmiş ve bu kimselerin dinden çıkmayacaklarını savunmuştur. O, "*Müminler ancak kardeşlerdir; onun için iki kardeşinizin aralarını düzeltin.*"¹⁵³⁶ mealindeki âyetin din kardeşine karşı zorbalığın kişiden iman vasfını izale etmeyeceğine delil olduğunu belirtir. Zira Allah Teâlâ önce müminlerin kardeş olduğunu belirtmiş, ardından bir önceki âyette birbirlerine karşı savaşmalarından söz ettiği zorba ve adil kişileri "kardeşler" olarak nitelemiştir.¹⁵³⁷ Vâhidî benzer bir çıkarımı farklı bir şekilde, "*Ey iman edenler! Maktuller hakkında size kısas farz kılındı.*"¹⁵³⁸ âyeti üzerinden de gerçekleştirir. Ona göre bu âyet, büyük günah işleyenin imandan çıkacağını savunan Kaderiyye aleyhine

¹⁵³³ Vâhidî, *el-Basîf*, 17/179-180.

¹⁵³⁴ Bu terkip ile burada Eş'arî ve Mâtürîdiler kastedilmektedir.

¹⁵³⁵ Sinanoğlu, "İman", 22/213; Sönmez Kutlu, "Mürcie", *TDVİA* (İstanbul, 2006), 32/43; Süleyman Uludağ, "Amel", *TDVİA* (İstanbul, 1991), 3/14; Adil Bebek, "Kebîre", *TDVİA* (Ankara, 2002), 25/163-164.

¹⁵³⁶ Hucurât 49/10.

¹⁵³⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 20/355.

¹⁵³⁸ Bakara 2/178.

birkaç cihetten delil teşkil etmektedir. İlk olarak, kısasın kasıtlı öldürmeyle ilgili olduğunda ihtilaf yoktur ve âyette kasıtlı öldürme eyleminde bulunarak büyük günah işleyen kişi hala iman edenler zümresinden sayılmıştır. İkinci olarak, âyetteki “*her kim kardeşinden cüzî bir affa mazhar olursa*” ifadesi, katil ile maktul arasındaki İslâm kardeşliğinin kesilmediğine ve katilin maktulü öldürmekle imandan çıkmadığına delâlet etmektedir. Üçüncü olarak, âyetteki “*Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir.*” ifadesi, katilin hala müminler zümresinden olduğunu göstermektedir. Zira hafifletme ve rahmet ancak müminlere yöneliktir.¹⁵³⁹ Vâhidî, ﴿عَفَى لَهُ﴾ ve ﴿مِنْ أَحِبِّهِ﴾ ifadelerindeki zamirleri de yukarıdaki görüşüyle paralel olacak şekilde katile irca ederek yorumlamıştır.¹⁵⁴⁰ Vâhidî’nin bu âyet bağlamında Kaderiyye aleyhine yaptığı bu istidlallerden özellikle ilk ikisi Mu‘tezilî müfessirlerce başka şekillerde te’vîl edilmiştir¹⁵⁴¹ ancak Vâhidî bunlara değinmemektedir.

Vâhidî, “*Doğrusu Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları dilediği kimseler için bağışlar.*”¹⁵⁴² mealindeki âyetin tefsirinde de büyük günah işleyeninin durumuna değinmektedir. O, buradaki bağışlanmamanın şirkten tevbe edilmediği sürece geçerli olduğunu belirttikten sonra, şirkte bile tevbenin kabul edildiği durumda bunun dışındaki günahların da tevbe edildiğinde kesinlikle bağışlanacağı bilgisine ulaşılacağına dair “tefsir uleması” şeklinde atıfta bulunduğu zümreden aktarımda bulunur. Vâhidî bu çıkarıma ilaveten âyetteki “[...] *dilediği kimseler için bağışlar.*” kaydının da tevbe edilmeyen günahlara yönelik olduğunu belirtir. Vâhidî’ye göre Allah Teâlâ âyette şirk dışındaki günahların ne olduğunu kapalı bırakıp bunların

¹⁵³⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 3/534, 540-541.

¹⁵⁴⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 3/534. Vâhidî, mü’minin kasten bir mü’mini öldürmesinin cezasının ebedî cehennem olduğunun beyan edildiği Nisâ Sûresi 93. âyetin tefsirinde de *va’d-va’id* tartışması üzerinden büyük günah işleyen kişi için bağışlanma kapısının açık olduğunu savunarak bu kişinin dinden çıkmadığı görüşüyle paralel bir yaklaşım sergilemektedir. Vâhidî’ye göre Allah Teâlâ için *va’d*inden dönmesi söz konusu olmazken, *va’id*inden dönmesi mümkündür. Nasıl ki kişinin bir vaadde bulunup bunu yapmaması kabihdir fakat bir tehditte bulunup imkânı olmasına rağmen bunu gerçekleştirmemesi bir ikramdır; aynı şekilde Allah Teâlâ’nın da din kardeşini kasten öldürmek gibi büyük bir günah işleyen için cehennemi takdir edip daha sonra o kulu bağışlaması da O’nın lütfunun bir yansımasıdır. Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/96-101.

¹⁵⁴¹ Örn. Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/736-737.

¹⁵⁴² Nisâ 4/116.

bağışlanmasını kendi dilemesiyle takyid ederek büyük günah işleyenin mağfiret ya da azabdan emin olmamasını sağlamıştır.¹⁵⁴³

Vâhidî kendi kelâmî mezhebinin kabullerine muhalif çıkarımları da çürütmeye çalışmaktadır. Örneğin, Vâhidî'nin *Va'idiyye*¹⁵⁴⁴ şeklinde atıfta bulunduğu zümre, Nisâ Sûresi 18. âyette tevbesi kabul edilmeyecekler arasında sayılan “*günah işleyip de kendisine ölüm gelince ‘İşte ben şimdi tevbe ettim’ diyen kimseler*” ile kastedilenin “ecelleri gelene kadar kulluk görevlerini ihmal eden namaz ehli Müslümanlar” olduğunu ileri sürerek bunların kâfirlerle birlikte cehenneme gireceğini savunmuştur. Fakat Vâhidî bu yoruma katılmamaktadır. Âyetin Müslümanlar değil kâfir ya da münafıklar hakkında nazil olduğuna dair sebep-i nüzûl rivayetlerini aktaran Vâhidî'ye göre, vahyin tenziline şahitlik edip onun te'vîlini bilen sahabe ve tabiînden gelen rivayetlere rağmen bu tür bir yoruma gitmenin meşru bir zemini yoktur.¹⁵⁴⁵ Vâhidî böylece sebep-i nüzûl bilgisine dayanarak hasmının istidlalini geçersiz kılma yoluna gitmiştir.

Sonuç olarak, Vâhidî Ehl-i sünnet'in büyük günah işleyenin dinden çıkmayacağı yönündeki görüşünü Mürcie kadar ileri seviyelere taşımaksızın sürdürmüştür. O, yine Ehl-i sünnet'teki hâkim kanaate paralel olarak, büyük günah işleyenin günahının (bunu helal görmediği müddetçe) tevbe etmese bile bağışlanma ihtimali bulunduğunu fakat günahkâr kişinin günahının cezası ya da mağfiretinden emin olarak mütesahil davranmaması için bu hususun âyette kapalı bırakıldığını savunmuştur. Dikkat çeken husus, Vâhidî bu meseleye dair diğer mezheplerin Kur'ân dışından ve daha çok akli istidlallerle tutundukları delilleri büyük günah işleyenlerin durumuyla ilişkilendirilebilecek âyetlerin tefsirinde gündeme getirmemiştir. Bunun yerine o, ilgili âyetleri büyük oranda kendi mezhebine paralel şekilde tefsir etmekle yetinmiştir.

¹⁵⁴³ Vâhidî, *el-Basît*, 7/94-95. Vâhidî bir başka âyetin tefsirinde de büyük günahların neler olduğunun kesinleştirilemeyeceğini ve bunun, büyük günah ile küçüğü arasındaki keskin ayrımı tam olarak bilemeyen kulun büyük günah işlemeye karşı daha dikkatli olması için böyle vaz edildiğini belirtmiştir. Vâhidî, *el-Basît*, 6/474.

¹⁵⁴⁴ Vâhidî burada, başta Mu'tezile olmak üzere, büyük günah işleyen müminlerin ebediyen cehennemde kalacaklarını ileri sürenleri kastetmektedir.

¹⁵⁴⁵ Vâhidî, *el-Basît*, 6/390-392. Vâhidî diğer iki tefsirinde de bu tavrını korumuştur. *el-Vasît*, 2/27-28; *el-Vecîz*, 1/257.

(c) İman kavramıyla ilgili bir diğer mesele imanın artıp eksilmesidir. İmanı kalbin tasdikinden ibaret gören Ehl-i sünnet¹⁵⁴⁶ ile dilin ikrarından ibaret gören Mürcie ve Kerrâmiyye imanda artma ve eksilme söz konusu olmayacağını savunurken, ameli imandan bir cüz sayan Hâricîler, Ehl-i hadis ve Mu'tezile artma ve eksilme olabileceğini düşünmektedir.¹⁵⁴⁷

Kur'ân'da bazı âyetlerde müminlerin imanlarının ya da hidayetlerinin artırılmasından bahsedilmektedir.¹⁵⁴⁸ Bunlardan birisi, “*Bir sûre indirildiği zaman içlerinden kimi: ‘Bu (sûre) hanginizin imanını artırdı!’ der. İman etmiş olanlara gelince: (Her inen sûre) daima onların imanını artırmıştır.*”¹⁵⁴⁹ mealindeki âyettir. Vâhidî bu âyetin tefsirinde, ziyâde lafzının, “bir şeyi ortak bir nitelikten ötürü bir başkasına katmak” anlamında olduğunu belirtir. Şu durumda, müminler inen bir sûreyi mutmain bir şekilde ikrar ettiklerinde kendilerinde zaten bulunan tasdik üzerine tasdik ilave etmektedirler. Buradan hareketle Vâhidî bu âyetin *imanın artmasına* bir delil olduğunu belirtir.¹⁵⁵⁰

Vâhidî'nin bu son ifadesi, ilk bakışta onun imanda artma olduğunu benimseyen Hâricîler, Ehl-i hadis ve Mu'tezile gibi düşündüğü izlenimi verse de esasında Vâhidî'nin bir başka âyetin tefsirindeki açıklamalarından tam olarak böyle düşünmediği söylenebilir. O, “*Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır.*”¹⁵⁵¹ mealindeki âyetin tefsirinde, aslı tasdik olan imanın artmasının iki şekilde olduğunu belirtir. Âlimlerin çoğunluğunun kail olduğu birinci veçhe göre, iman, kalbin genişlemesi ve delillerin vuzuha kavuşmasıyla artmaktadır. Allah Teâlâ'nın, kalbini genişletip delilleri açık kıldığı her kişide marifet ve yakın cihetinden bir artış meydana gelmektedir. Bu kişinin tasdiki, kendisine aşikâr olan her bir âyetle marifetinin güçlenmesi suretiyle artmaktadır. Zira o, her bir âyetle şüpheden yakine bir adım daha

¹⁵⁴⁶ Bu terkip ile burada Eş'arî ve Mâtürîdîler kastedilmektedir.

¹⁵⁴⁷ Bk. Abdurrahman Kasapoğlu, “Mâtürîdî'nin İmanda Artmayı İfade Eden Âyetlere Yaklaşımı”, *Hikmet Yurdu* 2/4 (2009), 47-53; Sinanoğlu, “İman”, 22/213.

¹⁵⁴⁸ Âl-i İmrân 3/173; Enfâl 8/2; Tevbe 9/124; Nahl 16/102; Fetih 48/4; Müddessir 7431.

¹⁵⁴⁹ Tevbe 9/124.

¹⁵⁵⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 11/98.

¹⁵⁵¹ Enfâl 8/2.

yaklaşır. Yakın ise şüpheden uzak olduğu ölçüde kuvvetlidir. Hz. Peygamber'in, "*Ebû Bekir'in imanı yeryüzündekilerinkiyle tartılsa ağır gelir.*" sözünde kastedilen de Hz. Ebû Bekir'in marifetullah bilgisinin daha güçlü olduğudur. Aksi takdirde, diğer sahabiler de Hz. Peygamber'i Hz. Ebû Bekir gibi tasdik etmişlerdi.¹⁵⁵² Vâhidî'nin işaret ettiği ikinci veçhe göreyse imandaki artış müminlerin her gelen âyeti tasdik etmelerindeki niceliksel bir artış suretindedir. Nitekim onlar, gelen her bir âyete iman ettikçe onların gerçekleştirdikleri tasdik sayısı artmaktadır.¹⁵⁵³

Vâhidî'nin yer verdiği iki vecihten ilkinde imanın gücünde niteliksel, ikincisindeyse sayısında niceliksel bir artış söz konusudur.¹⁵⁵⁴ Vâhidî'nin açıklamalarında imanın özünün artmasına dair açık bir karine bulunmadığı için onun imanda artış olabileceğine dair ifadelerini bu artışın özde değil ârızı unsurlarda olduğu yönünde anlamak daha isabetlidir. Bu yorum altında Vâhidî'nin, imanı tasdik olarak tanımlamakla birlikte özünde değil niteliklerinde bir artış olabileceğini kabul eden başta Mâtürîdî olmak üzere bazı Ehl-i sünnet âlimleriyle¹⁵⁵⁵ paralel düşündüğü söylenebilir. Şu husus da vurgulanmalıdır ki, Vâhidî bu bağlamlarda âyetlere kelâmcı değil bir müfessir nazarıyla yaklaşmaktadır. Nitekim o, buralarda ilgili âyetleri delâlet sınırları içerisinde zahirî anlamlarıyla açıklamakla yetinirken, sistematik kelâm tartışmalarına girerek kavramsal tahlillerde bulunmamıştır. Onun itikadî mezhebinin hâkim görüşü hakkında bu bağlamda keskin farkındalık sahibi olmaması da bu durumla açıklanmalıdır.

(d) "İnşallah müminim" demenin hükmünü konu edinen imanda istisna meselesi imanın tarifi, amelle ilişkisi ve artması-eksilmesiyle ilgili olarak açığa çıkan bir diğer tartışma konusudur. Bu konuda İslâm mezheplerinin yaklaşımları üç vecihte toplanabilir. Mâtürîdî-Hanefîler imanın şüphe kabul etmemesinden ötürü istisnanın söz konusu olamayacağını savunmuşlar ve kişinin "Ben inşallah müminim" yerine, şüpheyi

¹⁵⁵² Vâhidî, *el-Basîf*, 10/18-20.

¹⁵⁵³ Vâhidî, *el-Basîf*, 10/20.

¹⁵⁵⁴ O, başka âyetlerde de buradakilere paralel açıklamalarda bulunmuştur. Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 6/181; 13/197; 20/284-285; 22/439-440. Ayrıca bk. Vâhidî, *el-Vasîf*, 2/444, 535; Vâhidî, *el-Vecîz*, 430, 487.

¹⁵⁵⁵ Bk. Kasapoğlu, "Mâtürîdî'nin İmanda Artmayı İfade Eden Âyetlere Yaklaşımı", 51-53, 57-69. Bazı farklı yaklaşımlara rağmen paralel bazı tespitler için bk. İsmail Yörük, "Sistematik Kelâm Problemi Olarak İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi* 29/2 (1993), 49-58.

tamamen ortadan kaldıracak şekilde “Ben gerçekten müminim” demesi gerektiğini belirtmişlerdir. İmanı tasdik, ikrar ve amelden ibaret gören Selef uleması, amellerin durumu belirsiz olduğundan kişinin imanının kesin bir şekilde bilinemeyeceğini düşünerek “Ben inşallah müminim” denmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Eş‘arî-Şâfiîler ise ortaya attıkları *müvâfât* kavramıyla bu iki grup arasında orta yol arayışına gitmişlerdir. Onlara göre kişi, imanın özünü değil akıbetini (*müvâfât*) dikkate alarak istisnada bulunmalıdır. Zira kişinin imanında esas olan ölüm esnasındaki durumudur.¹⁵⁵⁶

Kur‘ân’da imanda istisna tartışmasıyla ilgili olarak öne çıkan âyetlerden birisi Enfâl Sûresi 4. âyettir. Öncesinde müminlerin birtakım nitelikleri sayıldıktan sonra bu âyette “*İşte onlar gerçek müminlerin ta kendileridir.*”¹⁵⁵⁷ buyrulmaktadır. İmanda istisna tartışmasıyla ilişkilendirilebilecek diğer âyetlerde¹⁵⁵⁸ bu meseleye girmeyen Vâhidî, bu âyetin tefsirinde âyetteki ﴿حَقًّا﴾ lafzının¹⁵⁵⁹ gramatik çözümlemesini yaparken imanda istisna meselesine değinmektedir. Vâhidî’ye göre âyetteki ﴿حَقًّا﴾ lafzı sözün delâlet ettiği mahzûf bir fiili tekit edici bir masdar olarak alınması durumunda, tekit müminlerin imanının tahkikine yönelecektir. Bu durumda, imanın şartlarını yerine getiren her kişi herhangi bir istisna olmaksızın halihazırda mümindir. Eğer bir istisna olacaksa bu ileriye dönüktür. Zira kul, akıbetinden emin değildir ve Allah’ın izniyle iman üzere vefat etmeyi (*müvâfât*) ummaktadır.¹⁵⁶⁰

Vâhidî, Eş‘arî kelâmcıların savunduğu hâkim kanaate paralel bu açıklamanın ardından ikinci olarak Ehl-i hadis’in görüşüne yer verir. Onlara göre mümin kişi, “Ben inşallah müminim” der. Ancak buradaki istisna imanın özüne değil kemâline yöneliktir. Vâhidî’nin aktardığına göre bu görüşü benimseyenler, kulun ömrünü tek bir taat olarak telakki etmişler ve imanın sıhhatini bu taatin selametine bağlamışlardır. Sözgelimi bir kul herhangi bir ibadete başlayıp onu yarım bıraktığında onun o ibadeti hakiki manada

¹⁵⁵⁶ Bk. Zübeyir Bulut, “Kelâm’da ‘İman’da İstisnâ’ Tartışmaları”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1-2 (2009), 199-214; İlyas Üzümlü, “İstisna (Kelâm)”, *TDVİA* (İstanbul, 2001), 23/392-393.

¹⁵⁵⁷ Enfâl 8/4.

¹⁵⁵⁸ Örn. Bakara 2/136; Nisâ 4/151; Enfâl 8/74; Fetih 48/27; Hucurât 49/15.

¹⁵⁵⁹ ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾

¹⁵⁶⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 10/22.

yerine getirdiği söylenemez. Keza kul iman üzere vefat ederek bir taatten ibaret olan hayatını tamamlamadığı müddetçe hakiki mümin değildir. Her ne kadar Allah'ın onun hakkındaki bilgisi kesin olsa da beşer açısından bunu kesinleştirmek mümkün değildir.¹⁵⁶¹ Bu görüş, akıbeti de dikkate alması itibarıyla ilkiyle benzeşse de halihazırda istisnayı şart koşması açısından ondan ayrılmaktadır.

Vâhidî üçüncü bir yaklaşım olarak, aralarında Ebû İshâk el-İsferâyînî'yi de (ö. 418/1027) zikrettiği bazı Eş'arî kelâmcıların kısmen ilk görüşle ilintili bir başka görüşüne de yer verir. Buna göre mümin kişi, akıbetinde bir değişiklik ihtimali olsa da halihazırda hakikaten mümindir. Bu görüşü savunanlara göre, akıbetin ne olacağı bir ismin anlamının tahakkuk etmesinin şartı değildir. Hareket eden bir kişinin durma ihtimali, o kişi için “hareket eden” hükmünü vermeye mâni değildir. Bu konuda kıtas lûgat ehlinin uzlaşımıdır. Lûgat ehli, “iman” lafzını akıbetin selameti kaydıyla ıtlak etmemişlerdir. Öyleyse kişinin “Ben gerçekten müminim ve inşallah iman üzere vefat edeceğim” demesi caizdir.¹⁵⁶² Bu görüş ana hatlarıyla ilk görüşle paralel olmakla birlikte Vâhidî bu görüşün aynı zamanda imanda istisna meselesinde hasmının görüşü olduğunu da belirtmiştir.¹⁵⁶³ Dolayısıyla o, burada ilk görüşten farklı bir içerime işaret etmektedir ancak bunu açıklığa kavuşturmamıştır. Bu farklılığın, son görüşte iman istisna kabul etmeyeceğine dair daha keskin bir vurgu bulunmasında olduğu düşünülebilir. Bu tespit doğrulandığı takdirde Vâhidî bu meseledeki muhalifleri ile Nişabur'da etkin olan Mürciîleri ya da bir ihtimal Mâtürîdî-Hanefileri kastetmiş olmalıdır.

Sonuç olarak, Vâhidî'nin “muhaliflerimizin görüşü” şeklinde atıfta bulunmasından hareketle, imanda istisna meselesiyle ilgili yer verdiği görüşlerden üçüncüsüne -her ne kadar bazı Eş'arî kelâmcılar tarafından savunulsa da- katılmadığı anlaşılmaktadır. Fakat onun bu meselede Eş'arîlerin mi yoksa Ehl-i hadis'in mi görüşüne meylettiği açık değildir. Herhangi bir görüş beyanında bulunmamasından hareketle Vâhidî'nin bu âyetin tefsirinde kendi kelâmî mezhebine yönelik keskin bir farkındalık ya da bağlılıktan söz etmek zordur.

¹⁵⁶¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 10/22-23.

¹⁵⁶² Vâhidî, *el-Basîf*, 10/23-24.

¹⁵⁶³ Vâhidî, *el-Basîf*, 10/24.

4.1.5. İmamet ve Ehl-i Beyt

Hız. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun en yüksek düzeyde idaresini kimin ve neye göre üstleneceği meselesi (*imamet*), Ehl-i sünnet ve Şia arasındaki önemli tartışmalardan biridir. Ehl-i sünnet imameti daha çok dünyevi düzlemde konumlandırırken, Şia *Ehl-i beyt* kavramını da devreye sokarak imamete aşkın bir değer de yüklemektedir. Bu alt başlıkta Vâhidî'nin Şia'yla ilişkisi (a) imamet, (b) Ehl-i beyt'in kimlerden oluştuğu ve (c) Ehl-i beyt'in vasıfları meseleleri üzerinden incelenecektir.

(a) Kur'ân'da imamet meselesiyle ilişkilendirilebilecek en önemli terim, iki yerde geçen *ülü'l-emr* tabiridir. Bunlardan ilkinde, Müslümanların Allah'a, Hız. Peygamber'e ve *ülü'l-emre* itaat etmesi emredilirken (Nisâ 4/59), diğesinde, Müslüman toplumun emniyetiyle ilgili bir mesele zuhur ettiğinde onu yaymak yerine *ülü'l-emre* götürmeleri durumunda bunlardan istinbat melekəsi güçlü olanların nasıl davranılması gerektiğini bilecekleri bildirilmektedir (Nisâ 4/83). Ehl-i sünnet uleması *ülü'l-emri* sahabe, halifeler, kumandanlar, tabiîn, ilim ehli, fakihler ve idareciler gibi farklı şekillerde yorumlarken, Şia'ya göre *ülü'l-emr*, Ehl-i beyt veya Hız. Ali'dir.¹⁵⁶⁴

Vâhidî ilk âyetin tefsirinde otorite isimlerden *ülü'l-emrin* muhacir, ensar ve tabiînden yöneticiler, ilim sahipleri, seriyye kumandanları, emirler ve sultanlar olabileceğine dair vecihler ile Zeccâc'dan Müslümanların dinleri ve maslahatlarıyla ilgili işleri yerine getiren herkesi kapsayacak şekilde daha genel bir yorum aktarmıştır. Vâhidî devamında, Müslüman yöneticiye itaatin Kitap ve Sünnet'e muvafık olduğu müddetçe vacip olduğuna, Müslümanları idare edecek imamın ilim, emanet, kifayet ve Kureyşlilik şeklinde dört niteliği kendisinde barındırması gerektiğine, Müslümanları dinde yönlendirecek imamın ise Arap dili, Kur'ân, Sünnet, selefîn kavilleri ve kıyasta ilim sahibi ve takva sahibi olması gerektiğine dair aktarımlarda bulunur.¹⁵⁶⁵ Vâhidî ikinci âyetin tefsirinde de yukarıdaki açıklamaların sınırlarından ayrılmaksızın farklı

¹⁵⁶⁴ Talip Türçan, "Ülü'l-Emr", *TDVİA* (İstanbul, 2012), 42/295-297.

¹⁵⁶⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 6/539-542. Ayrıca bk. *el-Vasîf*, 2/71-72; *el-Vecîz*, 1/271.

rivayetleri âyetin lafzıyla ilişkilendirerek âyeti tefsirci bakış açısıyla yorumlamakla yetinmiştir.¹⁵⁶⁶

Vâhidî'nin çağdaşı Şîî müfessir Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve ondan sonraki yüzyılda yaşayan bir diğer Şîî müfessir Tabersî (ö. 548/1154), *ülû'l-emri* “mâsum Ehl-i beyt imamları” olarak yorumlarken,¹⁵⁶⁷ Ehl-i sünnet'in hâkim yaklaşımıyla paralel açıklamalarda bulunan Vâhidî, Şîî yorumlara hiç değinmemiş ve kelâmî tartışmalara girmemiştir.

Öte yandan Vâhidî, Nûr Sûresi 55. âyetteki ﴿لَيْسَتْ خَلْقَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ ifadesindeki *istihlâfı* ilk üç halifenin hilafeti, *arzı* da Medine olarak yorumlayan bir görüşe yer vermiştir.¹⁵⁶⁸ Onun verdiği bu vecihte üç halifenin yanında Hz. Ali'nin zikredilmemiş olması dikkat çekicidir. Ancak Vâhidî burada Şia karşıtı bir tavır almayı hedeflemiş değildir. Nitekim o, âyetteki bu ifadeleri tahsise gitmeksizin umuma delâlet edecek şekilde okumanın âyetin zahirine daha uygun olduğunu belirtmiştir¹⁵⁶⁹ ve aşağıda geleceği üzere onun Ehl-i beyt'e bir karşıtlığı söz konusu değildir.

(b) İmamet konusunda Şia'nın özel bir önem atfettiği Ehl-i beyt'in kimlerden oluştuğu ve bunların konumları meselesi, Ehl-i sünnet ile Şia arasındaki ihtilaf noktalarından birisidir. Kur'ân'da üç kere zikredilen *Ehl-i beyt* terkihi, bunlardan birinde Hz. Peygamber'e nisbetle onun ev halkını ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Bu âyetle, Hz. Peygamber'in hanımlarına hitaben birtakım buyruklar beyan edildikten sonra onlardan Allah ve Resûlüne itaat etmeleri istenmektedir.¹⁵⁷⁰ Ehl-i sünnet âlimlerinden bazıları âyetin bağlamı, sözdizimsel sureti ve nakil bilgisinden hareketle âyetteki Ehl-i beyt'in sadece Hz. Peygamber'in hanımlarına yönelik olduğunu savunurken, bazıları, Hz. Peygamber'in hanımlarına ilaveten bütün çocuklarını,

¹⁵⁶⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 6/632-638. Ayrıca bk. *el-Vasîf*, 2/87; *el-Vecîz*, 1/278.

¹⁵⁶⁷ Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri 'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, t.y.), 3/236; el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-mürtezâ, 1427), 3/96.

¹⁵⁶⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/343-344.

¹⁵⁶⁹ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/344.

¹⁵⁷⁰ “(Ey Peygamber'in hanımları!) Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey (peygamberin) ev halkı! Allah, sizden ancak kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (Ahzâb 33/33)

torunlarını, amcalarını ve onların çocuklarıyla torunlarını, hatta bütün akrabalarını kapsadığını belirtmiştir. Şîi ve bilhassa İsnâaşerî âlimleriye âyetteki mutlak ifadeyi hadislere dayanarak tahsis etmişler ve Ehl-i beyt ile kastedilenin Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile dokuz imam olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁷¹

Vâhidî âyetteki *Ehl-i beyt* tabiriyle kimin kastedildiği konusunda ihtilaf olduğunu belirttikten sonra toplamda üç görüşe yer verir. Bunlardan birincisine göre, *Ehl-i beyt* ile sadece Hz. Peygamber'in hanımları kastedilmektedir. Zira âyetin öncesi ve sonrasında hitap Hz. Peygamber'in hanımlarına yöneliktir. Âyetteki ﴿عَنْكُمْ﴾ ve ﴿يُطَهَّرُكُمْ﴾ ifadelerindeki zamirlerin müzekker gelmesi ise muhataplar arasında Hz. Peygamber'in de bulunmasından ötürü olup erkek ve dişilerin bulunduğu bir bağlamda müzekkerliğin müennesliğe ağır basması şeklindeki kaide işletilmiştir.¹⁵⁷²

Vâhidî'nin yer verdiği ikinci vecih âyetin Şîi yorumuyla paraleldir. Buna göre *Ehl-i beyt* ile Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin kastedilmiş olup bu görüşü savunanlar Hz. Peygamber'in Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i abasının altına alarak "Allah'ım, bunlar benim Ehl-i beyt'imdir, onlardan kiri gider ve onları temizle!" şeklinde dua etmesini delil getirmişlerdir.¹⁵⁷³ Fakat Vâhidî'ye göre mezkûr rivayet ile âyetin delâleti arasında doğrudan bir bağ söz konusu değildir. Rivayet, Hz. Peygamber'in böyle bir duada bulunduğunu belirtmekte olup bu âyetin özellikle bu isimlere yönelik olduğuna dair bir karine barındırmamaktadır.¹⁵⁷⁴ Vâhidî bir başka âyetin tefsirinde de *Ehl-i beyt* tabirinin Şîi yorumuna karşı çıkmaktadır. O, meleklerin Hz. İbrahim'in eşine *Ehl-i beyt* şeklinde hitapta bulunduğu âyetin tefsirinde bu âyetin Hz. Peygamber'in hanımlarını Ehl-i beyt'e dâhil etmeyen [Şîi]ler aleyhine bir delil olduğunu belirtir.¹⁵⁷⁵ Bununla birlikte Vâhidî; Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma'nın Ehl-i

¹⁵⁷¹ Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/499.

¹⁵⁷² Vâhidî, *el-Basîf*, 18/239-240.

¹⁵⁷³ Örn. bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 8/339-341; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/118-120.

¹⁵⁷⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 18/240-241.

¹⁵⁷⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 11/487.

beyt'ten olduğuna da itiraz ediyor değildir. Zira o, başka bir âyetin tefsirinde bu dört ismin Ehl-i beyt'ten olduğuna sarahaten delâlet eden bir rivayete yer vermiştir.¹⁵⁷⁶

Vâhidî bu iki görüşün ardından, isabetli bir yorumda bulunduğunu belirttiği Zeccâc'ın bu âyetle ilgili açıklamalarını alıntılar. Zeccâc'a göre, âyetin sözdizimsel sûreti hitabın hem erkek hem kadınlara yönelik olduğuna delâlet etmektedir. Nitekim ﴿عَنْكُمْ﴾ ve ﴿يُطَهِّرْكُمْ﴾ ifadelerindeki zamirler müzekker olarak getirilmiştir. Eğer burada sadece Hz. Peygamber'in eşleri kastedilseydi bunlar müennes formunda getirilirdi. Şu durumda *Ehl-i beyt* tabiriyle Hz. Peygamber'in hanesindeki erkek ve kadın fertler birlikte kastedilmektedir.¹⁵⁷⁷

Vâhidî'nin yer verdiği birinci ve üçüncü vecihler Ehl-i sünnet âlimlerinin yorumlarıyla, ikincisi ise Şîî âlimlerinkiyle paraleldir. Dilsel ve bağlamsal açık bir karine olmaması ve nakil cihetinden güçlü bir karine bulunmamasından ötürü âyetin Şîî yorumuna sıcak bakmayan Vâhidî, Ehl-i sünnet'in *Ehl-i beyt*'in anlamını daha geniş tutan yorumunu benimsemiştir. Vâhidî *el-Vecîz*'de de aynı yorumu sürdürürken,¹⁵⁷⁸ *el-Vasîf*'te âyeti ilk veçhe göre tefsir ederek Ehl-i sünnet'in ilk yaklaşımını devam ettirmiştir.¹⁵⁷⁹

(c) Ehl-i beyt'in kimlerden oluştuğu meselesinin yanında bunların vasıfları da Ehl-i sünnet ile Şia arasındaki ihtilaf noktalarından biridir. Şia uleması Ahzâb Sûresi 33. âyetteki “*Ey (peygamberin) ev halkı! Allah, sizden ancak kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*” ifadesinden hareketle Ehl-i beyt mensuplarının günah işlemekten korunmuş (*mâ'sûm*) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık, ismet sıfatının peygamberlere has olduğu düşünen Sünnî âlimler, âyette Ehl-i beyt mensuplarının ilahi emirlere uydukları takdirde günahlarından temizleneceklerinin vurgulandığını savunmuşlardır. Nitekim “temizleme” (*taṭhîr*) fiili Kur'ân'da diğer müminler için de kullanılmaktadır (Mâide 5/41; Tevbe 9/103).¹⁵⁸⁰

¹⁵⁷⁶ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/444-445.

¹⁵⁷⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 18/241; krş. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, 4/226-227.

¹⁵⁷⁸ Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/865.

¹⁵⁷⁹ Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/470.

¹⁵⁸⁰ Öz, “Ehl-i Beyt”, 10/499-500; ayrıca bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 8/340; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/120.

Âyetin tefsirinde Şia'nın yorumuna değinmeyen Vâhidî, Ehl-i sünnet'in yorumuyla paralel bir açıklamada bulunmuştur. Buna göre âyetin ilgili kısmında, Ehl-i beyt'in [emirlere itaat ettikleri takdirde] Câhiliye döneminde [işledikleri günahların] kirlerinden arındırılacağına dair bir beyan söz konusudur.¹⁵⁸¹

Ehl-i beyt tabirinin açıkça zikredildiği yukarıdaki âyet dışında Şîî müfessirler, iki âyeti daha Ehl-i beyt'in üstünlüğüne delil olarak kullanmaktadırlar. Bunlardan ilki, *mübâhele* âyetidir.¹⁵⁸² Şîî müfessirler *mübâhele* âyetinde geçen “oğullarımız”ın Hz. Hasan ve Hüseyin’e, “kadınlarımız”ın Hz. Fâtıma’ya, “kendimiz”in ise Hz. Ali’ye delâlet ettiğini ileri sürerek âyeti bu isimlerin -bilhassa imâmet konusunda Hz. Ali’nin üstünlüğüne- delil olarak kullanmışlardır.¹⁵⁸³ Vâhidî bu âyetin tefsirinde, Hz. Peygamber’in *mübâhele* için Necran Hristiyanlarına giderken yanında Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma’yı da götürdüğüne dair sebep-i nüzûl rivayetine yer vermiş, ayrıca âyetteki “kendimiz” (أَنْفُسَنَا) ifadesinin Arap dilinde amca oğulları için kullanıldığından bahsetmiştir.¹⁵⁸⁴ Hem sebep-i nüzûlün hem bu dilsel açıklamanın âyetin Şîî yorumu lehine bir delil olarak kullanılabilmesi mümkün olmakla birlikte Vâhidî böyle bir yoruma hiç değinmemiştir. Muhtemelen o, bu iki hususun zorunlu olarak âyetin Şîî yorumuna delâlet etmediğini düşünmüştür. Zira Hz. Peygamber’in *mübâhele* için yanına bu isimleri alması ya da amca oğulları için kullanılan *enfüsün* kapsamına Hz. Ali’nin de girmesi bu isimlerin üstünlüğünü gerektirmemektedir.

Şîîlerin Ehl-i beyt'in üstünlüğüne delil olarak kullandığı ikinci âyet ise Hz. Peygamber’den tebliğ görevine karşılık yakınların sevilmesi dışında bir ücret istemediğini ifade etmesinin istendiği âyettir.¹⁵⁸⁵ Şîî ulema âyetteki “yakınlık sevgisi”yle (*el-mevedde fi’l-kurbâ*) Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma’nın kastedildiğinden hareketle bu isimlerin üstünlüklerini savunurken, Sünnî alimler buradaki *kurbâ* ile

¹⁵⁸¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 18/241.

¹⁵⁸² “Sana gelen ilimden sonra artık her kim seninle münakaşaya kalkarsa de ki: Gelin oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendilerimizi ve kendilerinizi çağıralım, sonra can-u gönülden ibthal ile dua edelim de Allahın lanetini yalancılara boynuna geçirelim.” (Âl-i İmrân 3/61)

¹⁵⁸³ Mustafa Fayda, “Mübâhele”, *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/424; ayrıca bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 2/485-486; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/251-252.

¹⁵⁸⁴ *el-Basîf*, 5/319-322; *el-Vasîf*, 1/444-445; *el-Vecîz*, 1/214.

¹⁵⁸⁵ “Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum.” (Şûrâ 42/23)

“salih amel ile Allah’a yakın olma”nın kastedildiğini, ifade nesep yakınlığına yorulsa bile bununla Kureyş halkının kastedildiğini belirtmiştir.¹⁵⁸⁶

Vâhidî âyetteki “yakınlık sevgisi”yle ilgili üç vecih zikretmektedir. Bunlardan ilkinde göre, “yakınlık sevgisi” nesebî bir yakınlığa değil, “salih amelle Allah’a yakın olma”ya delâlet etmektedir.¹⁵⁸⁷ İkinci veçhe göre, “yakınlık sevgisi”yle Kureyş ile Hz. Peygamber arasındaki akrabalık bağı kastedilerek Hz. Peygamber’in Kureyşlilere aralarındaki yakınlığı hatırlatarak kendisine eziyet etmemelerini ve akrabalık hukukunu gözetmelerini istemesi emredilmektedir.¹⁵⁸⁸ Üçüncü veçhe göreyse, “yakınlık bağı”yla Hz. Peygamber’in akrabalarının gözetilmesi kastedilmiştir.¹⁵⁸⁹ Buradaki “akrabalar” ifadesi müphem kalsa da Vâhidî *el-Vasîf*’te aktardığı rivayetlerle buradaki kastın Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma olduğunu sarîh bir şekilde ifade etmektedir.¹⁵⁹⁰

Vâhidî bu üç veçhin ardından, âyetteki istisnanın gerçekleşme veçhine değinir. Onun aktardığına göre istisnayı bitişik (*muttasıl*) olarak alan bazıları bu âyet ile Hz. Peygamber’in tebliğ görevi karşılığında bir şey istemediğini beyan eden diğer âyetler arasındaki çelişkiyi gidermek için bu âyetin neshedildiğini ileri sürmüşlerdir. Fakat Vâhidî “yakınlık sevgisi” nasıl yorumlanırsa yorumlansın Hz. Peygamber’le ilgili bir yakınlığın neshedilemeyeceğini savunmuş ve âyetler arasındaki zahîrî çelişkiyi istisnanın her üç yorum altında da ayrı (*münkatı*) olarak gerçekleştiğini öne çıkararak gidermiştir.¹⁵⁹¹ Böylece Vâhidî, tebliğ görevi ile buna karşılık bir şey alma arasındaki mevhum bağı ayırtmıştır.

Vâhidî’nin “yakınlık sevgisi”yle ilgili yer verdiği vecihlerden ilk ikisi Ehl-i sünnet’in yorumuyla paralelken, üçüncüsü Şîî yorumla uyumludur. Bu durum Vâhidî’nin Şîî yoruma meylettiği anlamına gelmemektedir. Zira o, üçüncü vecihten hareketle Ehl-i beyt’in üstünlüğüne yönelik bir çıkarımda bulunmamıştır. Ayrıca onun

¹⁵⁸⁶ Öz, “Ehl-i Beyt”, 10/499; ayrıca bk. Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/37-38.

¹⁵⁸⁷ *el-Basîf*, 19/511; *el-Vasîf*, 4/51; *el-Vecîz*, 2/964.

¹⁵⁸⁸ *el-Basîf*, 19/510; *el-Vasîf*, 4/50-51; *el-Vecîz*, 2/964.

¹⁵⁸⁹ *el-Basîf*, 19/510-511.

¹⁵⁹⁰ Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/51-53.

¹⁵⁹¹ *el-Basîf*, 19/511-512; *el-Vasîf*, 4/53; *el-Vecîz*, 2/964.

istisnayı *münkatı* olarak yorumlamasının, dolaylı olarak böyle bir çıkarım yapmanın önüne geçtiğini söylemek de mümkündür.

Sonuç olarak Vâhidî, Ehl-i sünnet ile Şia arasındaki ihtilaflı konularla ilgili öne çıkan âyetlerin tefsirinde, çoğu zaman Kur'ân'ın Şîî yorumlarını doğrudan gündemine alıp eleştiride bulunmazken, yaptığı açıklamalarda Sünnî yorum çerçevesini korumuştur. Öte yandan o, zaman zaman Şîî anlayışa paralel malzemelere yer vermekten de çekinmemiştir. Fakat bu durum, onun Kur'ân'ın Şîî yorumunu benimsediği anlamına gelmemektedir. Zira o, bu malzemelerden hareketle sözgelimi Ehl-i beyt'in üstünlüğüne yönelik bir söylem geliştirmemiştir. Tıpkı Taberî ve Sa'lebî'nin yaptığı gibi¹⁵⁹² Vâhidî de Ehl-i sünnet nezdindeki genel Ehl-i beyt sevgisinin sınırlarında kalarak bu minvaldeki yorumlara yer vermiş olmalıdır. O, Kur'ân'ın Şîî yorumuna bir cihetten dayanak sağlayabilecek malzemelerin Sünnî yorum çerçevesinde kaldığı sürece Şîî yorum olarak değerlendirilemeyeceğini düşünmektedir.

Öte yandan Vâhidî, Şîî düşünceyle paralel bazı yorumları -muhtemelen âyetlerin zahiriyle doğrudan ya da dolaylı olarak bir irtibat bulunmadığı gerekçesiyle- elemektedir. Örneğin o, *eş-Keşf ve'l-beyân*'da Rahmân Sûresi 19-22. âyetlerde geçen “iki deniz” ile Hz. Ali ve Fâtıma'nın, “iki deniz arasındaki berzah” ile Hz. Peygamber'in, “inci ve mercan” ile Hz. Hasan ve Hüseyin'in kastedildiğine dair bir yorumu üç tefsir eserine de almamıştır. Vâhidî'nin *el-Keşf*'i tefsirlerinde ana kaynak olarak kullanmakla birlikte bu yorumu almaması bilinçli bir tercih olmalıdır.

Değerlendirme

Vâhidî'nin tefsirciliğinde kelâmî boyutun genel hatlarıyla açığa çıkarılmasının amaçlandığı bu başlık için konulan hedef sorularla ilgili örneklemeler özelinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

(a) Vâhidî'nin yaşadığı dönemdeki kelâmla ilgili ilmî ve toplumsal gelişmeler onun tefsirlerine yansımış mıdır?

¹⁵⁹² Bk. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition*, 178-191.

Bu soruya cevap aramak üzere, özelde Nişabur genelde Horasan bölgesinde öne çıkan üç fırkanın kendisiyle özdeşleştikleri meseleler örneklem olarak alınmıştır. Bu minvalde Vâhidî'nin Mu'tezile'yle ilişkisi rü'yetullah, kader ve kulların fiilleri meseleleri üzerinden, Kerrâmiyye'yle ilişkisi iman meselesi üzerinden, Şia'yla olan ilişkisiyse imâmet meselesi üzerinden sorgulanmıştır. Mu'tezile, bu mezhebe mensup Selçuklu veziri Kündürî'nin Ehl-i sünnet'e karşı Nişabur'da başlattığı mihne döneminde güç kazanırken, Kerrâmiyye Nişabur'daki idari kadrolar ve sosyo-kültürel hayatta önemli yer işgal etmekte, Şia ise yine bu bölgede uzun süredir varlığını sürdürmektedir. Burada örneklem olarak alınan meseleler özelinde Vâhidî'nin bu fırkalarla ilgili yaşadığı dönemdeki ilmî ya da toplumsal gelişmelere doğrudan bir değinisi tespit edilememiştir. Denebilir ki Vâhidî, bu fırkalarla olan ilişkisini güncel gelişmelerden bağımsız olarak bu ilim geleneklerindeki kitâbî birikim üzerinden kurmaktadır.

(b) Vâhidî'nin kelâmî meselelere değinme sıklığı ve bu konudaki farkındalığı ne düzeydedir?

Vâhidî haberî sıfatlar konusunda güçlü bir farkındalık sahibidir. O, bu sıfatların söz konusu olduğu bağlamlarda bunların nasıl anlaşılacağıyla ilgili açıklamalar yapmış, tekrar ettiği yerlerde de daha önceki açıklamalarına atıfta bulunmuştur. Bu tespit diğer kelâmî konular özelinde kısmen doğrulanmaktadır. Vâhidî -rü'yetullah meselesinde olduğu gibi- doğrudan kelâmî tartışmalar barındıran âyetlerin çoğunda bunlara değinirken, böyle olmayan âyetlerin bazısında aynı farkındalığı göstermemiştir. Sözgelimi o, kulların fiilleri meselesinde kendi mezhebini güçlü şekilde destekleyici âyetleri öne çıkarıp hasmının bu âyetleri farklı şekillerde te'villerini geçersiz kılmaya çalışırken, kendi görüşünü dolaylı şekilde destekleyici birçok âyetin tefsirinde bu meseleye değinmemekte, hasmının lehine olabilecek bazı âyetleri te'vîl etme yoluna gitmemektedir. Benzer şekilde o, Ehl-i sünnet ile Şia arasındaki ihtilaflı konularla ilgili öne çıkan âyetlerin tefsirinde, çoğu zaman Kur'ân'ın Şîî yorumlarını doğrudan gündemine alıp eleştiride bulunmamaktadır.

Vâhidî'nin kelâmî konulara değinme sıklığının kısmen seyrek olması, onun âyetlere kelâmcı değil bir müfessir nazarıyla yaklaşıyor olmasıyla açıklanabilir. O, buralarda ilgili âyetleri delâlet sınırları içerisinde zahiri anlamlarıyla açıklamakla

yetinirken, sistematik kelâm tartışmalarına girerek kavramsal tahlillerde bulunmamış, haberî sıfatlar gibi kelâm ve tefsir geleneklerinin ilgi alanlarının kesiştiği ve doğrudan lafızların açıklanmasını gerektiren durumlardaysa kelâmî te'vîllerde bulunmuştur.

(c) Vâhidî'nin kelâmî meselelere dair sunduğu vecih zenginliği ve görüş beyanlarının oranı nedir? O, bu bağlamlarda hangi kaynaklardan beslenmektedir?

Haberî sıfatların incelendiği birinci örneklem kümesinde Vâhidî, tecsîm görüşünü eleştirmek için bile gündeme getirmezken, sadece bir yerde tefvîz tavrına işaret etmiştir (*istivâ* örneği). Bu bağlamlarda o, yorum çeşitliliğini artırmak ya da karşı çıktığı görüşleri çürütmek yerine, benimsediği yaklaşımı aktarmakla yetinmektedir. Taberî ve Sa'lebî'ye nispetle haberî sıfatlara yönelik yaklaşım çeşitliliği noktasındaki bu daralmaya karşılık Vâhidî, bu sıfatların te'vîli noktasında farklı birçok te'vîl veçhine yer vererek zengin denebilecek bir yorum çeşitliliği sunmuştur. Vâhidî bu başlıkta örneklem olarak alınan diğer meselelerdeyse çoğunlukla farklı fırkaların yaklaşımlarına değinmemiş, bununla birlikte kimi zaman hasmının bazı âyetleri kendi lehine öne çıkarmasına ve kendisinin öne çıkardığı âyetlere farklı te'vîller getirmesine itirazlar yöneltmiştir.

Vâhidî kelâmî meselelerde kısıtlı bir görüş yelpazesi sunmasına paralel olarak, çoğunlukla, cedelci bir motivasyonla doğrudan görüş beyanında bulunma yoluna gitmemiştir. O, birçok yerde sadece kendi mezhebî kabulleri doğrultusundaki yorumlara yer vermiş, zaman zaman hasmının te'vîllerine itirazlar yöneltmiştir. Buna karşılık haberî sıfatlar söz konusu olduğunda, Vâhidî bu bağlamların tamamında te'vîl tavrını benimsemiş ve bu noktada yer verdiği te'vîl vecihleri arasında doğrudan tercihlerde bulunmuş, tefsirde otorite isimlerden nakledilmiş olsa da bunlardan bazılarını tenkide tabi tutmuştur.

Vâhidî'nin kelâmî tartışmalara konu olan âyetler bağlamında beslendiği kaynaklara gelince, o, haberî sıfatlar örnekleminde nakil ve rivayet malzemesine neredeyse hiç başvurmaksızın tartışmalarını büyük oranda Ferrâ, Ahfeş, Sa'leb, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî gibi dilci-müfessirler üzerinden daha çok dilsel düzlemde sürdürmüştür. Vâhidî diğer örneklemlerde de dilsel zeminde kalarak bu isimlerden beslenmeye devam ederken, aynı zamanda İbn Abbâs, Mücâhid, Atâ, İkrime gibi

tefsirde otorite isimlerden gelen nakillere de başvurmuştur. Vâhidî, bu başlığın girişinde işaret edildiği üzere yer yer *aşhâbunâ*, *mütekellimû aşhâbinâ* ve *'indenâ* gibi ifadelerle kendi mezhebinin mensuplarına ve kimi zaman da farklı şekillerde diğer fırkalara atıflarda bulunmuşsa da doğrudan kelâm geleneğinde öne çıkan eser ve isimleri neredeyse hiç zikretmemiştir. Bu durum, onun âyetlere kelâmcı olarak değil müfessir olarak yaklaşmasının bir izdüşümü olarak okunmalıdır.

(d) Vâhidî'nin kelâmî muhtevalı âyetleri tefsir etme yöntemi nedir?

Başlığın birinci örneklem kümesini oluşturan haberî sıfatlar söz konusu olduğunda, Vâhidî'nin bunların tamamını te'vîl etme yoluna gittiği ve bu konudaki tavrını üç tefsir eserinde de sistematik şekilde sürdürdüğü açık bir şekilde gözlenmiştir. Bu güçlü ve yaygın te'vîl anlayışı Vâhidî'yi haberî sıfatları sistematik şekilde te'vîl eden İbn Fûrek, Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Cüveynî gibi Ehl-i sünnet ulemasına eklemlenmektedir.

Başlıktaki diğer kelâmî meselelere gelindiğinde, Vâhidî'nin bu bağlamlardaki tahlilleri muhteva, yöntem ve kaynaklar itibarıyla bu meselelerin kelâm geleneğinde ele alınış biçiminden farklılaşmaktadır. Kelâm geleneğinde bu meseleler çok boyutlu olarak ele alınıp temellendirilirken, Vâhidî bunlara herhangi bir âyetin tefsirinde lehteki ya da aleyteki delilleri topluca zikretme ve hasmın görüşlerini tek tek sıralayıp çürütme şeklinde değil, ilgili âyetin bu meseleye konu olan kısmının delâletinin sınırları ölçüsünde değinmektedir.

Vâhidî'nin bu meseleleri ele alış biçimi kelâmcılardan te'vîl yöntemi açısından da farklılaşmaktadır. Kelâmcılar meselelerle ilgili delilleri farklı te'vîl mekanizmalarıyla yorumlarken, Vâhidî kelâmî tartışmalara konu olan âyetlere büyük oranda dilsel olarak yaklaşmakta, bu zeminde anlamın tespitini sağlayamadığı durumlarda farklı te'vîl mekanizmalarını devreye sokmaktadır. Vâhidî, zahiren kendi kelâmî mezhebinin kabullerini destekleyen âyetlerin tefsirinde bunların delâletini açıkça dillendirmektedir. Bu âyetler onun için muhkem konumundadır. Buna karşılık o, diğer fırkaların kabullerine dayanak teşkil edebilecek ve kendisi için müteşâbih konumdaki âyetleri dil, bağlam bilgisi, nakil malzemesi ve akli çıkarımlara dayanarak yer yer te'vîl etme yoluna gitmektedir.

Vâhidî'nin kelâmî tahlillerindeki birincil amacı birtakım kelâmî kabulleri ispat etmek ya da temellendirmek olmayıp, kelâm geleneğinde tartışılmış olan meselelerin diğer delillerden bağımsız olarak ilgili âyetlere yansımalarına değinmek ve kendi mezhebinin görüşünü öne çıkarmaktır. Onun yaptığı, ilgili âyetleri *Eş'arî kelâmına göre yorumlamaktan ziyade, bunları Eş'arî kelâmının sınırlarında kalarak tefsir etmektir*. Bu yönüyle Vâhidî, âyetlere bir kelâmcı olarak değil bir müfessir olarak yaklaşmaktadır. Bu durum, Vâhidî'ye kelâmî konularda daha esnek bir tavır sergileme imkânı vermiş görünmektedir. Nitekim o, -kader meselesinde olduğu gibi- kendi görüşü lehine de olsa dil ve bağlamın izin vermediği te'vîlleri tenkit etmiştir. Benzer şekilde Vâhidî -imanın tanımı ve artıp eksilmesi meselelerinde olduğu gibi- yer yer Eş'arî mezhebinin hâkim kanaatleriyle doğrudan uyuşmayan açıklamalar yapmış ve zaman zaman Şîî yorum paradigmasına paralel malzemelere yer vermiştir. Onun, âyetlerin zahiriyle çelişmediğini düşünerek bu yorumlara yer vermesi, Kur'ân'ı bu yorumları dillendiren fırkaların anlayışına göre tefsir ettiği anlamına gelmemektedir. Zira o, bu yorumlardan hareketle bu fırkaların ilkeleri lehine bir söylem geliştirmemiştir.

Bu başlıkta incelenen örnekler özelinde, Vâhidî'nin yaşadığı dönemdeki kelâmla ilgili ilmî ve toplumsal gelişmelerin onun tefsirine doğrudan yansımadağı, Vâhidî'nin kelâmî konulara değinme sıklığının kısmen seyrek ve farkındalık düzeyinin yer yer zayıf kaldığı, bu bağlamlardaki tahlillerinin yapı, yöntem ve kaynaklar itibarıyla bu meselelerin kelâm geleneğinde ele alınış biçiminden farklılaştığı, bu gelenekte öne çıkan isim ve eserlere doğrudan atıfta bulunmadığı, kelâmî meselelerde sınırlı bir görüş çeşitliliği sunduğu, bunun bir getirisi olarak nadiren doğrudan görüş beyanında bulunduğu, âyetlerin otantik anlamı ile kelâmî ön kabulleri arasındaki muhtemel gerilim durumlarında kelâmcı kimliğinin tefsirciliğini mutlak olarak belirlemesine izin vermemekle birlikte her zaman tefsirci kimliğini de korumadağı sonuçlarına ulaşmıştır.

4.2. Fıkḥî Düzlem

Şâfîîliğin yaygın olduğu bir muhitte yetişen ve bu gelenekten gelen Vâhidî doğrudan fıkḥla ilgili eser vermese de tefsir eserlerinde fıkḥî açıklamalarda bulunmaktadır. Bu başlıkta, Vâhidî'nin tefsirciliğinde fıkḥî boyutun genel hatlarıyla açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu yapılırken şu hedef sorulara cevaplar aranacaktır: (a) Vâhidî yaşadığı dönemde fıkḥla ilgili ilmî ve toplumsal gelişmeleri takip etmekte midir? (b) Vâhidî'nin ahkâma konu olabilecek âyetlerdeki farkındalık düzeyi nedir? (c) Onun fıkḥî muhtevalı âyetleri tefsir etme yöntemi nedir? (d) Vâhidî'nin bu âyetlerde ahkâma dair sunduğu vecih zenginliği ve görüş beyanlarının oranı nedir? O, bu bağlamlarda hangi kaynaklardan beslenmektedir? Bu hedef sorulara cevap aramak için Nûr ve Ahzâb sûreleri örneklem olarak alınacak ve Vâhidî'nin bu iki sûrenin tefsiri boyunca doğrudan ya da dolaylı olarak yaptığı fıkḥî açıklamalar incelenecek, gerekli olduğu durumlarda başka örneklere başvurulacaktır.

(a) Vâhidî, yaşadığı dönemde fıkḥla ilgili ilmî ve toplumsal gelişmeleri takip etmekte midir?

5. (11.) asırda Horasan'ın genelinde olduğu gibi Nişabur'da da öne çıkan iki fıkḥî mezhep Hanefilik ve Şâfîilik olup bunlar arasında bir rekabet ortamı bulunmaktadır.¹⁵⁹³ Ancak bu rekabet ortamı Vâhidî'nin tefsirlerine doğrudan yansımamıştır. O, âyetleri çoğunlukla Şâfîîlerin görüşlerine göre tefsir etmekle birlikte yer yer Hanefîlerin görüşlerine de yer vermiş fakat onlara yönelik sert bir söylem geliştirmemiştir.

Vâhidî yaşadığı dönemdeki fıkḥî tartışmaları takip etmektedir. Örneğin o, Nûr Sûresi 3. âyeti¹⁵⁹⁴ tefsir ederken, kendi dönemine atıfla “bugünkü icma”nın zina eden ya da şirk koşan kişiyle evlenmenin cevazı ve bu durumdaki birinin zina etse bile nikahın fasid olmayacağı yönünde olduğunu belirtmekte ve bu yöndeki farklı görüşlere yer vermektedir. Fakat Vâhidî lehte vealeyhteki delilleri tartıştıktan sonra, âyetin

¹⁵⁹³ Bk. Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, 177-182; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaıları*, 58-60, 63-74; Widigdo, “Nishāpūrī Scholars in The Formation of Sunnī Scholarship”, 440-442.

¹⁵⁹⁴ “Zina eden erkek ancak, zina eden veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir erkek evlenir. Bu (suretle evlenmek) müminlere haram kılınmıştır.”

Müslümanları zina edenler ve müşriklerle evlenmekten men ettiği yorumunu tercihe şayan bulmaktadır.¹⁵⁹⁵ Görüldüğü gibi kendi dönemindeki yaygın kanaatin farkında olan Vâhidî, bu kanaatin aksine görüş beyan ederek fıkıh geleneğindeki cari tartışmalara tefsir düzleminden dâhil olmuştur. Benzer şekilde o, Nisâ Sûresi 8. âyetin¹⁵⁹⁶ tefsirinde, miras taksimine gelen kişilere bir pay verilmesinin zorunlu mu ihtiyari mi olduğuna dair farklı görüşlere yer verirken, kendi dönemine atıfla “bugün insanların (âlimlerin) bunun ihtiyari olduğuna kail oldukları”nı belirtmektedir.¹⁵⁹⁷

Vâhidî bir başka bağlamda fikhî konularda mevcut toplumsal durumu da dikkate alan açıklamalarda bulunmaktadır. O, Ahzâb Sûresi 59. âyetin tefsirinde, her ne kadar İslâm’ın ilk dönemlerinde cariyelerin kamusal alanda tesettürlü bir şekilde bulunmaları emredilmese de kendi çağına atıfla “bu dönemde tesettürün kamusal alanda cariyeler için de zorunlu kılınmasının gerekliliği”ni vurgulamaktadır. Vâhidî’ye göre, toplumsal değişimle birlikte hükümlerin değişmesi mümkündür. Nitekim sahabe, Hz. Peygamber’in aksi yöndeki beyanına rağmen, onun vefatından sonra cariyelerin camilere girmesini men etmişlerdir.¹⁵⁹⁸ Vâhidî’nin burada toplumsal değişimle hükümlerin de değişebileceğine dair ifadesi onun taklitçi bir fıkıh anlayışına sahip olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Fakat -daha detaylı araştırmaya ihtiyaç olmakla birlikte- yapılan yüzeysel bir taramada Vâhidî’nin bu ilkeyi tefsirine sistematik olarak yansıttığına dair güçlü verilere ulaşılamamıştır.

Bunlar ve diğer örnekler,¹⁵⁹⁹ Vâhidî’nin kendi dönemindeki fikhî tartışmaların ve gelişmelerin takipçisi olduğunu göstermektedir.

(b) Vâhidî’nin ahkâma konu olabilecek âyetlerdeki farkındalık düzeyi nedir?

¹⁵⁹⁵ Bk. Vâhidî, *el-Basît*, 16/101-117.

¹⁵⁹⁶ “*Miras taksiminde (kendilerine pay düşmeyen) akrabalar, yetimler ve yoksullar hazır bulunurlarsa, onlara da maldan bir şeyler verin ve onlara güzel sözler söyleyin.*”

¹⁵⁹⁷ Vâhidî, *el-Basît*, 6/342-345.

¹⁵⁹⁸ Vâhidî, *el-Basît*, 18/292-293.

¹⁵⁹⁹ Vâhidî’nin kendi dönemindeki fakihlerin yaklaşımlarına dair farkındalığını gösteren diğer örnekler için bk. *el-Basît*, 3/548; 4/132, 288, 515; 6/436; 7/574; 10/395; *el-Vasît*, 1/319; *el-Vecîz*, 1/164, 254.

Vâhidî burada örneklem olarak alınan Nûr ve Ahzâb sûreleri özelinde doğrudan ya da dolaylı şekilde ahkâm barındıran 24 bağlamın 15’inde doğrudan fikhî açıklamalarda bulunurken (**),¹⁶⁰⁰ 9’unda bu tür açıklamalarda bulunmamıştır (*):

Konu Numarası	Konu	Âyet Numarası
	Nûr Sûresi	
1	Zina haddi**	2
2	Zina edenlerin ve müşriklerin nikahı**	3
3	Kazf**	4-5, 23
4	Li‘ân**	6-10
5	Ev adabı (isti’zân, selam verme, birlikte yemek yeme)*	27-29, 58-59, 61
6	Tesettür**	30-31, 60
7	Nikah**	32-33
8	Mükâtebe**	33
	Ahzâb Sûresi	
9	Zihâr*	4
10	Evlatlık edinme*	4-5
11	Miras*	6
12	Vasiyet*	6
13	Zifafın gerçekleşmediği evlilikte talak**	49
14	Cilbâb**	59
15	Hiz. Peygamber’in eşlerinin müminlerin annesi olmasının anlamı**	6
16	Tahyîr*	28-29
17	Peygamber eşlerinin fitneye sebebiyet vermeyecek şekilde konuşması**	32
18	Teberrüc*	33
19	Hiz. Peygamber’in dörtten fazla kadınla evlenme ruhsatı**	50 ve 52

¹⁶⁰⁰ Burada “fikhî açıklamalar” ile, fıkıh literatüründe kullanılan ıstılahlarla yapılan açıklamalar kastedilmektedir. Vâhidî ilgili âyetlerin tamamının tefsirinde açıklamalarda bulunmakla birlikte, kimisinde fıkıh terimlerini ya da kaynaklarını da kullanırken kiminde sadece tefsirin sınırları içinde konuşmuştur.

20	Hiz. Peygamber'in hibe lafzı ile evlenmesi**	50
21	Peygamber eşleri arasında <i>ķasm*</i>	51
22	Hiz. Peygamber'in evine girmede isti'zân ve eşlerinden bir şey istemede hicab*	53-55
23	Hiz. Peygamber'in eşleriyle evlenme yasağı **	6 ve 53
24	Hiz. Peygamber'e salat**	56

Yukarıdaki tabloya göre Vâhidî'nin 9 yerde fikhî açıklamalarda bulunmaması, ilk bakışta fikhî konulara yönelik güçlü bir farkındalık sahibi olmadığı izlenimi verse de bu durum iki şekilde izah edilebilir. İlk olarak, bunların bir kısmı zaten başka âyetlerde daha açık şekilde geçtiği için Vâhidî tarafından oralarda ele alınmıştır. Nitekim Vâhidî de 2 yerde okuyucuyu ilgili âyetlere yönlendirmektedir.¹⁶⁰¹ İkinci olarak, Vâhidî mümkün olduğunca âyetlerin delâlet sınırları içerisinde kalmaya çaba gösterdiği için bu bağlamlarda fikhî tahlillerde bulunmamış olmalıdır. Şöyle ki; fıkıhla ilişkilendirilen bir kısım âyetler doğrudan ahkâm barındırırken, çoğunluk âyetler doğrudan bir hüküm ifade etmemekte fakat istinbat yoluyla hüküm çıkarmaya imkân tanımaktadır. Vâhidî'nin doğrudan fikhî açıklamalarda bulunmadığı yerler çoğunlukla bu ikinci kısım âyetlerdir. Örneğin o, evlatlık edinmeyle ilişkilendirilebilecek Ahzâb Sûresi 4. ve 5. âyetlerin tefsirinde evlatlık edinmenin ahkâmına değinmemiş, âyetin evlatlıkların nasıl çağrılacağı hususundaki önermesel içeriğini sebeb-i nüzûl ve lügavî izahlar eşliğinde açıklamakla yetinmiştir.¹⁶⁰² Buna karşılık, fıkıh ağırlıklı tefsir kaleme alan Kurtubî, doğrudan ahkâm barındırmayan âyetlerin tefsirinde fikhî çıkarımlarda bulunma çabası içerisinde. Örneğin o, Ahzâb Sûresi 9. âyetin Hendek Gazvesi'yle ilgili nazil olduğuna dair rivayeti aktardıktan sonra, bu rivayetteki anlatı üzerinden sultanın yanındakilerle istişare etmesinin, savaşta gerekli hazırlıkların yapılmasının ve müminlerin yek vücud olarak çarpışmasının önemine dair çıkarımlarda bulunmuştur.¹⁶⁰³ Benzer şekilde o, Nûr Sûresi 36. âyetin¹⁶⁰⁴ tefsirinde, dinî mekânların süslenmesi ve

¹⁶⁰¹ Vâhidî, *el-Basîf*, zihâr: 18/171, krş. 21/327-336; miras: 18/178, krş. 10/271-273.

¹⁶⁰² Vâhidî, *el-Basîf*, 18/171-173.

¹⁶⁰³ Kurtubî, *Tefsîrü'l-ķurķubî*, 17/70-73. Benzer bir istinbat süreci için bk. 17/152-153.

¹⁶⁰⁴ “Allah'ın yüksek tutulmasına ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde, insanlar sabah akşam O'nu tesbih ederler.”

buralarda nasıl davranılacağına dair hükümleri detaylı şekilde ele almaktadır.¹⁶⁰⁵ Vâhidî ise bu bağlamlarda ahkâma dair açıklamalarda bulunmamaktadır.

Şu durumda yukarıda söz konusu edilen 9 yer, Vâhidî'nin âyetlerin ahkâm muhtevasına çok fazla duyarlı olmadığını göstermektedir. Vâhidî, doğrudan ahkâm barındıran âyetlerin tefsirinde çoğunlukla bu konulara değinirken, böyle olmayan âyetlerin tefsirinde âyetlere müfessir nazarıyla yaklaşarak mümkün olduğunca fikhî çıkarımlarda bulunmamıştır.

(c) Vâhidî'nin fikhî muhtevalı âyetleri tefsir etme yöntemi nedir?

Vâhidî Nûr ve Ahzâb sûrelerinin tefsirinde ahkâma dair çoğunlukla özet mahiyetinde açıklamalarda bulunmuş, kıraat ve dil bahislerindeki ayrıntılı tahlillerinin aksine buralarda fikhî meseleleri detaylandırma yoluna gitmemiştir.¹⁶⁰⁶ Vâhidî bu bağlamlarda ilgili âyetlerin sebab-i nüzûlünü vermek, kapalı lafızları ve terkipleri açıklamak, sözdizimsel alternatiflere işaret etmek, kıraat vecihlerini zikretmek gibi tefsir ilminin araştırma sahasına yoğunlaşmış, âyetlerin lafızlarının izin vermediği durumlarda fikhî meselelere girmemeye gayret etmiştir. Vâhidî'nin bu konudaki tavrı oldukça açıktır. Nitekim o, haram ve helal kılınan kara ve deniz ürünlerinden bahsedilen Mâide Sûresi 96. âyetteki ahkâma genel hatlarıyla yer verdikten sonra, bu konuyla ilişkili birçok alt meselenin bulunduğunu ve fakihlerin bunları fıkıh kitaplarında ele aldıklarını, burada ise Kur'ân'ın lafzının delâletleriyle sınırlı bir çerçevede açıklamalarda bulunacağını belirtmiştir.¹⁶⁰⁷ Benzer şekilde Vâhidî, zihârın kefâretinin beyan edildiği Mucâdile Sûresi 3. âyetin tefsirinde ahkâma dair oldukça genel açıklamalarda bulunduktan sonra bu konunun alt meselelerinin fakihlerce ele alındığını ve burada ayrıca zikredilmesine yer olmadığını ifade etmiştir.¹⁶⁰⁸

Bu başlıkta örneklem olarak alınan Nûr ve Ahzâb sûreleri özelinde de benzer bir durum söz konusudur. Vâhidî'nin bu sûrelerdeki fikhî açıklamaları ile Cessâs (ö. 370/981), Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), İbnü'l-Feres (ö. 597/1201), Kurtubî (ö. 671/1273) gibi fıkıh ağırlıklı tefsir çalışmaları kaleme alan isimlerin açıklamaları

¹⁶⁰⁵ Kurtubî, *Tefsîrü'l-Kurtubî*, 15/272-285.

¹⁶⁰⁶ Bu tespit, *el-Basîf* muhakkiklerinininkiyle paraleldir. Bk. *el-Basîf*, 1/302-304 (dirâse).

¹⁶⁰⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/530-533.

¹⁶⁰⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 21/336-337.

mukayese edildiğinde, Vâhidî'nin yaklaşım farkı açık şekilde kendini göstermektedir. Örneğin Vâhidî, *li'ân* uygulamasının konu edinildiği Nûr Sûresi 6 ilâ 10. âyetlerin tefsirinde, kıraat vecihleri ile sebep-i nüzûl rivayetlerine detaylı şekilde değindikten sonra, "*li'ân*ın hükümlerine gelince" diyerek *li'ân*ın hangi zaman ve mekânda, kimin gözetiminde yapılacağına, farklı durumlarda uygulanış şekline ve sonuçlarına toplamda 50 satırda genel hatlarıyla değinirken, *li'âna* dair ahkâma Cessâs 480, İbnü'l-Arabî 120, İbnü'l-Feres 160, Kurtubî ise 290 satırda yer vermişlerdir.¹⁶⁰⁹ Bu isimler, *li'ân*la ilgili daha fazla alt meseleyi Vâhidî'den daha detaylı şekilde ele almışlardır.

Vâhidî'nin fikhî meselelerde ayrıntıya inmeme yönündeki tavrı onun Ahzâb Sûresi'nde Hz. Peygamber'e özel olarak inen âyetlerdeki meselelerin (yukarıdaki tabloda 15-23) neredeyse tamamında, aynı konularda diğer müminleri de ilgilendirebilecek ahkâma değinmemesinde de belirgin şekilde izlenmektedir. Örneğin Vâhidî, Hz. Peygamber'in hanımlarıyla ilgili inen tahyîr âyetinin tefsirinde âyetin sebep-i nüzûlünü verip bazı kısa açıklamalarda bulunurken, hocası Sa'lebî tahyîrin diğer müminleri de kapsayan ahkâmına farklı mezheplere atıfla değinmiştir.¹⁶¹⁰ Benzer şekilde Vâhidî, Hz. Peygamber'in sohbet ve ünsiyet için geceleme konusunda eşleri arasında ayırım yapmadan adaleti gözetmesi hususunda serbest bırakıldığı 51. âyetin tefsirinde, Hz. Peygamber özelinde bu hükme işaret etmiş, ilkin âyetle ilgili başka yorumlara da yer verdiğini fakat âyetin bağlamıyla uyumlu olmadığı için bunları daha sonra tefsirinden çıkardığını belirtmiştir.¹⁶¹¹ Buna karşılık, âyetle ilgili diğer yorumlara da yer veren Kurtubî, âyetin birincil muhatabını aşarak diğer müminlerden çok eşli olanların eşleri arasında adaleti gözetmeleriyle ilgili hükümlere de yer vermiştir.¹⁶¹² Vâhidî'nin sonradan çıkardığını belirttiği malzemenin, âyetin anlam çerçevesinin diğer müminleri de kapsayacak şekilde genişletildiği yorumlar olması muhtemeldir.

¹⁶⁰⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Şâhin (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1994), 3/370-391; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003), 3/352-357; Abdülmünim b. Abdirrahîm İbnü'l-Feres, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Salâhuddîn Bu Afif (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 3/345-352; Kurtubî, *Tefsîrü'l-Kur'tubî*, 15/142-160.

¹⁶¹⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 18/225-228; *el-Vasîf*, 3/467-468; krş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 21/404-414.

¹⁶¹¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 18/276-279; Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/478.

¹⁶¹² Kurtubî, *Tefsîrü'l-Kur'tubî*, 17/190-194.

(d) Vâhidî'nin ahkâma dair sunduğu vecih zenginliği ve görüş beyanlarının oranı nedir? O, bu bağlamlarda hangi kaynaklardan beslenmektedir?

Vâhidî Nûr ve Ahzâb sûrelerinin tefsirinde gündeme gelen fikhî meselelerde çoğunlukla kendi mezhebi olan Şâfiîlerin görüşüne yer vermekle yetinmektedir. Bununla birlikte o, zina edenle evlenilip evlenilmeyeceği,¹⁶¹³ tevbenin kâziften sadece fısı mı yoksa bununla birlikte şahitlik yasağını da mı kaldırdığı,¹⁶¹⁴ *li'ân* yoluyla talakın bâin mi fesih mi olduğu,¹⁶¹⁵ mükâtebede bedelin peşin mi vadeli mi ödeneceği,¹⁶¹⁶ mükâtebe yapılacak kölenin âkil ve bâliğ olup olmaması,¹⁶¹⁷ 'hibe' lafzıyla nikah¹⁶¹⁸ konularını ele alırken Hanefî mezhebinin görüşüne de yer vermiştir. Fakat bunlar Şâfiîlerinkilere nispetle oldukça sınırlı kalmıştır. *el-Basîf* muhakkikleri de benzeri bir tespitle bulunmuşlardır. Onlar, Vâhidî'nin ahkâm muhtevalı âyetlerin tefsirinde çoğunlukla müntesibi olduğu Şâfiî mezhebinin görüşünü verirken, kimi zaman Hanefîlerinkine, nadiren de Mâlikîler ve Hanbelîlerinkine işaret ettiğini belirtmişlerdir.¹⁶¹⁹

Vâhidî'nin fikhî muhtevalı âyetlerdeki vecihleri çeşitlendirmeme yönündeki tercihi, onun buralarda beslendiği kaynakları da sınırlandırmıştır. Vâhidî, Nûr ve Ahzâb sûrelerinin tefsirinde 16 yerde İmam Şâfiî'ye,¹⁶²⁰ 4 yerde Ebû Hanife'ye,¹⁶²¹ *aşhâbunâ* şeklinde Şâfiîlere,¹⁶²² *fuḳahâ, ehlü'l-Kûfe, ehlü'l-Hicâz, ehlü'l-'Irâk* şeklinde bir kısım fakihlere¹⁶²³ atıfta bulunmuştur. Ayrıca o, Abdullâh b. Mes'ûd,¹⁶²⁴ Abdullâh b. Ömer,¹⁶²⁵ Enes b. Mâlik,¹⁶²⁶ Saîd b. el-Müseyyeb,¹⁶²⁷ Zührî¹⁶²⁸ gibi erken dönemde

¹⁶¹³ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/101-116.

¹⁶¹⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/119-127.

¹⁶¹⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/149.

¹⁶¹⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/233-234.

¹⁶¹⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/234-235.

¹⁶¹⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 18/274.

¹⁶¹⁹ *el-Basîf*, 1/302-304 (dirâse). Vâhidî araştırmacısı Mehdî ise, *el-Basîf*'in fikhî görüşler açısından çok sesliliğini vurgulasa da bu konuda birkaç örnek zikretmek dışında sistematik bir veri sunmamıştır. Mehdî, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 358-362.

¹⁶²⁰ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/125, 127, 128, 145, 148, 234, 235, 236, 243; 18/175, 176, 227, 229, 274, 281, 289.

¹⁶²¹ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/125, 149, 234, 235.

¹⁶²² Vâhidî, *el-Basîf*, 18/175-177, 233, 256, 292.

¹⁶²³ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/125; 18/274.

¹⁶²⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/106, 200, 203.

¹⁶²⁵ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/238, 354.

¹⁶²⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/205.

fakih olarak öne çıkan isimlere de yer yer atıfta bulunmuştur. Vâhidî'nin bu sınırlı atıfları dışında fıkıh literatürüne ya da diğer mezheplere doğrudan bir atfı söz konusu olmayıp, onun bu bağlamlardaki açıklamalarını fıkıh literatüründen ziyade tefsir ve dil geleneğinden beslenerek şekillendirdiği söylenebilir. Nitekim o, neredeyse her âyeti İbn Abbâs, Mücâhid, İkrime, Tâvûs, Atâ gibi tefsirde otorite isimler ile Ferrâ, İbn Kuteybe ve Zeccâc gibi dilciler, Ezherî gibi sözlükçüler, Ebû Ali el-Fârisî'nin kıraatlerle ilgili eseri ile Ebû Ubeyd'in nâsih-mensûhla ilgili kitabından alıntılarla tefsir etme yoluna gitmiştir. Ayrıca *el-Basîf* muhakkikleri -her ne kadar Nûr Sûresi 5, 10 ve 32. âyetlerin tefsirindeki bazı benzerlikler dışında burada örneklem alınan sûrelerde bunu doğrulayacak sistematik veri bulunmasa da- Vâhidî'nin fikhî tahlillerinin ana kaynaklarından birisinin isim vermeksizin hocası Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı olduğunu tespit etmektedir.¹⁶²⁹

Vâhidî fikhî konulardaki tartışmalarda çoğunlukla tek sesli bir yorum çerçevesi sunmasının sonucu olarak bu tartışmalarda nadiren görüş beyanında bulunmaktadır.¹⁶³⁰ O, Nûr ve Ahzâb sûrelerindeki toplam 24 fikhî bağlamin sadece 3'ünde görüşünü izhar etmiştir. İlk olarak, Nûr Sûresi 3. âyetin tefsirinde kendi dönemine atıfla “bugünkü icma”nın zina eden ya da şirk koşan kişiyle evlenmenin cevazı ve bu durumdaki birinin zina etse bile nikahın fasid olmayacağı yönünde olduğunu belirten ve bu yöndeki farklı görüşlere yer veren Vâhidî, lehte ve aleyhteki delilleri tartıştıktan sonra, âyetin Müslümanları zina edenler ve müşriklerle evlenmekten men ettiği şeklindeki yorumunu tercihe şayan bularak kendi dönemindeki hâkim kanaatin aksine bir tutum sergilemiştir.¹⁶³¹ İkinci olarak o, Nûr Sûresi 33. âyetin tefsirinde, mükâtebenin peşin mi yoksa vadeli mi olması gerektiği meselesinde, Şâfiî'nin vadeyi şart koştuğunu belirttikten sonra, Ebû Hanife'nin şart koşmadığını zikretmiş ve bu âyetin Ebû Hanife'nin aleyhine bir delil olduğunu belirtmiştir.¹⁶³² Aynı bağlamda, Şâfiî'nin

¹⁶²⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/105, 363.

¹⁶²⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/100, 122.

¹⁶²⁹ *el-Basîf*, 1/304-305 (dirâse).

¹⁶³⁰ Emîr Muhyiddîn Deşîşe'nin Vâhidî'nin fikhî tercihlerini konu edinen *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye li'l-imâm el-Vâhidî fi'l-'ibâdât min hılâli tefsîrihî el-Basîf* (Câmiatü Kefrüşseyh, 1438/2017) başlıklı bir tez çalışması bulunmakla birlikte bunun metnine erişilememiştir.

¹⁶³¹ Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 16/101-117.

¹⁶³² Vâhidî, *el-Basîf*, 16/233-234; Vâhidî, *el-Vasîf*, 3/319.

mükâtebe yapılacak kölenin âkil ve bâliğ olması gerektiğine dair görüşünün ardından Ebû Hanife'nin mümeyyiz küçüğün yaptığı kitâbet sözleşmesinin de geçerli olacağına dair görüşünü aktaran Vâhidî, *el-Basîf*'te bir tercihte bulunmazken *el-Vasîf*'te âyetin Ebû Hanife aleyhine delil olduğunu belirtmiş fakat bunu detaylandırmamıştır.¹⁶³³ Üçüncü olarak Vâhidî, Nûr Sûresi 5. âyetteki istisnayla kâziften sadece fisk sıfatının mı yoksa bununla birlikte şahadet yasağının da mı kaldırıldığına dair tartışmada, Ebû Ubeyd ve Zeccâc'dan yaptığı alıntılarla, Irak ehli ve Ebû Hanife'nin benimsediğini belirttiği birinci veçhe karşılık Hicâz ehli ve Şâfiî'nin benimsediğini belirttiği ikinci veçhe meyletmıştır.¹⁶³⁴ Vâhidî, görüş beyanında bulunduğu az sayıdaki bu bağlamlarda, savunduğu ya da meylettiği görüşü desteklerken fıkıh geleneğindeki istidlal yollarını kullanmak yerine, tefsirci kimliğiyle hareket ederek âyetlerin nüzûl sebepleri, tefsirde otorite isimlerin kavilleri ve dâilcilerin açıklamalarına başvurmuştur.

Değerlendirme

Vâhidî'nin tefsirciliğinde fikhî boyutun genel hatlarıyla açığa çıkarılmasının amaçlandığı bu başlık için konulan hedef sorularla ilgili Nûr ve Ahzâb sûreleri özelinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

(a) Vâhidî bazı meselelerde içinde yaşadığı dönemdeki fikhî tartışmaları sıkı şekilde takip ederken, diğer fikhî mezheplere karşı sert bir söylem geliştirmemiştir. Ayrıca o, fikhî konularda içinde yaşanan toplumsal durumun dikkate alınmasının gerekliliğinin farkındadır. Toplumsal değişimle hükümlerin de değişebileceğine dair ifadesi onun taklitçi bir fıkıh anlayışına sahip olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Fakat -daha detaylı araştırmaya ihtiyaç olmakla birlikte- yapılan yüzeysel bir taramada Vâhidî'nin bu ilkeyi tefsirine sistematik olarak yansıttığına dair güçlü veriler bulunmamaktadır.

(b) Birincil derecede ahkâm içermeyen âyetlerin tefsirinde mümkün olduğunca fikhî çıkarımlarda bulunmaktan kaçınan Vâhidî, doğrudan ahkâm barındıran âyetlerin tefsirinde çoğunlukla bu konulara değinmiştir. **(c)** Vâhidî buralarda ahkâma dair çoğunlukla özet mahiyetinde açıklamalarda bulunmuş, kıraat ve dil bahislerindeki

¹⁶³³ *el-Basîf*, 16/234-235; *el-Vasîf*, 3/319.

¹⁶³⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 16/119-127.

ayrıntılı tahlillerinin aksine fikhî meseleleri detaylandırma yoluna gitmemiştir. O, bu bağlamlarda ilgili âyetlerin sebep-i nüzûlünü vermek, kapalı lafızları ve terkipleri açıklamak, sözdizimsel alternatiflere işaret etmek, kıraat vecihlerini zikretmek gibi tefsir ilminin araştırma sahasına yoğunlaşmış, âyetlerin lafızlarının izin vermediği durumlarda fikhî meselelere girmemeye gayret etmiştir. **(d)** Vâhidî fikhî meselelerde çoğunlukla kendi mezhebi olan Şâfiîlerin görüşüne yer vermekle yetinmektedir. Bununla birlikte o, başta Hanefiler olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerine de yer yer değinmiştir. Vâhidî'nin fikhî muhtevalı âyetlerdeki vecihleri çeşitlendirmeme yönündeki tercihi beslendiği kaynakları da sınırlandırmıştır. Nitekim o, açıklamalarını fıkıh literatüründen ziyade tefsir ve dil literatüründen beslenerek şekillendirmiştir. Vâhidî fikhî konulardaki tartışmalarda çoğunlukla tek sesli bir yorum çerçevesi sunmasının bir sonucu olarak bu tartışmalarda nadiren görüş beyanında bulunmaktadır.

4.3. Tasavvufî Düzlem

Canlı bir zühd ve tasavvuf hayatına ev sahipliği yapan Nişabur, işârî tefsir geleneğinin öncü isimlerini de yetiştirmiştir. Klasikleşmiş işârî tefsir sahibi iki isim Sülemî ve Kuşeyrî bunların başında gelirken, Sa'lebî de işârî yorumları ana akım tefsir geleneğine sistematik şekilde katan Nişaburlu önemli bir simadır. Vâhidî ise başta Sa'lebî ve Kuşeyrî olmak üzere birçok sûfî meşrep hocaya talebelik yaparak bu gelenekle irtibat kurmuştur. Fakat bu ilişkinin keyfiyeti tartışmalıdır. Zira kaynaklarda Vâhidî'ye Sülemî'yle ilgili nispet edilen bir ifade önemli bir problem doğurmaktadır. Bu başlıkta ilk olarak Vâhidî'nin tasavvuf çevresiyle ilişkisi ele alınacak, ardından onun tefsirciliğinde işârî yorumlar incelenecektir.

4.3.1. Ulemaya Dil Uzatmak: Vâhidî ve Tasavvuf

Bazı klasik kaynaklarda, Vâhidî'nin her türlü ihtiram ve tazimi hak ettiği belirtildikten hemen sonra onun büyük âlimlere yönelik keskin dili eleştirisi konusu edilmektedir.¹⁶³⁵ Bu husus ilk defa Vâhidî'nin çağdaşı iki isim tarafından dillendirilir. Bunlardan ilki Abdülgâfir el-Fârisî'dir. O, *es-Siyâk*'ında, "Vâhidî'nin mütekaddim âlimlerin büyüklerini ayıplama ve kınaması, konumlarına yakışmayacak şekilde onlara dil uzatması olmasaydı her türlü ihtiram ve tazimi hak ettiği"ni belirtmektedir.¹⁶³⁶ Fârisî bu konuda daha fazla ayrıntı vermezken, Ebû Sa'd es-Sem'ânî aynı ifadeleri kullandıktan sonra -büyük ihtimalle Vâhidî'nin bir diğer çağdaşı olan- Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Beşşâr'dan yaptığı bir nakil ile bu tespit arasında ilişki kurar. Ebû Bekr'in aktardığına göre Vâhidî şöyle demiştir: "Ebû Abdurrahmân es-Sülemî *Haikaihu't-tefsîr* kitabını yazmış. Eğer o, bu kitabın Kur'ân'ın tefsiri olduğunu ileri sürüyorsa, bununla küfre düşmüştür/tekfir edilir."¹⁶³⁷

Çok nadir görülen bazı örnekler hariç,¹⁶³⁸ Vâhidî'nin eserlerinde mütekaddim âlimlere dönük keskin bir dil söz konusu değildir.¹⁶³⁹ Bu noktada Fârisî ve diğerlerinin dillendirdikleri eleştirinin konusunu tam olarak tespit etmek mümkün görünmemektedir. Fakat Vâhidî'nin Sülemî'ye dönük yukarıdaki ifadesi -Sem'ânî'nin de işaret ettiği üzere- bu babdan olmalıdır. Bu noktada iki soru gündeme gelmektedir. Bunlardan ilki, Vâhidî'nin genel olarak tasavvuf çevresiyle nasıl bir ilişki geliştirdiğidir. İkincisi ise, onun işârî tefsire karşı nasıl bir tavır aldığıdır.

¹⁶³⁵ Fârisî, *el-Muhtasar min kitâbi's-Siyâk*, 299; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1660; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5/241; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/388.

¹⁶³⁶ Fârisî'den nakleden: Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1660.

¹⁶³⁷ Sem'ânî'den nakleden: Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5/241.

"صَنَّفَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّلْمِيُّ كِتَابَ حَفَائِقِ التَّفْسِيرِ. وَلَوْ قَالَ إِنَّ ذَلِكَ تَفْسِيرٌ لِلْقُرْآنِ لَكُفَّرَ بِهِ/لُكْفِرَ بِهِ."

¹⁶³⁸ Örneğin, Vâhidî bir yerde Ebû Hureyre, İmam Mâlik ve Dâvûd ez-Zâhiri'yi âyetin zahirini esas almalarından ötürü Arap dilinin kurallarını bilmemekle suçlar. Bk. *el-Basîf*, 13/192-193. Bununla birlikte o, *el-Vâsîf*'te bu ifadeyi kullanmaktan vazgeçmiş görünmektedir. Bir başka örnek için bk. *el-Basîf*, 13/444-445. Öte yandan Vâhidî *el-Basîf*'in mukaddimesinde, "ilim gerdanlığıyla süslenip hakikatte alim olmayan kişiler"den (1/394), *el-Vasîf*'in mukaddimesindeyse "çağdaşları arasındaki ilim sahiplerinin uyuşukluğu"ndan söz etmektedir (1/50). Fakat üstü kapalı bu ifadeler Vâhidî'nin tefsir pratiğine yansiyarak sert bir dile dönüşmemiştir.

¹⁶³⁹ Çağdaş araştırmacılar Saleh, muasırlarından gelen tepkiler üzerine Vâhidî'nin ulemaya ve işârî yorumlara dönük sert söylemlerinden vaz geçerek daha ılımlı bir söylem geliştirdiğini belirtse de ne Vâhidî'nin eserlerinde ne de kaynaklarda bunu destekleyecek herhangi bir veri bulunmamaktadır. Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wâhidî", 232-233.

Nişabur'daki toplumsal, siyasi ve ilmi çevrelerde oldukça yaygın olan zühd ve tasavvuf hayatının¹⁶⁴⁰ içinde yetişen Vâhidî'nin hocaları arasında zâhid ve sûfî kimlikleriyle öne çıkan birçok isim bulunur. Bunlar arasında Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Ebû Abdillâh el-Müzekkî (ö. 427/1035-1036), Ebû Hassân el-Müzekkî (ö. 432/1041), Ebû İbrahim en-Nasrâbâzî (ö. 428/1036), Ebû Mes'ûd et-Taberî (ö. 449/1057), Ebû Sehl el-Haşşâb (ö. ?) ve Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) öne çıkar. Vâhidî kendi eserlerinde de bazı hocalarına "sûfî" nitelemesiyle atıfta bulunmaktadır.¹⁶⁴¹ Böyle bir hoca ağına sahip olan Vâhidî'nin, aksini ispatlayacak bir delil olmadığı müddetçe, günlük yaşamda zühd ve tasavvuf çevresiyle gergin bir ilişki içerisinde olduğunu söylemek oldukça zordur. Ayrıca Vâhidî kendi çağında ve sonrasında da tasavvuf camiası tarafından tasavvuf karşıtı olarak algılanmamış görünmektedir. Nitekim, Makberî ve Fûrâvî gibi sûfî kimliğe sahip isimler ona talebelik etmiş, *el-Vasîf*'in yazma nüshalarından birinin kapağındaki kayda göre, meşhur mutasavvıf Seyfeddin el-Bâharzî (ö. 659/1261) *el-Vasîf*'i Vâhidî'nin öğrencileri üzerinden okumuştur.¹⁶⁴²

Peki, Vâhidî'nin Sülemî'ye dönük ifadesi nasıl anlaşılmalıdır? Bu konuda iki yaklaşım söz konusudur.

Selefî gelenekten beslenen bazı klasik kaynaklar ile çağdaş isimlerden oluşan çoğunluk kesim Vâhidî'nin Sülemî'ye dönük ifadesini haklı bulurlar.¹⁶⁴³ Bir örnek vermek gerekirse Zehebî (ö. 748/1348), Vâhidî'nin Sülemî'yle ilgili ifadesini naklettikten sonra, bir yerde Vâhidî'nin bu yargısında haklı olduğunu, bir yerde de çok doğru bir tespitte bulunduğunu ifade eder.¹⁶⁴⁴ Zehebî aynı zamanda Sülemî'nin tefsirini de tenkit etmektedir.¹⁶⁴⁵ Çağdaş araştırmacılardan Mehdî ise âyetin gerçek anlamı olduğu iddiasını taşıyan işârî yorumlar ile böyle olmayan işârî yorumlar arasında bir

¹⁶⁴⁰ Bk. Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur"; Melchert, "Sufis and Competing Movements in Nishapur".

¹⁶⁴¹ Örn. *el-Basîf*, 6/219; 8/359; *el-Vasîf*, 1/470; 2/588, 634; 3/441; 4/510.

¹⁶⁴² Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîf fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-'Azîm* (Süleymaniye, Murad Molla, 190).

¹⁶⁴³ Bk. Vâhidî, *el-Basîf*, 1/100-104 (dirâse); Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/25-27 (dirâse).

¹⁶⁴⁴ Zehebî, *Siyeru a 'lâmi 'n-nübelâ*, 18/342; Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm*, h. 461-470 arası (31. cilt)/260.

¹⁶⁴⁵ Zehebî, *Siyeru a 'lâmi 'n-nübelâ*, 17/252.

ayırma giderek Sülemî'nin tefsirinin ikinci kısma dâhil olduğunu belirtir ve Vâhidî'yi bu eleştirisinde haksız bulur.¹⁶⁴⁶

Vâhidî'nin işârî tefsire yaklaşımını kendi bütünlüğü içerisinde anlamak daha isabetli olacaktır. İlk olarak, Vâhidî'nin eserlerinde yapılan taramada ona nispet edilen bu söz ya da bunu doğrudan destekleyici herhangi bir ifade tespit edilememiştir. Yukarıdaki söz gerçekten Vâhidî'ye aitse de bunu Vâhidî'nin tefsir anlayışı çerçevesinde anlamlandırmak mümkündür. Vâhidî için Kur'ân'ın anlamları tüketilemezdir. O, bu hakikati vurgulamak için *el-Basîf*'in mukaddimesinde tam da Sülemî'nin tefsirinin ana kaynaklarından olan meşhur sûfî Sehl et-Tüsterî'den (ö. 283/896) şu alıntıyı yapmaktadır:

Eğer kula Kur'ân'daki her bir harf için bin farklı anlayış (*fehm*) verilse yine de Allah'ın Kur'ân'da herhangi bir âyete koyduğu [anlamlar]ın sınırına ulaşamaz. Çünkü Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır ve *kelâm* O'nun sıfatıdır. Allah için bir son söz konusu olamayacağı gibi O'nun kelâmının anlaşılmasının da bir sınırı olamaz. Ne var ki her kişi, Allah'ın kalbine açtığı kadarıyla anlar.¹⁶⁴⁷

Vâhidî bu pasajda her ne kadar metafizik düzlemde Kur'ân'ın anlamlarının sınırsız olduğunu ikrar etse de –“Tefsirin Tahkiki” başlığında ortaya konulduğu üzere– beşerî düzlemde bu anlamların tespitindeki keyfiliği önlemek için yine aynı bağlamda önemli bir kriter vaz etmektedir. Bu kriter, yorumun dilbilgisel zeminde gerekçelendirilebilme imkânıdır. Yorum, bu sağlandığı ölçüde tefsir kategorisine girecek, aksi halde terk edilecektir. Bu tefsir anlayışının sonucu olarak Vâhidî tefsir eserlerinde işârî yorumlara çok nadir yer vermiştir. O, *el-Basîf*'in mukaddimesinde şöyle der: “*Âyetin lafzının muhtemel olmadığı ve ibaresinin desteklemediği fasit görüşler ve dayanaksız açıklamalara gelince, bunları dikkate almadım ve bunların zikriyle vakit kaybetmedim.*”¹⁶⁴⁸ Vâhidî'nin tefsirine almayacağını belirttiği görüşler arasında işârî yorumlar da olmalıdır. Esasında Vâhidî, âyetlerin birincil anlamları

¹⁶⁴⁶ Mehdi, *el-Vâhidî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 393-400. Vâhidî'nin Sülemî'yle ilgili ifadesini tefsir-te'vîl ayırımı üzerinden benzer şekilde yorumlayan bir başka çalışma için bk. Yunus Emre Gördük, “Vâhidî'nin Sülemî'ye Ait Hakâikü't-Tefsîr'le İlgili Tekfir İçeren Meşhur Sözü Üzerine Bir Değerlendirme”, *BAİD* 16 (2022), 329-355.

¹⁶⁴⁷ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/428.

¹⁶⁴⁸ Vâhidî, *el-Basîf*, 1/427.

yanında, “mânâ” olarak adlandırdığı ikincil anlamlarını da tefsir kategorisinde değerlendirerek bunlara eserlerinde yer vermiştir.¹⁶⁴⁹ Fakat onun “mânâ” ile kastettiği, fıkıh usulündeki “işaretin delâleti” olarak ifade edilen ve dil ve mantık dolayımıyla kontrol edilebilir anlamlardır. Keşfe dayalı ve analoji yoluyla sûfî gelenekte yapılan yorumlar ise kontrol edilebilir olmadığı için Vâhidî tarafından tefsir kategorisine dâhil edilmemiştir.¹⁶⁵⁰

Sülemî’ye yönelik ifadesine dönülecek olursa Vâhidî, Sülemî’nin eserinin başlığındaki (*Hakâiku’-t-tefsîr*) hakikat iddiasından rahatsız olmuş olmalıdır. “Tefsirin Tahkiki” başlığında gösterildiği üzere, tefsiri temelde dilsel bir zemine oturtan Vâhidî, lafzın zahirini zorlayan veya aşan yorumları tefsirin dışında bırakmıştır. Bu noktada, Vâhidî’nin tavrının işârî yorumların kendisine değil, bunların Kur’ân’ın tefsiri olduğu iddiasına yönelik olduğunu ve onun, âyetlerin tefsiri olduğu iddiasını taşımadığı sürece işârî yorumlara mutlak olarak kapı kapatmadığını söylemek daha tutarlı görünmektedir. Nitekim Vâhidî de Sülemî’ye dönük yukarıdaki ifadesinde, onun, ilgili eserini yazdığı için değil, yazdığı bu kitabın Kur’ân’ın tefsiri olduğu *iddiasında bulunduğu takdirde* küfre düşeceğini belirtmektedir.¹⁶⁵¹ Şu durumda, Vâhidî’nin karşı çıktığı şey, işârî yorumların delâlet ettiği anlamlar (*medlûl*) değil, bunların âyetlerle tefsir şemsiyesi altında ilişkilendirilmesidir (*delil*).¹⁶⁵²

4.3.2. Vâhidî’nin Tefsir Pratiğinde İşârî Yorumlar

Bir önceki başlıkta Vâhidî’nin tasavvuf çevresiyle sıkı ilişkisine rağmen tefsirde işârî yorumlara sıcak bakmadığı ifade edilmişti. Bu başlıkta ise onun tefsir pratiğinde işârî yorumlara ne oranda yer verdiği incelenecektir.

¹⁶⁴⁹ Bk. Bu tezin “Tefsir, Te’vîl, Mânâ” başlığı.

¹⁶⁵⁰ “İşâret”in fıkıh usulü ve tasavvuftaki kullanımına dair bk. Nası Aslan - Derviş Dokgöz, “Fıkıh Usulündeki ‘İşâretin Delaleti’ ile İşârî Tefsirlerdeki ‘Âyetin İşâreti’nin Karşılaştırılması”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2021), 29-54.

¹⁶⁵¹ “قول”den neşet eden mukadder “قال”e değil, “حقائق التفسير”deki zamir gramatik olarak “لكفر به” masdarına racidir.

¹⁶⁵² İbn Teymiyye’nin Vâhidî’nin yargısı üzerinden Sülemî’nin tefsirindeki işârî yorumlara dönük ılımlı yaklaşımı için bk. Mesut Kaya, “İbn Teymiyye’nin Tefsir Geleneği Eleştirisi”, *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştirisi Geleneği*, ed. Sezai Engin (İstanbul: Endülüs, 2019), 46-51.

Vâhidî *el-Basîf* ve *el-Vasîf*'te Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce),¹⁶⁵³ Abdullâh b. Mübârek (ö. 181/797),¹⁶⁵⁴ Fudayl b. İyâz (ö. 187/803),¹⁶⁵⁵ Serî es-Sakatî (ö. 251/865),¹⁶⁵⁶ Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872),¹⁶⁵⁷ Ebû Bekr el-Verrâk (ö. 280/893)¹⁶⁵⁸ gibi erken dönem zâhid ve sûfilerden bazı aktarımlarda bulunmaktadır. Sayısı oldukça az olan bu aktarımların bir kısmı âyetlerin zahirlerini zorlamayan işârî yorumlardan oluşurken önemli bir kısmı mev'ize, terğîb-terhîb ve menkıbe kabilinden olup doğrudan âyetlerin tefsirine yönelik değildir. Vâhidî de bunlara genelde âyetlerin muhtevalarını destekleyici unsurlar olarak yer vermiştir.

Vâhidî sûfî gelenekle irtibatlı bu tür aktarımların çoğunda, işârî yorumlara oldukça yoğun şekilde yer veren hocası Sa'lebî'nin¹⁶⁵⁹ *el-Keşf ve'l-beyân*'ından beslenmektedir. Fakat o, bu tür tasavvufî yorumların mutlak bir nakilcisi değildir. Nitekim Vâhidî, Sa'lebî'nin tefsirindeki klasik dönem tasavvufun kavramlarıyla örülmüş işârî yorumları büyük oranda eleyerek tefsirine dâhil etmemiştir. Örneğin, Sa'lebî 24 yerde *ehlü'l-işâra* tabiriyle atıfta bulunarak çoğunluğu sûfî geleneğin kavramlarıyla örülmüş yorumlar aktarmaktadır.¹⁶⁶⁰ Vâhidî ise tefsir eserlerinde düzenli olarak başvurduğu en temel kaynaklarından biri olmasına rağmen Sa'lebî'nin aktardığı bu yorumlardan birisi hariç hiçbirine tefsirinde yer vermemiştir.¹⁶⁶¹ Vâhidî'nin *el-Vasîf*'te ilk dönem sûfilerinden Ebû Bekr el-Verrâk'a atıfla yer verdiği bu yorum,

¹⁶⁵³ *el-Basîf*, 8/372; *el-Vasîf*, 3/549; 4/441.

¹⁶⁵⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 7/500; 13/24; 15/506.

¹⁶⁵⁵ *el-Vasîf*, 4/435.

¹⁶⁵⁶ *el-Vasîf*, 4/435.

¹⁶⁵⁷ *el-Basîf*, 10/149; *el-Vasîf*, 2/101; 3/208; 4/435.

¹⁶⁵⁸ *el-Basîf*, 3/334, 430; 4/294; 10/404; 18/427.

¹⁶⁵⁹ *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/209-213 (dirâse).

¹⁶⁶⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/36, 105, 265; 4/514; 5/170; 6/461-462; 7/100, 130, 309; 8/219, 419; 9/355; 14/572; 17/98, 510-511; 20/70-71, 164; 23/108, 164, 293; 25/317; 29/17, 351, 371.

¹⁶⁶¹ Örneğin Sa'lebî, "Allah, hikmeti dilediğine verir." (Bakara 2/269) mealindeki âyette geçen "hikmet" in ne olduğuyla ilgili meselede *ehlü'l-işâra* şeklinde atıfta bulunduğu zümreden bunun "ilm-i ledünnî, vesvese ile ilhamı birbirinden ayırıştıran nûr, ilham varid olması için sırrın kaldırılması" gibi yorumlarına yer verirken Vâhidî bunların hiçbirine işaret etmemiştir. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/309-310.

Sa‘lebî’nin eserinde Mansûr b. Ammâr’a nispetle geçmektedir.¹⁶⁶² Vâhidî bu yoruma, âyetin lafzının zahirini zorlamadığını düşünerek yer vermiş olmalıdır.¹⁶⁶³

Vâhidî’nin işârî yorumlara yönelik eleyici tavrı ikinci olarak, *el-Keşf ve’l-beyân*’da işârî tefsirin öncü isimlerinden Sülemî’nin tefsirinden¹⁶⁶⁴ yapılan alıntıları tefsirine almamasında izlenmektedir. Örneğin Sa‘lebî Rahmân Sûresi’nin tefsirinde Sülemî’den kaynak belirtmeksizin 6 tane işârî yorum aktarırken¹⁶⁶⁵ aynı bağlamlarda Sa‘lebî’den başka alıntılar yapan Vâhidî bunların hiçbirine yer vermemiştir. Öte yandan Sa‘lebî de Tüsterî ve Sülemî gibi sûfî müfessirlerin mutlak bir nakileisi değildir. Zira Tüsterî ve Sülemî Rahmân Sûresi’nin tefsirinde başka birçok işârî yorum dillendirirken Sa‘lebî âyetlerin zahirlerini zorlamayan birkaç tanesine yer vererek bunları elemeye tabi tutmuştur.¹⁶⁶⁶ Şu durumda Vâhidî’nin işârî yorumlar noktasında Sa‘lebî’den daha sıkı bir eleme süreci yürüttüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o, işârî yorum kategorisinde değerlendirilebilecek bazı yorumlara mutlak olarak kapı kapatmış da değildir. Bu durum Nûr Âyeti’nin tefsiri özelinde izlenebilmektedir.

Nûr Sûresi 35. âyet¹⁶⁶⁷ işârî tefsirle sıkça ilişkilendirilen âyetlerdendir. Bunun sebebi, iç içe geçmiş birden çok metafor barındıran âyetin çok katmanlı bir anlam yapısına sahip olmasıdır. Vâhidî âyetin tefsirine geniş yer ayırmaktadır. O, âyetteki *nûr*, *mişkât*, *mişbâh*, *zücâce* gibi kelimelerin sözlük anlamlarını vermiş, âyetin sözdizimsel suretinde yer alan bazı kapalılıkları gidermiş, birçok kıraat veçhini dilsel

¹⁶⁶² Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 29/17; krş. Vâhidî, *el-Vasîl*, 4/435.

¹⁶⁶³ Vâhidî’nin “Ey insan! O keremi bol Rabbine karşı seni aldatan ne?” (İnfîât 82/6) âyetinin tefsirinde Verrâk’tan aktardığına göre o şöyle demiştir: Eğer bana dese ki “Keremi bol Rabbine karşı seni aldatan ne?”, derim ki: “Cömertin cömertliği aldatı.” Verrâk’ın Allah Teâlâ’nın insanı hemen cezalandırmaması ya da onu affetmesini insan için bir tür aldanma olarak değerlendirerek yaptığı bu yorum âyetin zahirindeki aldatma anlamından bağımsız değildir.

¹⁶⁶⁴ Sa‘lebî, Sülemî’nin tefsirini *el-Keşf*’te başvuracağı kaynaklar arasında saymaktadır. Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/140.

¹⁶⁶⁵ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 25/317-318, 350, 362, 369; krş. Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Hakâ’ıku’t-tefsîr*, thk. Seyyid ‘İmrân (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1421/2001), 2/294, 296, 297.

¹⁶⁶⁶ Paralel bir tespit için bk. *el-Keşf ve’l-beyân*, 1/213 (dirâse).

¹⁶⁶⁷ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

temellendirmeleriyle birlikte detaylandırmış, zeytin ağacının hususiyetlerine işaret etmiş, Allah'ın nûr olmasıyla neyin kastedilmiş olabileceğini tartışmış ve nihayetinde âyetteki meselde kimin/neyin neye benzetildiği konusundaki farklı yorumlara yer vermiştir.¹⁶⁶⁸ Vâhidî bu bağlamdaki tahlillerinin önemli bir kısmını dil ve kıraatle ilgili açıklamalara ayırmıştır. O, âyetin klasik dönem tasavvufun sistematik kavramlarıyla yapılan yorumları¹⁶⁶⁹ ile İbn Sînâ ve Gazzâlî'yle birlikte yaygınlaşan nazari tasavvufa ait kavramlar üzerinden yapılan¹⁶⁷⁰ yorumlarına herhangi bir şekilde değinmemektedir. Bununla birlikte Vâhidî, sûfî gelenekte de zikredilen ve işârî yorum kategorisi altında değerlendirilebilecek bazı yorumlara yer vermiştir. Örneğin o, âyetteki *mişkât*, *mişbâh* ve *zücâce* ifadelerinin yorumuyla ilgili şu vecihlere işaret etmektedir:

<i>Miškât</i>	<i>Mişbâh</i>	<i>Zücâce</i>
Kulun kalbi	Kulun kalbindeki iman ve Kur'ân	Kulun sadrı
Hz. Muhammed'in kalbi	Hz. Muhammed'in kalbindeki iman, nûr, nübüvvet ve hikmet için bir mesel	Hz. Muhammed'in sadrındaki saflık, berraklık ve güzellik için bir mesel
Hz. İbrahim	Hz. Muhammed	Hz. İsmail
Hz. Muhammed'in dedesi	Hz. Muhammed'in kendisi	Hz. Muhammed'in babası

Buradaki yorumlar aynı zamanda sûfî literatürde de yer almaktadır.¹⁶⁷¹ Bu noktada, Vâhidî'nin tefsirde işârî yorumlara mesafeli olmasına rağmen buradaki vecihlere hangi zeminden hareketle yer verdiği sorusu gündeme gelmektedir. Bu

¹⁶⁶⁸ Vâhidî, *el-Basîr*, 16/253-287; Vâhidî, *el-Vasîr*, 3/320-321.

¹⁶⁶⁹ Örn. bk. Sülemî, *Ḥaḳâ'ıku't-tefsîr*, 2/45-52; Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Leṭâifu'l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Besÿûnî (b.y.: el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-'âmme li'l-kitâb, 2000), 2/611-614.

¹⁶⁷⁰ Bk. Kristin L. (Zahra) Sands, *Commentary (Tafsîr) and Allusion (Ishâra): A Comparative Study of Exoteric and Sûfî Interpretation of the Qu'rân in Classical Islam* (Ann Arbor: New York University, t.y.), 303-310.

¹⁶⁷¹ Örn. Sülemî, *Ḥaḳâ'ıku't-tefsîr*, 2/45-52; Kuşeyrî, *Leṭâifu'l-işârât*, 2/611-614.

sorunun cevabı ilk olarak, âyetteki mecâzî üslubun çok katmanlı bir anlam alanı sunmasında aranmalıdır. Vâhidî birtakım karineler mülâhaza ederek yukarıdaki yorumları âyetteki mecâzî kullanımlar ile ilişkilendirmeye uygun zemin bulmuş ve buna binaen ilgili yorumlara yer vermiş olmalıdır. Nitekim o, bu karinelere dolaylı şekilde işaret etmektedir.¹⁶⁷²

Ancak âyetin mecâzî bir yapıda olması Vâhidî'nin bu yorumlara yer vermesi için tek gerekçe değildir. Bu bağlamda ikinci gerekçe, bu yorumların aynı zamanda tefsirde otorite isimler tarafından zikredilmesi olmalıdır. Nitekim Taberî ve Sa'lebî gibi¹⁶⁷³ Vâhidî de âyetin tefsirinde gündeme gelen bu farklı yorumlara İbn Abbâs, Mücâhid, Atâ gibi isimler üzerinden yer vermektedir. Bu yorumların bu isimlerden naklediliyor oluşu, Vâhidî nezdinde tefsir değerlerini artırmış olmalıdır.

Öte yandan Vâhidî çok nadir de olsa bazen lafzın doğrudan muhtemel olmadığı yorumlara yer vermektedir. Onun bunlara yer vermesinin sebebi de bunların rivayet kanalıyla gelmesi olmalıdır. Örneğin, Vâhidî Asr Sûresi'nde “*İnsan gerçekten ziyandadır.*” ifadesiyle Ebû Cehil'in, “*iman edenler*” ile Hz. Ebû Bekir'in, “*sâlih ameller işleyenler*” ile Hz. Ömer'in, “*birbirlerine hakkı tavsiye edenler*” ile Hz. Osman'ın, “*birbirlerine sabrı tavsiye edenler*” ileyse Hz. Ali'nin kastedildiğine dair bir rivayeti ilave bir yorum olarak aktarmaktadır.¹⁶⁷⁴ Âyetin lafzıyla dilsel açıdan doğrudan irtibatlı olmamakla birlikte Vâhidî'yi bu aktarımda bulunmaya iten sebep bu yorumun rivayet kanalıyla gelmesi olmalıdır. Nitekim Vâhidî *el-Basîf* ve *el-Vecîz*'de rivayetin merfû olarak nakledildiği kaydını düşerken, *el-Vasîf*'te buna senediyle birlikte yer

¹⁶⁷² Örneğin, Vâhidî'nin Zeccâc'dan aktardığına göre, âyetteki “onun nûru” ifadesiyle, mürşid ve mübeyyin olması cihetiyle Hz. Peygamber'in kastedilmiş olması mümkündür. *el-Basîf*, 16/284-285. Vâhidî bu yorum ile âyetteki temsil arasındaki irtibat veçhini İbn Abbâs'tan yaptığı bir nakille açıklığa kavuşturur. İbn Abbâs'ın belirttiğine göre bu yorum altında, *mişkât* Hz. Peygamber'in kalbi olarak yorumlanacak, *mişbâh* onun kalbindeki iman, nûr, nübüvvet ve hikmet için bir mesel, *zücâce* ise sadrındaki saflık, berraklık ve güzellik için bir mesel olarak anlaşılacaktır. Âyetin devamında nûrun tutuşturulduğu belirtilen “mübarek ağaç” ifadesiyle Hz. İbrahim'in nuru anlaşılacaktır; zira Hz. Peygamber onun neslinden olup onun dini üzeredir. Mübarek zeytin ağacının sıfatı olarak getirilen “ne doğuya ne de batıya ait” ifadesi, Hz. İbrahim'in ne Yahudilerin ne de Hristiyanların kıblesine yönelmediğini; “Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacaktır.” ifadesi, Hz. İbrahim'in peygamber olmasa bile Allah'a itaati sebebiyle peygamberlerin sevabıyla rızıklandırılacağını vurgulamaktadır. Son olarak “Nûr üstüne nûrdur.” ifadesi ise Hz. Peygamber'in Hz. İbrahim'in nûruyla yolunu aydınlattığını ima etmek içindir. *el-Basîf*, 16/285.

¹⁶⁷³ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/297-314; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 19/241-244, 263-270.

¹⁶⁷⁴ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/298-299; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/552; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/1231.

vermiştir.¹⁶⁷⁵ Burada Vâhidî'nin âyetin anlamının bu yoruma hasredilmesi gerektiğini düşünmediği de vurgulanmalıdır. Zira o, rivayette bu isimlerin âyetle gönderimi müphem bırakılan ilgili ifadelerin zımnında olduğunun vurgulanmış olduğunu özellikle belirtmiştir.¹⁶⁷⁶ Öyleyse Vâhidî'nin âyetin lafzından doğrudan çıkarılmasa da onunla çelişmeyen bu yoruma merfû rivayet olarak geldiği için yer vermeyi uygun gördüğünü söylemek mümkündür.

Sonuç olarak, Vâhidî'nin tasavvuf çevresiyle sıkı ilişkisine rağmen tefsirde işârî yorumlara sıcak bakmadığı gözlenmektedir. Bununla birlikte o, bu tür yorumlara mutlak olarak kapı kapatmış değildir. Nitekim Vâhidî yer yer işârî yorum kategorisi altında değerlendirilebilecek yorumlara yer vermektedir. Onun bunlara yer verirken iki kriteri gözettiği söylenebilir. Birincisi, bu tür yorumların âyetlerin zahirine muhalif olmaması, ikincisiyse tefsirde otorite isimler kanalıyla gelmiş olmasıdır. Bu yaklaşımıyla Vâhidî işârî tefsirler söz konusu olduğunda rahat hareket eden hocası Sa'lebî'den daha seçici bir tavır sergilerken, Taberî'nin tefsirciliğine yakın durmaktadır.

4.4. Genel Değerlendirme

Vâhidî'nin tefsirciliğinin kelâm, fıkıh ve tasavvuf ilimleriyle etkileşim keyfiyetinin ortaya konmasının amaçlandığı bu başlık için belirlenen araştırma sorularıyla ilgili ulaşılan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Hedef 1 – Vâhidî'nin yaşadığı dönemdeki kelâm, fıkıh ve tasavvufla ilgili ilmî ve toplumsal gelişmeler onun tefsirlerine yansımış mıdır?

4-5. (10-11.) asırlarda Nişabur'da itikad-fıkıh ekseninde iki bloktan söz etmek mümkündür. Bir yanda Mürciî, Kerrâmî ve Mu'tezilîler Hanefilere tabi olmaları sebebiyle daha çok bu mezheple ilişkilendirilirken, diğer yanda Şâfiîler Irak'taki katı Hanbelî Ehl-i hadis damarını Eş'arî ve sûfî gelenekle birleştirerek ılımlı ve Horasan'a özgü bir tür Eş'arî kimlik oluşturmuşlardır. Vâhidî, ailesinin geldiği bölge, yetiştiği çevre ve savunduğu görüşler itibarıyla bu ikinci geleneğe eklenmektedir. Bu başlıkta

¹⁶⁷⁵ Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/551.

¹⁶⁷⁶ Vâhidî, *el-Basîf*, 24/298.

örneklem olarak alınan meseleler özelinde, 5. (11.) asır Nişabur’unda bu zümrelerle ilişkili ilmî ve toplumsal gelişmelerin Vâhidî’nin tefsirciliğine doğrudan ve yoğun bir şekilde yansımadağı izlenmiştir.

Kelâm söz konusu olduğunda, Vâhidî’nin Mu‘tezile’yle ilişkisi rü’yetullah, kader ve kulların fiilleri meseleleri üzerinden, Kerrâmiyye’yle ilişkisi iman meselesi üzerinden, Şia’yla olan ilişkisiyse imâmet meselesi üzerinden sorgulanmıştır. Başta Nişabur’da bir tefsir geleneğı de oluşturan Kerrâmiyye¹⁶⁷⁷ olmak üzere bu üç fırka dönemin Nişabur’undaki ilmî ve toplumsal gelişmelerde öne çıkmakla birlikte, Vâhidî’nin bu fırkalarla ilgili ilmî ya da toplumsal gelişmelere doğrudan bir değinisi tespit edilememiştir. Vâhidî bu fırkalarla olan ilişkisini güncel gelişmelerden bağımsız olarak bu ilim geleneklerindeki kitâbî birikim üzerinden kurmuş görünmektedir.

Fıkıha gelindiğinde durum nispeten değişmektedir. Bu başlıkta Vâhidî’nin bazı meseleler özelinde kendi dönemindeki fikhî tartışmaları takip ettiğine ve fikhî konularda içinde yaşanan toplumsal durumun dikkate alınmasının gerekliliğinin farkında olduğuna dair bazı verilere ulaşılmıştır. Bunun Vâhidî’nin tefsirinde düzenli ve yaygın bir durum arz edip etmediğini tespit etmek için daha detaylı araştırmalara ihtiyaç vardır.

Tasavvuf söz konusu olduğunda, Vâhidî’nin tasavvuf çevresiyle sıkı bir ilişki geliştirmesine rağmen tefsirde işârî yorumlara sıcak bakmadığı ve bu yaklaşımını tefsir pratiğine büyük oranda yansıttığı tespit edilmiştir.

Hedef 2 – Vâhidî’nin kelâmî, fikhî ve tasavvufî meselelere değinme sıklığı ve bu konudaki farkındalığı ne düzeydedir?

Vâhidî inanç ve ahkâma doğrudan taalluk eden âyetlerin tefsirinde çoğunlukla bu konulara değinirken, böyle olmayan âyetlerin tefsirinde mümkün olduğunca kelâmî ve fikhî açıklamalar ya da çıkarımlarda bulunmamıştır. Kelâm özelinde o, haberî sıfatların geçtiğı âyetlerde bunların nasıl anlaşılacağıyla ilgili açıklamalar yaparak güçlü bir farkındalık sergilerken, diğer kelâmî bahislerin bazısında aynı farkındalığı göstermemiştir. O, kendi mezhebini güçlü şekilde destekleyici âyetleri öne çıkarıp hasmının bu âyetleri farklı şekillerde te’villerini geçersiz kılmaya çalışırken, kendi

¹⁶⁷⁷ Abdülvehhâb el-Herevî, Heysam b. Muhammed, hayatının bir döneminde Kerrâmî mezhebini benimseyen ve talebesi Sa‘lebî’yi bir ölçüde etkileyen İbn Habîb en-Nîsâbü’rî ve bilhassa Sûrâbâdî Nişabur’daki Kerrâmî tefsir geleneğinin öne çıkan simalarındır.

görüşünü dolaylı şekilde destekleyici birçok âyetin tefsirinde çoğunlukla ilgili meseleye değinmemiş, hasmının lehine olabilecek âyetleriyse genellikle te'vîl etme yoluna gitmiştir.

Tasavvufa gelindiğinde, işârî tefsire sıcak bakmayan Vâhidî bu tür yorumlara kapıyı büyük oranda kapatmıştır. Bununla birlikte o, âyetin zahirine muhalif olmaması ve tefsirde otorite isimler kanalıyla gelmiş olması kaydıyla işârî yorum kategorisi altında değerlendirilebilecek bazı yorumlara yer vermiştir. Bu yaklaşımıyla Vâhidî, işârî yorumlar konusunda rahat hareket eden hocası Sa'lebî'den daha seçici davranırken, daha sıkı bir tutum sergileyen Taberî'nin tefsirciliğine yakın durmaktadır.

Hedef 3 – Vâhidî'nin kelâmî ve fikhî meselelere dair sunduğu vecih zenginliği ve görüş beyanlarının oranı nedir?

Vâhidî kelâmî ve fikhî meselelere konu olabilecek âyetlerin önemli bir kısmında diğer fırkaların ve mezheplerin yaklaşımlarına değinmezken bazı yerlerde farklı görüşlere yer vermiştir. Bu yönüyle o, sözgelimi Râzî ve Kurtubî gibi isimlere nispetle daha sınırlı bir görüş çeşitliliği sunmuştur. Vâhidî bu bağlamlarda doğrudan görüş beyanında bulunma yoluna gitmemiştir. O, çoğu yerde sadece kendi mezhebî kabulleri doğrultusundaki yorumlara yer vermiş, kimi zaman hasmının bazı âyetleri kendi lehine öne çıkarmasına ve kendisinin öne çıkardığı âyetlere farklı te'vîller getirmesine itirazlar yöneltmiştir. Vâhidî'nin kelâmî ve fikhî muhtevalı âyetlerdeki vecihleri çeşitlendirmeme yönündeki tercihi, beslendiği kaynakları da sınırlandırmıştır. Nitekim o, açıklamalarını kelâm ve fıkıh literatüründen ziyade Ferrâ, Ahfeş, Sa'leb, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî gibi dilci-müfessirler ile İbn Abbâs, Mücâhid, Atâ, İkrime gibi tefsirde otorite isimlerden beslenerek şekillendirmiştir.

Hedef 4 – Vâhidî'nin inanç ve ahkâm muhtevalı âyetleri tefsir etme yöntemi nedir?

Vâhidî'nin kelâmî ve fikhî tahlilleri muhteva, yöntem ve kaynaklar itibarıyla bu meselelerin kelâm ve fıkıh geleneklerindeki ele alınış biçiminden farklılaşmaktadır. Kelâm ve fıkıh literatüründe meseleler çok boyutlu olarak ele alınıp temellendirilirken, Vâhidî bunlara ilgili âyetin delâletinin sınırları ölçüsünde değinmiştir. O, inanç ve ahkâma dair çoğunlukla özet mahiyetinde açıklamalarda bulunmuş, kıraat ve dil bahislerindeki ayrıntılı tahlillerinin aksine bu meseleleri detaylandırma yoluna gitmemiştir. Vâhidî bu bağlamlarda ilgili âyetlerin sebep-i nüzûlünü vermek, kapalı

lafızları ve terkipleri açıklamak, sözdizimsel alternatiflere işaret etmek, kıraat vecihlerini zikretmek gibi tefsir ilminin araştırma sahasına yoğunlaşırken, âyetlerin lafızlarının izin vermediği durumlarda kelâmî ve fikhî meselelere girmemeye gayret etmiştir.

Vâhidî'nin kelâmî ve fikhî meseleleri ele alış biçimi kelâmcı ve fıkıhçılardan te'vîl yöntemi açısından da farklılaşmaktadır. Kelâmcılar ve fıkıhçılar âyetler, hadisler, dilsel kullanımlar, şiirler, aklî çıkarımlar vb. delilleri bütünlük içerisinde tek tek ele alıp bunları yerine göre farklı te'vîl mekanizmaları eşliğinde yorumlarken, Vâhidî kelâmî ve fikhî tartışmalara konu olan âyetlere büyük oranda dilsel olarak yaklaşmış, bu zeminde anlamın tespitini sağlayamadığı durumlarda farklı te'vîl mekanizmalarını devreye sokmuştur.

Hedef 5 – Vâhidî'nin mezhebî ön kabulleri onun tefsirciliğini ne ölçüde etkilemektedir?

Kelâm ve fıkıh geleneklerinde Kur'ân'dan birçok âyetle bazı hükümler lehine istişhadda bulunmaktadır. Bu âyetlerin bir kısmı sözdizimsel suret ve bağlam cihetinden ilgili hükümlere delil olmaya uygunken, bazıları bu cihetlerden kendisiyle güçlü şekilde istidlal edilmeye müsait olmayabilmektedir. Tefsircilerin müfessir kimliği, âyetlerin nesnel anlamı ile istişhad için hamledildikleri anlam arasında açığa çıkan gerilim durumlarında ağırlığı ilk tarafa verip nesnel bir yaklaşımda bulundukları ölçüde belirginleşmektedir. Kelâm ve fıkıh mezheplerinin sistemleşerek istikrara kavuştuğu 5. (11.) asırda yaşayan Vâhidî'nin bu durumlarda nasıl davrandığı sorusu merak konusudur.

Yukarıdaki başlıklarda açığa çıkan birçok veri, Vâhidî'nin mezhebî kimliğinin tefsir pratiğini mutlak olarak belirlemediğini göstermektedir. Bu minvalde, onun kelâmî ve fikhî muhtevalı âyetleri mümkün olduğunca dilsel düzlemde kalarak tefsir etmesi, bu bağlamlarda daha çok tefsir ve dil literatüründen beslenmesi, cedelci bir üslup takınmaması, kelâmî ve fikhî konularla dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek âyetlerde genellikle bu konulara girmemesi, bazen kendi görüşü lehine de olsa dil ve bağlamın izin vermediği te'vîlleri tenkit etmesi zikredilebilir. Bununla birlikte, Vâhidî kelâmî ve fikhî muhtevaya sahip az sayıdaki âyetin tefsirinde benimsediği yorumlarda mezhebî ön kabullerinin dışına da çıkmamıştır. Buradan hareketle, Vâhidî'nin âyetleri *Eş'arî kelâmına ya da Şâfiî fikhına göre yorumlamaktan ziyade, bunları Eş'arî-Şâfiî*

paradigmanın sınırlarında kalarak tefsir ettiğini söylemek daha isabetlidir. Âyetlere kelâmcı veya fıkıhçı olarak değil bir müfessir olarak yaklaşan Vâhidî, bu yönüyle Cüşemî, Zemahşerî ve Râzî gibi tefsirde kelâmî ve fikhî tartışmalara daha sık yer veren isimlerden farklılaşırken, kelâm ve fıkıh geleneklerinde temellendirilen meselelerin tefsirde müsellemler alındığını, tefsirin esas ilgisinin Kur’ân’ın dilsel bir söylem olarak incelenmesine yönelmesi gerektiğini belirten Ebû Hayyân’ın tefsirciliğine yaklaşmaktadır.



SONUÇ

Çağdaş tefsir yazını henüz klasik tefsir literatürüne dair gerçekçi bir tasavvur sunacak olgunlukta değildir. Bunda metodolojik ve ideolojik gerekçelerin yanında tefsir tarihinin gelişim ve dönüşümünde önemli etkiler bırakan kurucu isimlerin nitelikli çalışmalara konu olmaması da etkilidir. Bu tezde, tefsir literatürünün öne çıkan simalarından biri olan Nişaburlu dilci ve müfessir Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076), Nişabur Tefsir Çevresi (NTÇ) ve daha genelde ilk beş asır tefsir literatürü çerçevesinde ele alındı. Tezde birincil olarak Vâhidî'nin tefsirciliğinin ve tefsir literatüründeki yerinin farklı boyutlarıyla açığa çıkarılması amaçlanırken, ikincil olarak Vâhidî üzerinden ilk beş asır tefsir faaliyetlerindeki gelişim de izlendi.

İki bölümden oluşan tezin I. Bölüm'ünde NTÇ ve onun bir temsilcisi olarak Vâhidî'nin entelektüel biyografisi ve tefsir kariyerine yoğunlaşıldı. II. Bölüm'de Vâhidî'nin tefsir tasavvuru ve tefsir literatüründeki yeri ilk beş asır müfessirleriyle irtibatlı olarak açığa çıkarıldı.

İki ana başlıktan oluşan I. Bölüm'ün ilk başlığında, 3-6. (9-12.) asırlarda Horasan havzasının idari ve sosyo-kültürel açıdan en önemli şehri Nişabur bir tefsir merkezi olarak ele alındı. Diğer beldelere göre daha geç fethedilmesi, coğrafi olarak hilafet merkezinden uzakta kalması ve çalkantılı siyasi ve toplumsal gelişmelere sahne olmasından ötürü Nişabur'da hicrî ilk iki asırda belirgin bir tefsir hareketliliği gözlenmezken, üçüncü asırda ilmî faaliyetlerin İslâm coğrafyasının çevre beldelerine doğru genişlemesiyle birlikte buradaki tefsir faaliyetlerinde bir ivme yakalanarak ilk kuşak Nişabur müfessirleri eliyle NTÇ'nin temellerinin atıldığı, takip eden yüzyılda da artarak devam eden bu ivmenin beşinci asırda Nişabur'daki tefsir faaliyetlerinde olağanüstü bir canlılıkla sonuçlandığı görüldü. Yapılan taramada, ilk beş asırda Nişabur'da tefsir faaliyetinde bulunan 71 isim tespit edildi ve bu canlılığın “Nişabur Tefsir Çevresi” (NTÇ) şeklinde adlandırılabilir bir geleneğin oluşmasına zemin hazırladığı belirtildi. Özdeş ve tek tip bir müfessir kimliği bulunmaması, tefsirde dil, nakil ve kıraate önem gösterilmesi, telif edilen eserlerin ansiklopedik ve çok yönlü olması NTÇ'nin bazı karakteristik özellikleri olarak tespit edildi.

I. Bölüm'ün ikinci ana başlığında Vâhidî'nin entelektüel biyografisi ve tefsir kariyerine odaklanıldı. Ağırlıklı olarak birincil kaynaklardan hareketle Vâhidî'nin entelektüel biyografisinin sunulduğu ilk alt başlıkta, Vâhidî'nin doğumundan hicrî 430'lu yıllara kadarki 35-40 senelik ilmî kariyerinin ilk evresinde ileri düzey ilmî faaliyetler için araç konumundaki dil ve edebiyat ilimleri ile şiir tahsilini tamamlayarak sağlam bir alt yapı edinmeye yoğunlaştığı ve ardından tefsir tahsiline yöneldiği, 430'lardan 468'e kadarki 35-40 senelik ikinci evredeyse ilk evrede edindiği yoğun bilgi birikimi telif ve tedris faaliyetleriyle sonraki nesillere aktarmaya odaklandığı belirtildi. Başlıkta Vâhidî'nin ilmî seyahatleri, zengin hoca ağı, farklı alanlarda uzmanlaşmış talebeleri ve çok yönlü entelektüel kimliğinden söz edildi. Ayrıca Vâhidî'nin başta tefsir ile Arap dili ve edebiyatı olmak üzere farklı alanlara yayılan eserleri hakkındaki belirsizlikler büyük oranda giderildi. Bu minvalde Vâhidî'ye nispeti kesin 14, belirsiz 6 eser tespit edildi, nispeti yanlış olan eserler bunlardan ayrıştırıldı.

Vâhidî'nin tefsir kariyerine odaklanılan ikinci alt başlıkta, onun tefsir eserlerinin telif gerekçeleri, muhatap kitleleri, yazım süreçleri, kaynakları ve aralarındaki ilişkiler incelendi. Onun tefsir çalışmalarının Kur'ân ilimlerine dair eserler, tefsir mecmuaları ve müstakil tefsirler olmak üzere üç alanda yoğunlaştığı belirtildikten sonra geniş, orta ve küçük hacimli üç tefsirine yoğunlaşıldı. Vâhidî'nin -kesin tarihleri belli olmamakla birlikte- ilk olarak hicrî 431 senesi Zilkade ayından sonraki bir tarihte geniş hacimli tefsiri *el-Basîf*'e, ardından 446'dan önceki bir tarihte küçük hacimli tefsiri *el-Vecîz*'e ve bu iki esere başladıktan sonra orta hacimli tefsiri *el-Vasîf*'e başladığı, 446'da (1054) *el-Basîf*'i, 450'den (1059) önce *el-Vecîz*'i ve son olarak 461'de (1069) *el-Vasîf*'i tamamladığı tespit edildi. Vâhidî'nin *el-Basîf*'i ihtisas sahibi okuyucular, *el-Vecîz*'i başlangıç seviyesindekiler, *el-Vasîf*'i ise bu ikisi arasında orta halli tefsir arayan okuyucular için kaleme aldığı ve eserlerin hacimleri, dilleri ve muhtevalarının da buna göre şekillendiği ifade edildi. Bu başlıkta, bazı çağdaş araştırmacıların Vâhidî'nin üç tefsir eserinin onun tefsir anlayışındaki dönüşümlerin bir ürünü olarak doğduğu yönündeki tezleri sorgulandı. *el-Basîf*'teki tercih ve görüşlerin *el-Vasîf* ve *el-Vecîz*'de de genel hatlarıyla sürdürülmesi ve üç eser arasındaki farklılaşmaların dil, üslup ve hacimdeki çeşitlilik gibi ârızı durumlarla ilgili olup öze taalluk etmemesinden hareketle bu üç eseri bütüncül bir tefsir projesinin birbirini destekleyen parçaları olarak

konumlandırmanın daha isabetli olduğu savunuldu. Vâhidî'nin *el-Vasîf*'in mukaddimesinde naklin bilgi değeriyle ilgili vurguları ise rivayet merkezli bir tefsir anlayışına geçişe değil, haberin belirleyici olduğu yerlerde naklin devreye girmesinin gerekliliğine bir vurgu olarak anlaşıldı.

Tezin omurgasını oluşturan II. Bölüm'de Vâhidî'nin tefsir tasavvuru ve tefsir literatüründeki yeri ayrıntılı olarak incelendi. Dört ana başlıktan oluşan bölümün birinci ana başlığında Vâhidî'nin *tefsir-te'vîl* ve *muhkem-müteşâbih* ayrımlarına yaklaşımı ve ideal bir tefsir için vaz ettiği temel ilkeler ve bu ilkeler doğrultusunda nasıl bir müfessir kimliği ön gördüğü irdelenerek onun tefsirciliğinin nazarî boyutları açığa çıkarıldı. Yapılan araştırmada, Vâhidî'nin *tefsir* ve *te'vîl* arasında kavramsal bir ayrıma gitmemekle birlikte naklin merkezî rol oynadığı bağlamlar ile âyetlerin birincil anlamlarının açıklanması söz konusu olduğunda daha çok *tefsir* terimini, yorumsayıcı açıklamalar söz konusu olduğundaysa *te'vîl* terimini kullandığı görüldü. Öte yandan Vâhidî'nin yer yer *tefsir* ile *mânâ* arasında bir ayrım gözettiği ve bu bağlamlarda *tefsiri* âyetlerin birincil anlamlarını ifade edecek şekilde daha dar anlamda kullanırken, *mânâyı* bu birincil anlamlar üzerine inşa edilen ikincil anlamları ifade edecek şekilde *tefsir* ve *te'vîl* arasında ayrım gözetken isimlerin *te'vîle* yükledikleri anlama yakın şekilde kullandığı tespit edildi. *Muhkem-müteşâbih* meselesine gelindiğinde, Vâhidî'nin Kur'ân'da beşerin bilemeyeceği hususlar da bulunduğunu ve bunların hakikatine dair kesin bilginin Allah'a bırakılması gerektiğini düşünmekle birlikte bunların dilsel bir zeminde kalınarak *te'vîl* edilmesinin gerekliliğini de örnekleriyle birlikte ortaya koyduğu görüldü.

“Kur'ân'ın anlamı” ile “Kur'ân'ın tefsirine dair nakillerin anlamı” arasında bir ayrıma giden ve ikincisinin bilgisini ezberci bir mantıkla edinmenin ilkine vukufiyeti doğurmayacağını savunan Vâhidî, dilbilgisini hem nassın kendisini hem ona dair açıklamaları anlamının gerek şartı olarak vaz etmiştir. Ancak dil, anlamın tespitinde çoğu zaman tek başına yeterli olmayıp Hz. Peygamber, otorite isimler ve diğer müfessirlerden gelen nakil de devreye sokulmalıdır. Öte yandan dilsel biçimde aktarılan nakil malzemesinin anlaşılması da dil bilgisine bağlıdır. Şu durumda Vâhidî nezdinde tefsir dilsel analizle başlasa da ne sadece dilsel incelemeye ne de sadece nakle

indirgenebilecek bir ameliyedir. Tefsir faaliyeti dil ve naklin sürekli birbirini beslediği çok boyutlu bir düzlemde gerçekleşmektedir.

II. Bölüm'ün takip eden üç ana başlığında, Vâhidî'nin ideal bir tefsir için vaz ettiği ilkeleri tefsir pratiğine ne ölçüde ve hangi surette yansıttığı ayrıntılı olarak sorgulanarak ilk beş asır tefsir literatüründe nerede durduğu açığa çıkarıldı. Bu minvalde Vâhidî'nin tefsirciliği, geleneksel tefsirin üç sacayağı olan rivayet, dil ve te'vîl sistemleri açısından ayrı ayrı incelendi.

II. Bölüm'ün ikinci ana başlığı olan “Vâhidî'nin Tefsirciliğinde Rivayet” başlığında, onun tefsir eserlerindeki rivayet malzemesi ve bunlara dönük sıhhat araştırması genel hatlarıyla ortaya konduktan sonra onun rivayetleri tefsir ameliyesinde nasıl konumlandığı sebep-i nüzûl, isrâiliyat ve kıraat konuları özelinde araştırıldı. Rivayetin nicelik itibarıyla Taberî ve Sa'lebî'ninki kadar yoğun olmasa da Vâhidî'nin tefsirciliğinde de önemli yer tuttuğu, bunların kaynaklarına göre dağılımının klasik tefsir literatüründeki genel rivayet dağılımıyla benzer şekilde çoktan aza doğru maktû, mevkûf ve merfû rivayetler şeklinde olduğu, onun rivayetler konusunda beslendiği kaynakların bazıları tahmin edilebilirken önemli bir kısmının ilk beş asırda rivayet malzemesi barındıran tefsirlerde tespit edilemediği, kaynakları tespit edilemeyen bu rivayetlerin müstakil tefsir mecmualarından alınarak ilk defa Vâhidî tarafından tefsir literatüründe dolaşıma sokulmuş olabileceği ifade edildi. Vâhidî'nin tefsir eserlerinde rivayetlerin senetlerine dönük sistematik bir sıhhat araştırması yürütmediği görüldü. Bu durum, hadis ve tefsir ilimlerindeki rivayet algısının farklılığıyla açıklandı. Hadis eserlerinde birincil derecede önemli olanın sahih isnadlı rivayetlerin tespitiyken, tefsir literatüründe öncelikli ilginin anlamın açıklanmasına bir şekilde katkı sağlayan veya farklı bakış açıları sunan rivayetlerin aktarımına yöneldiği, Vâhidî'nin de kendisine kadar gelen rivayetleri sıhhat araştırması yapmaksızın naklederken bir tefsirci gibi hareket ettiği vurgulandı. Rivayetleri farklı bağlamlarda farklı şekillerde konumlandıran Vâhidî'nin isrâiliyat, esbâb-ı nüzûl ve kıraatler gibi bilgisi nakle bağlı konularda rivayeti esas alıp büyük oranda görüş beyanında bulunmaktan uzak dururken, dilsel tahliller ve fikhî/kelâmî açıklamalar gibi bilgisi zorunlu olarak nakle bağlı olmayan konulardaki rivayetleri bağlam, dilbilgisi, şiir ve akıl yürütme gibi anlamın tespitinde

bir başvuru kaynağı olarak konumlandığı, gerektiğinde bunları tenkit ettiği ya da bunlar arasında tercihte bulunduğu görüldü.

II. Bölüm'ün üçüncü ana başlığı olan “Vâhidî’de Nassın Dilsel Tahlili” başlığında, onun sırasıyla lügat, sarf ve iştikâk disiplinlerinin ilgi alanına giren semantik müphemlikler, nahiv disiplininin alanına giren sentaktik müphemlikler ve meânî disiplininin alanına giren anlam incelikleri özelinde tefsir literatüründe nerede durduğu incelendi. Bu başlıklarda Vâhidî’nin semantik, sentaktik ve pragmatik meselelere değinme sıklığı, bu bağlamlarda zikrettiği vecihlerin zenginliği, analizlerinin derinliği ve bu konularda tercih, yorum ya da tenkit yönünde gerçekleştirdiği görüş beyanları araştırıldı.

Vâhidî’nin tefsirciliğinde anlamın kelime düzeyindeki tespitinin konu edildiği “Semantik Düzlem” başlığında 4 örneklem kümesinde toplamda 27 örnek incelendi. Bu incelemede, Vâhidî’nin sıklığını artırdığı semantik analizleri daha geniş alana yayması, bunlara derinlik kazandırması, kelimeler arasındaki nüanslarla ilgili güçlü bir farkındalık sergilemesi ve nihayetinde tercih, tenkit ve yorumlarıyla müfessir kimliğini hissettirmesi açısından beşinci asır itibarıyla bir kırılmayı temsil ettiği görüldü. Bu kırılmada onun lügat ve tefsir literatürünün kesiştiği noktada üstlendiği geçiş rolüne işaret edildi.

Vâhidî’nin tefsirciliğinde anlamın cümle yapısı düzeyindeki tespitinin konu edildiği “Sentaktik Düzlem” başlığında Kur’ân’da sentaktik belirsizlik barındıran 14 mesele incelendi. Bu incelemede, Vâhidî’nin sıklığını artırdığı gramatik analizleri daha geniş bir alana yayması, sentaktik meseleler bağlamındaki vecihleri serimlemesi ve bunlara derinlik kazandırması açısından ilk beş asır tefsir literatüründe öne çıktığı fakat bu tahkik tavrını daha fazla görüş beyanında bulunarak ileri bir düzeye taşımadığı görüldü.

Vâhidî’nin sözdizim uygulamalarından kaynaklı anlam inceliklerini ele alış biçiminin incelendiği “Pragmatik Düzlem” başlığında, dört sûrede öne çıkan 44 meânî uygulaması örneklem alındı ve Vâhidî’nin bu uygulamaları tespit durumu araştırıldı. Bu incelemede, Vâhidî’nin meânî uygulamalarına değini sayısı itibarıyla ilk beş asır tefsir literatüründe öne çıksa da âyetlerin sözdizimsel suretlerini nahivci kimliğini aşarak

belâğî bir gözle araştırma konusu yapmaması sebebiyle meânî yönelimli tefsirde bir kırılmayı veya dönüm noktasını temsil etmediği sonucuna varıldı. Buradan hareketle, Vâhidî'nin aynı zamansal ve mekânsal ağı paylaştığı Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) nazım nazariyesinden tefsir düzleminde etkilenmediği ve çağdaş araştırmalarda “sözdizimci tefsir yöntemi” noktasında Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ına verilen özgünlük payesinin gerçekçi olduğu vurgulandı.

II. Bölüm'ün dördüncü ve son ana başlığı olan “Vâhidî'de Nassın Te'vîli” başlığında, Vâhidî'nin tefsirciliğinin kelâm, fıkıh ve tasavvuf ilimleriyle ilişkisi incelendi. 4 ve 5. (10-11.) asırlarda Nişabur'da bir yanda Mürcîî, Kerrâmî ve Mu'tezilîlerle ilişkilendirilen Hanefîler'in, diğer yanda Irak'taki katı Hanbelî Ehl-i hadis damarını Eş'arî ve sûfî gelenekle birleştirerek ılımlı bir kimlik oluşturan Şâfîler'in itikad-fıkıh ekseninde iki bloğu oluşturduğu ve Vâhidî'nin bu ikinci geleneğe eklemlendiği belirtildi. Bu başlıkta örneklem olarak alınan meseleler özelinde, Nişabur'da bu zümrelerle ilişkili ilmî ve toplumsal gelişmelerin Vâhidî'nin tefsirciliğine doğrudan ve yoğun bir şekilde yansımadağı, Vâhidî'nin bazı meseleler özelinde kendi dönemindeki fikhî tartışmaları takip ettiğine dair verilere ulaşılsa da bilhassa kelâmî fırkalarla olan irtibatını güncel gelişmelerden bağımsız olarak bu ilim geleneklerindeki kitâbî birikim üzerinden kurduğu tespit edildi. Vâhidî'nin kelâmî ve fikhî tahlillerinin muhteva, yöntem ve kaynaklar itibarıyla bu meselelerin kelâm ve fıkıh geleneklerindeki ele alınış biçiminden farklılaştığı görüldü. Kelâm ve fıkıh literatüründe bu ilimleri ilgilendiren meseleler çok boyutlu olarak ele alınıp temellendirilirken, Vâhidî'nin bunlara, ilgili âyetin bu meseleye konu olan kısmının delâletinin sınırları ölçüsünde değindiği, onun kelâmî ve fikhî tahlillerindeki birincil amacın birtakım kelâmî ve fikhî kabulleri ispat etmek ya da temellendirmek olmayıp, bu iki gelenekte tartışılmış olan meselelerin diğer delillerden bağımsız olarak ilgili âyetlere yansımalarına değinmek ve kendi mezhebinin görüşünü öne çıkarmak olduğu vurgulandı.

Başlıkta, Vâhidî'nin mezhebî ön kabullerinin onun tefsirciliğini etkileme durumuna da değinildi. Araştırmada açığa çıkan birçok veri, kelâm ve fıkıh mezheplerinin sistemleşerek istikrara kavuştuğu 5. (11.) asırda yaşayan Vâhidî'nin mezhebî kimliğinin tefsir pratiğini mutlak olarak belirlemediğini gösterdi. Bu minvalde, onun kelâmî ve fikhî muhtevalı âyetleri mümkün olduğunca dilsel düzlemde kalarak

tefsir etmesi, bu bağlamlarda daha çok tefsir ve dil literatüründen beslenmesi, cedelci bir üslup takınmaması, kelâmî ve fikhî konularla dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek âyetlerde genellikle bu konulara girmemesi, bazen kendi görüşü lehine de olsa dil ve bağlamın izin vermediği te’vîlleri tenkit etmesi zikredildi. Bununla birlikte, Vâhidî’nin kelâmî ve fikhî muhtevaya sahip az sayıdaki âyetin tefsirinde benimsediği yorumlarda mezhebî ön kabullerinin dışına çıkmadığı da görüldü. Buradan hareketle, Vâhidî’nin âyetleri Eş’arî kelâmına ya da Şâfiî fikhına göre yorumlamaktan ziyade, bunları Eş’arî–Şâfiî paradigmanın sınırlarında kalarak tefsir ettiğini söylemenin daha isabetli olduğu belirtildi. Âyetlere kelâmcı veya fikhî olarak değil bir müfessir olarak yaklaşan Vâhidî’nin bu yönüyle Cüşemî, Zemahşerî ve Râzî gibi tefsirde kelâmî ve fikhî tartışmalara daha sık yer veren isimlerden farklılaşırken, kelâm ve fikhî geleneklerinde temellendirilen meselelerin tefsirde müsellemler alındığını, tefsirin esas ilgisinin Kur’ân’ın dilsel bir söylem olarak incelenmesine yönelmesi gerektiğini belirten Ebû Hayyân’ın tefsirciliğine yaklaştığı görüldü.

Bu ana başlıkta son olarak, Vâhidî’nin tefsirde işârî yorumlara yaklaşımı incelendi. Onun tasavvuf çevresiyle sıkı ilişkisine rağmen dil ve rivayeti merkeze alan tefsir anlayışının bir sonucu olarak işârî yorumlara sıcak bakmadığı, bununla birlikte, bu tür yorumlara mutlak olarak kapı kapatmadığı, bazı özel durumlarda yer yer işârî yorum kategorisinde değerlendirilebilecek açıklamalara yer verdiği tespit edildi. Bu bağlamda Vâhidî’nin Sülemî, Sa’lebî ve Kuşeyrî gibi isimler üzerinden Nişabur Tefsir Çevresinde kendini gösteren işârî tefsir çizgisinden ayrılarak Taberî’nin dil ve rivayeti merkeze alan tefsirciliğine yakın durduğu belirtildi.

Vâhidî’nin tefsirciliğine dönük çok boyutlu incelemenin ardından sonuç olarak, onun tefsirciliğini karakterize eden kavramın “tahkik” olduğu söylenebilir.¹⁶⁷⁸ Vâhidî dilsel geçerliliği merkezî konuma çekip otorite isimler ve diğer müfessirlerden gelen yorum içerikli açıklamaları bu zeminde değerlendirirken bir yandan tefsir geleneğini tahkik etme diğer yandan tefsir için nesnel bir zemin oluşturma gayretindedir. Bu

¹⁶⁷⁸ Burada “tahkik” ile kastedilen, bir yorumun daha çok hangi dilsel dayanaklardan hareketle açığa çıktığının araştırılmasıdır. Tahkik usulünün daha geniş bir alanda ve farklı içerimlere sahip kullanımı için bk. Ömer Türker, Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 187-189, 244-252.

minvalde onun kendisine kadarki tefsir birikimiyle ilişkisi dört kelimeyle açıklanabilir: “Nakil”, “tenkit”, “tercih” ve “katkı”.

Vâhidî sebeb-i nüzûl, semiyât ve kıraatler gibi bilgisi nakle bağlı konularda rivayetleri nakletmekle yetinirken bunlara yönelik isnad ve metin tenkidinde bulunmamış, bilgisi nakle bağlı olmayan konulardaki nakiller karşısında ise gerektiğinde tenkit ve tercihlerde bulunmuş ya da yeni yorumlar eklemiştir. Vâhidî’nin literatüre katkıları bilhassa âyetlerin tefsiriyle ilgili mevcut açıklama ve yorumların gerekçelendirilmesi noktasında olup yeni görüşler öne sürmede –Sa‘lebî, Mâverdî ve Cüşemî gibi– sistematik bir çabası söz konusu değildir. O, her ne kadar âyetlerin tefsiriyle ilgili zengin denebilecek bir vecih çeşitliliği sunsa da bunlar genellikle kendisinden önceki literatürde dağınık halde bulunan vecihlerin tahkik edilerek gözden geçirilmiş bir hasılasından ibarettir.

Vâhidî’nin tefsirde yeni anlam katmanları inşa etme çabasına girişmemesi onun tahkike dayalı tefsir tasavvuruyla açıklanmalıdır. Vâhidî’nin tefsirciliği öncelikli olarak âyetlerin birincil anlamlarının açığa çıkarılması ve mevcut tefsir birikiminin âyetlerin sözdizimsel suretleriyle ilişkilendirilmesine yönelmektedir. Onun bakış açısına göre tefsir ameliyesinde kullanılabilecek malzeme bellidir ve sabittir. Buna rağmen sonrakilerin yeniden tefsir faaliyetine girişmedeki motivasyonu, farklı ihtiyaçlara cevaben bu birikimi yeni bir forma sokarak temellük etmekte yatmaktadır. Bu ise mevcut tefsir birikiminin önce tahkike dayalı bir yaklaşımla tahsil edilmesi ve ardından uygun anlamlara hamledilmesiyle mümkündür. Bu anlayış, tefsirin öncelikli olarak geçmiş birikime yönelmesi ve bu birikimin sınırları dâhilinde anlam üretimlerine gidilmesini öngörmektedir. Durum bu olunca, yeni anlam katmanları oluşturulmasına ancak sınırlı bir alanda izin verilmiştir. Vâhidî’nin *tefsir* ve *te’vîl* arasında kategorik bir ayrım gözetmemesi de bu tavrıyla alakalı olmalıdır. Onun aksine Mâtürîdî, Sa‘lebî ve Râgıb el-İsfahânî gibi isimler *tefsir* ve *te’vîl* birbirinden açıkça ayırıştırarak yeni anlam üretimlerine teorik bir zemin hazırlamışlar ve bu yönde literatüre katkılar sunmuşlardır. Her ne kadar Vâhidî’nin *tefsir-mânâ* ayrımı tefsirde yeni anlam katmanları oluşturulmasını açıklamak üzere kavramsal bir zemin sunsa da o, bu ayrıma ancak satır aralarında yer vermiş, bunun üzerine sistematik açıklamalarda bulunmamıştır.

Ancak bu tespitlerden, Vâhidî'nin anlamı teke indirgeme gayretinde olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Zira o, âyetlerin tefsiriyle ilgili muhtemel vecihleri ortaya koyduktan sonra çoğu zaman nihai bir anlam tespitine girişmemiştir. Vâhidî, yaptığı tercihler ve görüş beyanlarıyla tüm yorumların denkliğini reddederken çoğu zaman tek bir yorumun mutlaklığına da kapı aralamamaktadır. Şu durumda, onun çabasının anlamı mutlak şekilde tespit etmekten ziyade anlama çabasını mümkün olduğunca nesnel bir zeminde sürdürmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Vâhidî, “tefsirde tahkik tavrı” denebilecek bu yaklaşımı sebebiyle tefsir literatüründe özgün bir yerde durmaktadır. Şöyle ki erken dönemde garîb lafızların açıklanması, işkâlin giderilmesi gibi saiklerle başlayan tefsir faaliyetleri aynı zamanda Arap diline dair malzemenin derlenmesini doğururken, 3. (9.) asırdan itibaren dil ilimleri teşekkülünü tamamlayarak özerkleşmiş ve Kur’ân tefsirinin vazgeçilmez bir aracı haline gelmiştir. Tefsir ile dil ilimleri arasında diyalektik bir ilişkinin meydana geldiği bu süreçte hem Kur’ân’ın kendisi hem de tefsirine dair nakil malzemesiyle sonraki dönemler arasında bir mesafe gündeme gelmiştir. Böyle bir dönemde yaşayan Vâhidî, dil ilimleri ile tefsir arasındaki ilişkiyi nazarî ve tatbikî düzeyde kurarak bu mesafeyi gidermeyi amaçlamıştır.

Son olarak, ilk beş asır tefsir faaliyetlerinin gelişimine dair önemli bir tespitte de bulunulmalıdır. Bu çalışmadaki örneklem incelemeleri açıkça göstermektedir ki ilk beş asır tefsir literatürü durağan, çizgisel ve tek boyutlu değil dinamik, dairesel ve çok boyutlu olarak gelişmiştir. Rivayet ve yorum vecihleri noktasında tefsir eserlerinde izlenen eleme, tenkit ya da ilave ilişkileri ilk beş asırda ortak ve canlı bir yorum havuzunun varlığına işaret etmektedir. Başta Vâhidî olmak üzere burada incelenen yirmi kadar ilk beş asır müfessiri, kendilerine kadar gelen birikimi ve bu yorum havuzunu farklı oranlarda dikkate alarak Kur’ân’ı açıklamışlardır.

Bu tezde Vâhidî'nin tefsir literatüründeki yeri incelenirken birincil olarak onun önceki literatürden etkilenim tarihine odaklanıldı. Bu minvalde onun kendisine kadarki tefsir geleneğiyle nasıl yüzleştiği, neleri sürdürdüğü, neleri terk ettiği ve literatüre hangi konularda katkı sunduğu araştırıldı. Vâhidî'nin eserlerinin etki tarihi ise genel bazı tespitler dışında öncelikli araştırma konusu yapılmadı. Bununla birlikte Vâhidî'nin

eserlerine ait yazma nüshalar, öğrencilerinin biyografileri ve tefsir literatüründe kendisine yapılan atıflar üzerinden Vâhidî'nin sonrasına etkisine dair bazı ön tespitlerde bulunmak mümkündür.

Vâhidî'nin tefsir eserleri o henüz hayattayken bizzat kendisi ve öğrencileri eliyle ilim meclislerinde dolaşıma girmiştir. *el-Vecîz*'in bir yazma nüshasının sonundaki kayda göre, Vâhidî 10 Ramazan 450 (31 Ekim 1058) tarihinde Mısır'da *el-Vecîz* üzerine bir *ta'lik* kaleme almış ve ertesi sene 17 Ramazan 451'de (27 Ekim 1059) *el-Vecîz*'i kalabalık bir gruba bu nüsha üzerinden okutmuş ve rivayet icâzetini vermiştir.¹⁶⁷⁹ Tedrise uygun yapısı sayesinde *el-Vecîz*, takip eden yıllarda ilim meclislerinde tedris edilmeye devam etmiştir.¹⁶⁸⁰ Başta Vâhidî'nin diğer öğrencileri olmak üzere Seyfeddin el-Bâharzî (ö. 659/1261), Çârperdî (ö. 746/1346) gibi sonraki dönem âlimleri de *el-Vasîf*'i nakletmeye devam etmişlerdir.¹⁶⁸¹

Vâhidî'nin tefsir eserlerinin günümüze ulaşan yazma nüshalarının sayısı da bunların asırlar boyu istinsah edilmeye ve okunmaya devam ettiğini göstermektedir. *el-Fihrisü's-şâmil*'in “tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân” cildine göre, dünya genelindeki yazma eser kütüphanelerinde *el-Basîf*'in 24, *el-Vasîf*'in 118, *el-Vecîz*'in 97 nüshası bulunmaktadır.¹⁶⁸² Nüsha sayısı bu noktada mutlak kriter olmamakla birlikte, ilk beş asır tefsir literatürünün iki kurucu ismi Taberî'nin tefsirine ait 106, Sa'lebî'ninkine ait 125 yazma nüsha bulunduğu dikkate alındığında,¹⁶⁸³ Vâhidî'nin tefsir eserlerinin belirgin bir şekilde yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır.

Vâhidî'nin tefsirlerinin etki tarihi sonraki dönemde ona yapılan atıflar üzerinden de izlenebilir. Yapılan yüzeysel bir taramada Vâhidî'nin tefsir çalışmalarının yaşadığı yüzyıldan itibaren başta tefsirler ve ulûmü'l-Kur'ân eserleri olmak üzere farklı alanlara dair eserlerde etkili olduğu görülmektedir. Burada sonraki dönem tefsir literatürünün

¹⁶⁷⁹ Vâhidî, *el-Vecîz* (Feyzullah Efendi, 247), 268a.

¹⁶⁸⁰ Bazı kıraat, semâ, icâzet ve mukâbele kayıtları için bk. Vâhidî, *el-Vecîz* (Hacı Selim Ağa, 104), 268a-268b; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-'Azîm* (Süleymaniye, Carullah, 247M), 1a-1b, 315a-315b. Ayrıca bk. Vâhidî, *el-Vecîz*, 1/41-42 (dirâse).

¹⁶⁸¹ *el-Vasîf*'in bazı kıraat ve semâ kayıtları için bk. *el-Vasîf fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-'Azîm* (Murad Molla, 190), 1a, 603a; *el-Vasîf* (Atuf Efendi, 235), 383b; *el-Vasîf* (Hacı Selim Ağa, Hüdai Efendi, 63), 335b-337b.

¹⁶⁸² Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil*, 1/103-113.

¹⁶⁸³ Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil*, 1/37-40, 83-88.

öne çıkan isimleri İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Hâzin (ö. 741/1341), Tîbî (ö. 743/1343), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), İbn Âdil ed-Dımaşkî (VIII./XIV. yüzyıl), Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî (ö. 730/1329 [?]), Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659), Şevkânî (ö. 1250/1834), Âlûsî (ö. 1270/1854), Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890), Cemâlüddîn el-Kâsımî (ö. m. 1914) ve İbn Âşûr'u (ö. m. 1973) zikretmek yeterli olacaktır. Görülebildiği kadarıyla bunlar arasında Vâhidî'yle en yoğun irtibat kuran müfessir ise Fahreddîn er-Râzî'dir. Râzî *et-Tefsîrû'l-kebîr*'inde Vâhidî'ye yaklaşık 550 kere açıktan atıfta bulunurken birçok yerde onun tefsirlerindeki açıklamaları isim vermeden alıntılanmıştır. Râzî'den sonraki dönemde Vâhidî'ye yapılan atıfların önemli bir kısmının Râzî üzerinden olması muhtemeldir.

Vâhidî'nin önceki literatürden etkilenim tarihi ve sonraki literatüre etki tarihi onun tefsir geleneğindeki kurucu rolüne işaret etmektedir. Bu derece önemli bir ismin tefsir tarihindeki yerinin daha açık şekilde ortaya çıkarılması için belirli konular özelinde derinlemesine ve mukayeseli çalışmalara konu edilmesi gerekmektedir. *el-Vasî'te* Vâhidî'nin icâzetine sahip olduğu rivayet malzemesi, *el-Basî'te* dilbilim, lügat ve kıraat gelenekleriyle ilişkisi, *el-Vecîz*'in medrese tipi tefsir geleneği ve medrese eğitimindeki yeri, Vâhidî'nin görüş ve yorumlarının ana akım tefsir literatüründe nasıl telakki edildiği dikkat çekici bazı araştırma konuları olarak zikredilebilir. Vâhidî'nin sonraki döneme etkisini onun tefsir eserlerine ait yazma nüshalardaki icâzet ve ferâğ kayıtları, kenar notları, mühürler gibi haricî unsurlar üzerinden izlemek henüz tefsir tarihi araştırmacılarının dikkatini yeterince çekmeyen bir konudur. Vâhidî'nin tefsirci profilinin benzerlik gösterdiği diğer müfessirlerle mukayeseli olarak incelenmesi de tefsir tarihindeki ilişki ve etkileşimlere dair daha gerçekçi tasavvur edinilmesini sağlayacaktır. Sözgelimi Vâhidî'nin ansiklopedik ve çok yönlü tefsir anlayışı Taberî, Mâtürîdî, Sa'lebî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Cüşemî, Râzî, Ebû Hayyân, Ebüssuûd ve Âlûsî gibi müfessirlerle mukayeseli olarak incelenebilir. Ayrıca *el-Basî'te* mukaddimesindeki bazı vurgular ile Cüşemî'nin *et-Tehzîb*'i, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Ebû Hayyân'ın *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*'inin mukaddimeleri arasında dikkat çekici benzerliklerin söz konusu

olması tefsir tarihindeki sessiz etkileşimlerin izinin sürülmesi noktasında merak uyandırıcıdır.



BİBLİYOGRAFYA

- Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî. *Tefsîrû Abdürrezzâk*. thk. Mahmûd M. Abduh. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1419/1998.
- Adday Hernández López. “Qur’anic Studies in al-Andalus: An Overview of the State of Research on qirâ’ât and tafsîr”. *Journal of Qur’anic Studies* 19/3 (2017), 74-102.
- Ahfeş, Ebü’l-Hasen Saîd b. Mes‘ade. *Me‘âni’l-Ḳur‘ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Kırâ‘a. Kahire: Mektebetü’l-hâncî, 1411.
- Alaweid, Kaseem. *İslam İlim Tarihi Kaynaklarına Göre Ebü’l-Hasan el-Vahidi (ö. 468/1076) ve Kitabü’l-Megazi Adlı Eseri*. Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Alshaar, Nuha. “Introduction: The Relation of Adab to the Qur’an: Conceptual and Historical Framework”. *The Qur’an and Adab: The Shaping of Literary Traditions in Classical Islam*. 1-58. New York: Oxford University Press, 2017.
- Altundağ, Mustafa. “Mücâşî”. *TDVİA*. 31/443-444. İstanbul, 2020.
- Altundağ, Mustafa. *Müfessir el-Vahidi ve “Fadâilu’s-Suver” Adlı Kitabı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Aruçi, Muhammed. “Sâbûnî”. *TDVİA*. 35/359-360. İstanbul, 2008.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-Mu‘cemü’l-müfehres*. thk. Muhammed Şekûr. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1418/1998.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku’l-lügaviyye*. thk. M. İbrâhîm Selîm. Kahire: Dârü’l-ilm ve’s-sekâfe, t.y.
- Aslan, Nasi - Dokgöz, Derviş. “Fıkıh Usulündeki ‘İşaretin Delaleti’ ile İşârî Tefsirlerdeki ‘Ayetin İşareti’nin Karşılaştırılması”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2021), 29-54.
- Ateş, Süleyman. “Hakâiku’t-Tefsîr”. *TDVİA*. 15/163-165. İstanbul, 1997.
- Atıyye, Celîl. “el-Vasîṭ fi’l-emşâl ve Nüzhetü’l-enfüs li-‘Ali b. Aḥmed el-Vâhidî ve leyse li-Muḥammed b. Ali el-‘Irâkî”. *el-‘Arab* 45/3-4 (2009), 198-206.
- Avcı, Casim. “Kudâa”. *TDVİA*. 26/308-309. Ankara, 2002.
- Aydemir, Abdullah. “Fezâilü’l-Kur‘ân”. *TDVİA*. 12/532-534. İstanbul, 1995.

- Aydın, Atik. “Taberî’nin Kur’an Anlayışı ve Te’vil Tercihleri”. *İÜİFD* 1/1 (2010), 271-293.
- Aydın, Atik. *Taberî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.
- Aydın, Bünyamin. “Sözdizimsel Bulanıklık Bağlamında Gramatik Çözümlemenin Niteliği Üzerine Bir İnceleme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 122-146.
- Aydın, İsmail. “Me’âni’l-Kur’ân”. *TDVİA*. EK-2/207-209. Ankara, 2019.
- Aydınlı, Abdullah. “İbn Râhûye”. *TDVİA*. 20/241. İstanbul, 1999.
- Aydınlı, Abdullah. “Muallak”. *TDVİA*. 30/309-310. İstanbul, 2005.
- Aytep, Ahmet. *Fahreddin er-Râzî’nin İ’câz ve Tefsir Anlayışında Nazım*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- A’zamî, Muhammed Mustafa. “Buhârî, Muhammed b. İsmâil”. *TDVİA*. 6/368-372. İstanbul, 1992.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetü’l-edeb*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü’l-hâncî, 1418/1997.
- Bâharzî, Ali b. el-Hasen. *Dümyetü’l-kaşr ve ‘uşratü ehli’l-‘aşr*. thk. Muhammed Altûncî. Beyrut: Dâru’l-cîl, 1414/1993.
- Bahçeci, Rabia Hacer. “Tefsir ve Kur’an İlimleri Arasında Bir Telif: Ebü’l-Hasan el-Havfî’nin el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân’ı”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 46 (2021), 59-90.
- Bâkıllânî, Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü’t-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü’ş-şarkıyye, 1957.
- Bârikî, Abdurrahmân b. Hasan. *en-Nahv fî’l-Vasîl li’l-Vâhidî*. Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmü’l-Kurâ, 1426.
- Bebek, Adil. “Kebîre”. *TDVİA*. 25/163-164. Ankara, 2002.
- Birişik, Abdulhamit. “İsrâiliyat”. *TDVİA*. 23/199-202. İstanbul, 2001.
- Bolay, S. Hayri. “Âlem”. *TDVİA*. 2/357-360. İstanbul, 1989.
- Bosworth, C. Edmund. “Nishapur i. Historical Geography and History to the Beginning of the 20th Century”. *Encyclopædia Iranica*.
<https://iranicaonline.org/articles/nishapur-i>.

- Boyalık, Mehmet Taha. *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Boyalık, Mehmet Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşeri'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Bozkurt, Nebi. "Dârülhadis". *TDVİA*. 8/527-529. İstanbul, 1993.
- Brockelmann, Carl. *History of the Arabic Written Tradition*. çev. Joep Lameer. Leiden: Brill, 2016.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.
- Bulliet, Richard W. "Why Nishapur?" *Eurasian Studies* 16 (2018), 100-123.
- Bulut, Zübeyir. "Kelam'da 'İman'da İstisnâ' Tartışmaları". *İslâmî İlimler Dergisi* 1-2 (2009), 199-214.
- Büyük, Enes. "el-Hüseyn b. el-Fadl el-Becelî'nin (ö. 282/896) Hayatı, Tefsirciliği ve Tefsir Tarihine Etkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 57-88.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 213-232.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânîk". *TDVİA*. 13/361-366. İstanbul, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 28. Basım, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-lüğa*. thk. Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. Kahire-Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-mısırî; Dârü'l-kitâbî'l-lübânî, 1439-1440/2018-2019.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - A. Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1369/1950.
- Çağrıçı, Mustafa. "Edep". *TDVİA*. 10/414-415. İstanbul, 1994.
- Çağrıçı, Mustafa. "İn'âm". *TDVİA*. 22/258-259. İstanbul, 2000.
- Çağrıçı, Mustafa - Uludağ, Süleyman. "İstikamet". *TDVİA*. 23/348-349. İstanbul, 2001.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Muallim Rifat. İstanbul: Maarif Matbaası, 1360.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali M. Ömer. Kahire: Mektebetü vehbe, 1415/1994.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâğa: tetavvur ve târîh*. Kahire: Dârü'l-ma'rife, t.y.
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *TDVİA*. 11/360-362. İstanbul, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 45. Basım, 2015.
- Dîb, A. Mahmûd. "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî". *TDVİA*. 8/141-144. İstanbul, 1993.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". 32/300-306. İstanbul, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Sözlük". *TDVİA*. 37/398-401. İstanbul, 2009.
- Dûserî, Muhammed b. Ferhân. *el-Ezdâd fî'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'l-müfessirîn: Dirâse nazariyye taḥbîkiyye*. Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1429/1430.
- Düveyk, Târık. "Nemâzic min istidrâkâtî'l-Vâhidî 'ale't-Ṭaberî fi't-tefsîr". *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye* 30/2 (2022), 596-626.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1381.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleymân b. Sâlih. Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1417/1997.
- Efe, Seyfullah. "Kur'an'ın Farsça'ya Tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler". *DEÜİFD* 1/37 (2013), 221-237.

- Elmalî, Hüseyin - Arslan, Şükrü. “Garîb”. *TDVİA*. 13/374-375. İstanbul, 1996.
- Emanet, Semra. *Vâhidî'nin el-Vecîz'i ile Celâleyn Tefsirinin Mukayesesi*. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn. *el-İnşâf fî mesâilî'l-hilâf*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1424/2003.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1431/2010.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *İrtişâfû'd-ḍarab min lisâni'l-'arab*. thk. R. Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1418.
- Eroğlu, Muhammed. “İcî, Muînüddin”. 21/414-416. İstanbul, 2000.
- Eyibîl, İrfan. “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi”. *HÜİFD* 17/34 (Şubat 2018), 667-692.
- Eyice, Semavi. “Amr b. Âs Camii”. *TDVİA*. 3/81-82. İstanbul, 1991.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüḡa*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1421/2001.
- Fâcâlû, Muhammed. *el-Ḥayâtü'l-'ilmiyye fî Neysâbûr ḥilâle'l-fetra: 290-548 (901-1153)*. Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1421/2000.
- Fârisî, Abdülḡâfir. *el-Muḥtasar min Kitâbi's-Siyâḫ li târîhi Nîsâbûr*. thk. M. Kâzım el-Mahmûdî. Tahran: Mîrâs-ı mektûb, 2005.
- Fârisî, Ebû Ali. *el-Ḥucce li'l-ḡurrâi's-seb'a*. thk. Bedreddin Kahvecî, Beşîr Cüveycâtî. Dimaşk-Beyrut: Dârü'l-me'mûn li't-türâs, 1413/1993.
- Fârisî, Ebû Ali. *el-İḡfâl: ve hüve el-mesâilü'l-muşleḥatü min kitâbi Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhû li Ebî İshâḳ ez-Zeccâc*. thk. Abdullâh b. Ömer el-Hâc. Dubai: Merkezü Cem'iyetü'l-Mâcid li's-sekâfe ve't-türâs, 1424/2003.
- Fayda, Mustafa. “Mübâhele”. *TDVİA*. 31/425. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr. Mısır: Dârü'l-misriyye, t.y.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yâkûb. *el-Ḳâmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Ekip. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İḥyâü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1402.

- Gilliot, Claude. "Qur'anic Exegesis". *History of Civilizations of Central Asia: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century (Vol. 4 / Part 2)*. ed. C. Edmund Bosworth. Paris: UNESCO Publishing, 2000.
- Gilliot, Claude. "The Use of Lexicography in the Great Qur'anic Commentary of al-Wāhidī (d. 468/1076)". *The Meaning of the Word: Lexicology and Qur'anic Exegesis*. 119-156. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Gördük, Yunus Emre. "Vāhidî'nin Sülemî'ye Ait Hakâikü't-Tefsîr'le İlgili Tekfir İçeren Meşhur Sözü Üzerine Bir Değerlendirme". *BAİD* 16 (2022), 329-355.
- Görener, İbrahim. "Hîrî". *TDVİA*. 18/124-125. İstanbul, 1998.
- Günay, Tümer. "Din". *TDVİA*. 9/312-320. İstanbul, 1994.
- Günaydın, F. Candan. "Nimet". *TDVİA*. 33/129-130. İstanbul, 2007.
- Habibov, Aslan. "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîi Tefsirler". *ÇÜİFD* 8/1 (2008), 207-251.
- Hamevî, Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397.
- Hamevî, Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ: İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hanbelî, İbn Receb. *Leṭâifü'l-ma'ârif fî mâ li-mevâsimi'l-'âm mine'l-vezâif*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424.
- Harman, Ö. Faruk - Tunç, Cihat. "Dalâlet". *TDVİA*. 8/427-429. İstanbul, 1993.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd (Târîhu medîneti's-selâm)*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. "Beyânü i'câzi'l-Ḳur'ân". *Selâsü resâil fî i'câzi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1976.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Ġarîbü'l-ḥadîṣ*. thk. Abdülkerim İbrâhîm el-Ğarbâvî. Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1402/1982.
- Hemedânî, Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (Rü'yetü'l-Bârî)*. thk. M. Mustafa Hilmî, Ebü'l-Vefâ el-Ğanîmî. Kahire, 1965.
- Heyet. *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'arabî el-İslâmî el-maḥṭûṭ (Maḥṭûṭâtü't-tefsîr ve 'ulûmih)*. Amman: Müessesetü Âl-i Beyt, 1989.

- Iftikhar, Asif. "Review of Walid A. Saleh's article on al-Wāḥidī's views on the interpretation of Dāll in Q.93:7". *Renaissance*, <http://www.monthly-renaissance.com/issue/content.aspx?id=1358>. (Erişim tarihi: 19.12.2022).
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth. *Şırru şınâ'ati'l-i'râb*. thk. Hasan Hendâvî. Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1985.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm: Müsneden 'an Resûlillâh ve's-şahâbe ve't-tâbi'în*. thk. Esad Muhammed Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1408/1988.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru sâdır, 1397-1398/1977-1978.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn. *Tabakâtü's-şâfi'iyye*. thk. Abdülalîm Han. Haydarâbâd-Deken: Dâiretü'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1398-1400/1978-1979.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *Tefsîrûl-ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1398/1978.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. b.y.: el-Mektebetü'l-ilmiyye, t.y.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, 1414.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ Ebû Bekir. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-Kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dârü'l-ma'ârif, 1400.
- İbn Tağrîberdî, Cemâlüddîn. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. b.y.: el-Müessetü'l-Mısriyyetü'l-'âmme, t.y.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Minhâcû's-sünne*. thk. M. Reşâd Sâlim. Riyad: Câmi'tü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1406.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Ğâyetü'n-Nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ'*. thk. G. Bergstraesser. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1351/1932.

- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *el-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtım Sâlih Zâmin. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrut: Dâru sâdır, 1400/1980.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409/1989.
- İbnü'l-Feres, Abdülmünim b. Abdirrahîm. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Salâhuddîn Bu Afîf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezzerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406-1416/1986-1995.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Yakûb. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdî". *TDVİA*. 28/180-186. Ankara, 2003.
- Kandemir, M. Yaşar. "Esam". *TDVİA*. 11/355. İstanbul, 1995.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbrâhîm b. Tahmân". *TDVİA*. 21/353. İstanbul, 2000.
- Kara, Ömer. "Râgıb el-İsfahânî". *TDVİA*. 34/398-401. İstanbul, 2007.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Karacabey, Salih. "Hattâbî". *TDVİA*. 16/489-491. İstanbul, 1997.
- Karagöz, Mustafa. *Sözlükbilim ve Tefsir: Tehzîbü'l-Lüga*. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Mâtürîdî'nin İmanda Artmayı İfade Eden Âyetlere Yaklaşımı". *Hikmet Yurdu* 2/4 (2009), 47-70.
- Kaya, Mesut. "İbn Teymiyye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi". *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*. ed. Sezai Engin. İstanbul: Endülüs, 2019.
- Kaya, Mesut. "Tefsirin Erken Döneminde Tevil: Mücâhid b. Cebr'in Aklî Yorumları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 1-35.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ - Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, 1376.

- Kelâm Felsefe Mantık. https://twitter.com/kelam_felsefe/status/1421175988315115520. Erişim 09 Aralık 2022.
- Key, Alexander. *Language Between God and the Poets: Ma'nā in the Eleventh Century*. Oakland, California: University of California Press, 2018.
- Kıftî, Ali b. Yûsuf. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire-Beyrut: Dâru'l-fikri'l-arabî - Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1406.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2013.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin. *Leṭâifu'l-işârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. b.y.: el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-'âmme li'l-kitâb, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *TDVİA*. 25/294-296. Ankara, 2002.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie". *TDVİA*. 32/41-45. İstanbul, 2006.
- Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr. *Kitabü'l-Ezdâd*. thk. Hannâ Haddâd. Riyad: Dâru'l-ulûm, 1405.
- Küçük, Ahmet. *Nüzûl Döneminden Modern Döneme Te'vîl Kavramı*. İstanbul: Ensar, 2021.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *TDVİA*. 23/154-159. İstanbul, 2001.
- Landau, Jacob M. "Küttâb". *TDVİA*. 27/3-4. Ankara, 2003.
- Larkin, Margaret. "Abû l-'Alâ' al-Ma'arrî's Mu'jiz Aḥmad and the Limits of Poetic Commentary". *Oriens* 41(3-4) (2013), 479-497.
- M. Fuad, Sezgin. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: OTTO, 2019.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*. çev. Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2019.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. çev. A. Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2018.
- Makdisi, George. "The Sunnî Revival". *Islamic Civilization*. 155-168. Oxford, 1973.
- Malamud, Margaret Irene. "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur". *IJMES* 3/26 (1994), 427-442.

- Maşalı, Mehmet Emin. “Sarakustî, İsmâil b. Halef”. *TDVİA*. 36/115. İstanbul, 2009.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*. thk. Bekir Topaloğlu - Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Dârü’l-mîzân, 2007.
- Mâverîdî, Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve’l-‘uyûn*. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye - Müessesetü’l-kütübi’s-sekâfiyye, t.y.
- Mehdî, Cevdet M. Muhammed. *el-Vâhidî ve menhecühû fî’t-tefsîr*. b.y.: Cumhûriyyetü Mısır el-‘arabiyye / Vizâretü’l-evkâf, 1978.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bülûgi’n-nihâye*. Şârîka: Câmiatü eş-Şârîka, 1429/2008.
- Melchert, Christopher. “Sufis and Competing Movements in Nishapur”. *Iran* 39 (2001), 237-247.
- Mellâd, Ahmed Abdurrahmân. *Menhecü’l-İmâm el-Vâhidî fî arđi’l-kırâât ve tevcîhihâ fî tefsîrihî el-Basîf*. Amman: el-Câmi‘atü’l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Memdûh b. Türkî. “Ebü’l-Hayr b. Mansûr eş-Şemmâhî ve kitâbühû ‘Umdetü’l-kavî ve’đ-da‘îf”. *Mecelletü Külliyyetü’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-‘arabiyye (Câmi‘atü’l-Ezher)* 9 (t.y.), 1-52.
- Memûk, Yusuf. “Tefsir-Müfessir Merkezli Hazırlanan Lisansüstü Tefsir Tezlerine Panoramik Bir Bakış”. *Kur’an Araştırmalarında Akademik Tezler: Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi -I-*. 191-210. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2018.
- Mertoğlu, Suat. “Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü”. *Dîvân* 26/50 (2021), 183-222.
- Montillet, Georges-Francois. *The Flowering of Adab: The Life and Works of Abû Ishâq al-Husrî*. New Haven: Yale University, Faculty of the Graduate School, 2013.
- Muhanna, Elias (ed.). *The Ultimate Ambition in the Arts of Erudition: A Compendium of Knowledge From The Classical Islamic World*. New York: Penguin Books, 2016.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü’l-Hasen. *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü’t-târîhi’l-Arabî, 1423/2002.
- Mukbil, Abdurrahmân. “el-İgrâb fî ‘ilmi’l-i‘râb: dirâse ve taḥkîk li-muḳaddimeti’l-kitâb”. *ed-Der‘iyye* 12/48 (2010), 477-548.
- Nehhâs, Ebû Ca‘fer. *İ‘râbü’l-Ḳur’ân*. Beyrut: Dârü’l-ma‘rife, 1429.

- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. M. Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1408.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve haqâîku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Budeyvî. Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaķîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1412.
- Nguyen, Martin. "Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Habîb, Ibn Fûrak, and 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî". *Journal of Qur'anic Studies* 20/2 (2018), 47-73.
- Nguyen, Martin T. *The Confluence and Construction of Traditions: al-Qushayri (d. 465/1072) and the Intersection of Qur'anic Exegesis, Theology, and Sufism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 2009.
- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid es-sekâfiyye, 1409.
- Oral, Osman. "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi". *TİDSAD* 14 (2017), 197-221.
- Osman Türer. "Ebû Nuaym el-İsfahânî". *TDVİA*. 10/201-204. İstanbul, 1994.
- Ömer Türker, Osman Demir (ed.). *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Önal, Recep. "Kelâm Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı". *KADER* 14/2 (2016), 376-407.
- Öz, Mustafa. "Ehl-i Beyt". *TDVİA*. 10/498-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özata, Havva. "Hz. Peygamber'den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 443-471.
- Özgel, İshak. "Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Tefsir İlmine Katkısı ve Az Bilinen 'et-Tefsiru'l-Kebîr' Adlı Tefsirinin Tanıtımı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 273-291.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Nîşâbur". *TDVİA*. 33/149-151. İstanbul, 2007.
- Özgüdenli, Osman Gazi. *Selçuklular: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

- Öztürk, Mustafa. “Tefsir-Te’vil Karşılığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 77-89.
- Öztürk, Mürsel. *Anadolu Erenlerinin Kaynağı: Horasan*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.
- Pırlanta, İsmail. *Orta Çağ’ın İncisi Nişabur: Fethinden Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Piyadeoğlu, Cihan. *Güneş Ülkesi Horasan: Büyük Selçuklular Dönemi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzî’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk-Beyrut: Dâru’l-kalem; ed-Dârü’ş-şâmiyye, 1412.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Tefsîrû’r-Râgıb (Âl-i İmrân-Nisâ 113)*. thk. Âdil b. Ali eş-Şiddî. Riyad: Dârü’l-vatan, 1424/2003.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Tefsîrû’r-Râgıb (Mukaddime, Fâtîha, Bakara)*. thk. Muhammed Abdülaziz Bisyûnî. Câmiatü Tântâ, 1420/1999.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Tefsîrû’r-Râgıb (Nisâ 114-Mâide)*. thk. Hind binti Muhammed bin Zâhid Serdâr. Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, 1422/2001.
- Rahman, Md. Ataur. *A Study of “Adab” - Belles Lettres During Abbasid Period From 750 A.D. to 1258 A.D.* Guwahati, Assam: Gauhati University (India), 2010.
- Râzî, Fahrüddîn. *et-Tefsîrû’l-kebîr: Mefâtîhü’l-ğayb*. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabî, 1420.
- Râzî, Fahrüddîn. *Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-i’câz*. thk. Nasrullah Hacımuftuoğlu. Beyrut: Dâru sâdır, 1424.
- Rippin, Andrew. “The Exegetical Genre asbâb al-nuzûl: A Bibliographical and Terminological Survey”. *BSOAS* 48 (1985), 1-15.
- Romanov, Maxim. “Islamic Urban Centers (661–1300 CE)”. <https://maximromanov.github.io/2014/08-23.html>. Erişim 05 Ocak 2023.
- Rûdânî, Şemsüddîn. *Şiletü’l-halef bi-mevşûli’s-selef*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü’l-ğarbi’l-İslâmî, 1408.
- Safedî, Halîl b. İzziddîn Aybeg. *el-Vâfî bi’l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabî, 1420/2000.

- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Ḳur'ân*. Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2015.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *Ḳatlâ el-Ḳur'ân*. thk. Nâsır b. Muhammed el-Menî'. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1429.
- Saleh, Walid A. "Exegesis viii. Nishapuri School of Quranic Exegesis". *Encyclopædia Iranica*, 2000. <https://www.iranicaonline.org/articles/exegesis-viii-nishapuri-school-quranic-exegesis#article-tags-overlay>.
- Saleh, Walid A. "Rereading al-Ṭabarî through al-Māturîdî: New Light on the Third Century Hijrî". *Journal of Qur'anic Studies* 18/2 (2016), 180-209.
- Saleh, Walid A. *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî (d. 427/1035)*. Netherlands: Brill, 2004.
- Saleh, Walid A. "The Introduction to Wāhidî's al-Basîṭ: An Edition, Translation and Commentary". *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis*. ed. Karen Bauer. 67-100. New York: Oxford University Press, 2013.
- Saleh, Walid A. "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: Al-Wāhidî (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis". *Journal of the American Oriental Society* 126/2 (2006), 223-243.
- Saleh, Walid A. - Ally, Shuaib. "A Lacuna in the New Imām University Edition of al-Basîṭ: A Critical Edition of Q 4:41-53 and a Review". *Journal of Abbasid Studies* 6/1 (2019), 1-51.
- Sandıkçı, Sümeyra Hatice. *İsmâil el-Konevî'nin Beyzâvî Hâşiyesi ve Hâşiyenin Özgünlük Değeri: Lafzatullah Tefsiri Örneğinde Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Sands, Kristin L. (Zahra). *Commentary (Tafsîr) and Allusion (Ishâra): A Comparative Study of Exoteric and Sūfî Interpretation of the Qu'rân in Classical Islam*. Ann Arbor: New York University, t.y.
- Sarîfinî, İbrâhîm b. Muhammed. *el-Müntehab mine's-Siyâḳ li-Târîhi Neysâbûr*. thk. Ahmed Abdülazîz. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1409/1989.
- Sarîfinî, İbrâhîm b. Muhammed. *Târîhi Nîsâbûr: el-Müntehab mine's-Siyâḳ*. ed. M. Kâzım el-Mahmûdî. b.y.: Cemâatü'l-müderrişîn fî'l-havzeti'l-'ilmiyye fî Kum el-mukaddese, 1403.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî. Haydarâbâd-Deken: Dâiretü'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1397/1977.

- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîrû's-Semerkindî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993.
- Sinai Nicolai. "The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early Tafsîr Literature". *Tafsîr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*. ed. Andreas Görke - Johanna Pink. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbadet". *TDVİA*. 19/233-235. İstanbul, 1999.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *TDVİA*. 22/212-214. İstanbul, 2000.
- Sübkî, Tâciüddîn. *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*. thk. M. Muhammed et-Tanâhî, A. Muhammed el-Hulv. İmbâbe: Hecr, 1413/1992.
- Südeys, Abdullâh b. Muhammed. "Nazarât fi tahkîki Kitâbi'l-İ'râb fi 'ilmi'l-i'râb li'l-İmâm el-Vâhidî". *Mecelletü'd-dirâsâti'l-lügaviyye*, 215-242.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Hakâ'iku't-tefsîr*. thk. Seyyid 'İmrân. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001.
- Sümertaş, Burhan. "Mâverdî ve en- Nüket ve'l-Uyûn Adlı Tefsiri". *DEÜİFD* 28 (2008), 31-64.
- Sünbül, Cemal. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Matba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihî, 1384/1965.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü hecr li'l-bühûs, 1424/2003.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1394/1974.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali M. Ömer. Kuveyt: Dârü'n-nevâdir, 1431/2010.
- Şakir Gözütok. "İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010), 33-64.
- Şaşa, Mehmet. "Arapça Dil Dinamiğinin Kelâmî İhtilaflara Etkisi (Rü'yetullah Örneği)". *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları -I-*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.

- Şemmâhî, Ebû'l-Hayr b. Mansûr. *'Umdetü'l-kavî ve'd-da'îf: el-Kâşif limâ vağa'a fî Vasîti'l-Vâhidî mine't-tebdîl ve't-tahrîf*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2019.
- Şemmâhî, Ebû'l-Hayr b. Mansûr. *'Umdetü'l-kavî ve'd-da'îf: el-Kâşif limâ vağa'a fî Vasîti'l-Vâhidî mine't-tebdîl ve't-tahrîf*. Laleli Kütüphanesi, 255.
- Şerkâvî, Abdül'âtî. <https://tafsir.net/article/5126/tb-t-dar-al-ktb-al-lmyt-ltfsyr-al-wsytlwahdy-qra-at-nqdyh>. Erişim 16 Mart 2022.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru hecr, 1422/2001.
- Tabersî, el-Fadl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-mürtezâ, 1427.
- Tâhir, Hanân. *Esbâbü'n-nüzûl beyne'l-müfessirîn ve'l-muhaddisîn: Dirâse muğârine beyne'l-imâmeyn el-Vâhidî fî kitâbihî Esbâbi'n-nüzûl ve'l-Hâfız İbn Hacer fî kitâbihî el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb*. Câmiatü Ümmü Durmân el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân (ed.). *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'gûr*. Beyrut: Merkezü'd-dirâsât ve'l-ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye; Dâru İbn Hazm, 1439.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc, Abdullâh Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tekin, Ahmet. "Arap Dilinde Mu'arreb ve Furûk İkilisi: Vâhidî'nin el-Basît Adlı Tefsiri Bağlamında". *BÜİFD* 1/2 (2017), 41-54.
- Temel, Ali. *Mefâtihu'l-Ğayb'da Kulların Fiilleriyle İlgili Tartışmalar*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb*. Dubâi: Câizetü Dübeyy (Dubâi) ed-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.
- Topaloğlu, Bekir. "Hamd". *TDVİA*. 15/442-445. İstanbul, 1997.
- Tûsî, Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, t.y.
- Tüccar, Zülfikar. "Meydânî". 29/501-502. Ankara, 2004.
- Türcan, Saliha. "Farklı Literatürlerde Fezâilü'l-Kur'an Rivayetlerinin Kullanımı". *FÜİFD* XXVI/1 (2021), 201-223.
- Türcan, Saliha. *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü: İbn Kesir (ö. 774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

- Türcan, Talip. “Ülû'l-Emr”. *TDVİA*. 42/295-297. İstanbul, 2012.
- Uludağ, Süleyman. “Amel”. *TDVİA*. 3/13-16. İstanbul, 1991.
- Uzun, Ayşe. *Hicrî İlk Dört Asırda Tefsir-Sözlük İlişkisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Üzüm, İlyas. “Gazap”. *TDVİA*. 13/434-435. İstanbul, 1996.
- Üzüm, İlyas. “İstisna (Kelâm)”. *TDVİA*. 23/392-393. İstanbul, 2001.
- Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”. *TDVİA*. 24/64-65. İstanbul, 2001.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Basîf*. Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, 47.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasîf*. Süleymaniye, Reisülküttab, 66.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasîf*. Atıf Efendi, 235.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasîf*. Hacı Selim Ağa, Hüdaî Efendi, 63.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasîf fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. Süleymaniye, Murad Molla, 190.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasîf fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz*. Millet, Feyzullah Efendi, 247.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz*. Hacı Selim Ağa, 104.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1415/1995.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. Süleymaniye, Carullah, 247M.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzüli'l-Ḳur'ân*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. Riyad: Dârü'l-meymân, 1426/2005.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzüli'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Sakr. b.y.: Dârü'l-kitâbi'l-cedîd, 1389/1969.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *et-Tefsîrü'l-basîf*. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.

- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Kitâbü'd-Da'avât ve'l-fuşûl*. thk. Âdil Füreycât. Dimaşk: Nûr li't-tibâ'a ve'n-neşr ve'd-dirâsât, 2007.
- Vüheybî, Edîl S. M. *el-Hareketü'l-İlmiyye fî Neysâbûr mine'l-ğarnî's-sâlihi'l-hicrî ile'l-ğarnî'l-hâmisi'l-hicrî*. Ürdün: Câmî'atü'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Widigdo, Mohammad Syifa Amin. "Nîshâpûrî Scholars in The Formation of Sunnî Scholarship in The Eleventh Century". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55/2 (2017), 427-462.
- Yâfi'î, Afifüddîn. *Mir'âtü'l-cinân*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep: Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek". *TDVİA*. 19/495-498. İstanbul, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Şâzân en-Nîsâbü'rî". *TDVİA*. 20/370-371. İstanbul, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstivâ". *TDVİA*. 23/402-404. İstanbul, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *TDVİA*. 24/58-63. İstanbul, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vîl". *TDVİA*. 41/27-28. İstanbul, 2012.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil". *TDVİA*. 13/59-64. İstanbul, 1996.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. thk. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *TDVİA*. 35/311-314. İstanbul, 2008.
- Yörük, İsmail. "SistematiK Kelâm Problemi Olarak İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi* 29/2 (1993), 49-58.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 113-139.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsirde Sebeb-i Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi". *HÜİFD* 17/34 (Şubat 2018), 407-438.
- Zadeh, Travis. *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. Great Britain: Oxford University Press, 2012.

- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Ekip. Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb bi-Devleti Kuveyt, 1385-1422/1965-2001.
- Zeccâc, Ebû İshak. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Müştebih fi'r-ricâl: Esmâihim ve ensâbihim*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Pencâb: el-Dârü'l-'ilmiyye, 1987.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ö. Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'arabî, 1410-1421/1990-2000.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâiki gâvâmiidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1418/1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *İ'câzü sûrati'l-Kevşer*. thk. Hâmid Haffâf. Beyrut: Dârü'l-belâğa, 1411.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'arabî, 1376/1957.
- Zeylaî, Abdullâh b. Yûsuf. *Tahrîcü'l-eḥâdîs ve'l-âsâri'l-vâkı'a fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. thk. Abdullâh b. Abdurrahmân. Riyad: Dârü İbn Huzeyme, 1414.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002.
- el-Vasîṭ fi'l-emşâl*. thk. 'Afîf Muhammed Abdurrahmân. Kuveyt: Müessesetü dâri'l-kütübi's-sekâfiyye, 1395/1975.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Ahmet		AYTEP
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	İleri		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2007	2011	Beyoğlu Anadolu İ.H.L.
Lisans	2011	2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yüksek Lisans	2016	2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora	2018	2023	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
	2016	Hâlen	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yayınlar	1. Ebussuûd Efendi, <i>İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l Kitâbi'l-Kerîm</i>, thk. Mehmet Taha Boyalık, Ahmet Aytep, Ziyaüddin el-Kaliş, Muhammed İmad, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı – İSAM, 2021. 2. The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century, Yousef Casewit, <i>Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi</i> (Kitap Değerlendirmesi), 47 (2019-2): 205-211. 3. “Ders İçin Hâşiye: III. Murad’ın Emriyle Atik Vâlîde Medresesi Açılış Dersleri İçin Yazılan Tefsir Hâşiyeleri”, <i>Osmanlı’da İlm-i Tefsir</i>, ed. M. T. Boyalık-H. Abacı, İstanbul: İSAR, 2019, s. 317-330. 4. “İbn Sinân El-Hafâcî’nin Söz ve Fesâhat Anlayışının İ‘câz Görüşüne Yansıması: Sarfe”, 7. <i>Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı II</i>, İstanbul: 2019, s. 75-85. 5. “İslâm Düşüncesinde Bir Dil Felsefesi Tartışması: Kitap İsimleri Neyin Yerini Tutmaktadır?”, 8. <i>Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</i>, 24-27 Nisan 2019, Malatya. 6. Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi (Kitap Değerlendirmesi), <i>İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, 39 (2018): 159-182. 7. Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan, <i>Kader</i> (Kitap Değerlendirmesi), 15 (2017): 764-766. 8. Araplarda Estetik Anlayışı: Edebî/Eleştirel Bir Bakış, Yusrâ Abdulganî (Çeviri) <i>Tereke Edebiyat Dergisi</i>, 6 (2015).		
Tarih		18.5.2023	
İmza			
Adı Soyadı		Ahmet AYTEP	

