

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**FAHREDDİN RÂZÎ'NİN HRİSTİYANLARLA İLGİLİ
AYETLERİ YORUMU**

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Mehmet Akif ÖZDEMİR

ANKARA, 2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**FAHREDDİN RÂZÎ’NİN HRİSTİYANLARLA İLGİLİ
AYETLERİ YORUMU**

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Mehmet Akif ÖZDEMİR
16912729

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

ANKARA, 2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**FAHREDDİN RÂZÎ'NİN HRİSTİYANLARLA İLGİLİ
AYETLERİ YORUMU**

YÜKSEK LİSANS

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1-

2-

3-

4-

5-

Tez Savunması Tarihi

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU danışmanlığında hazırladığım “FAHREDDİN RÂZÎ’NİN HRİSTİYANLARLA İLGİLİ AYETLERİ YORUMU” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:
Mehmet Akif ÖZDEMİR
İmza

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	1
1.1. Tezin Konusu ve Önemi	1
1.2. Tezin Amacı ve Yöntemi	5
1.3. Tefsir ve Te'vil Kavramları Hakkında.....	8
1.4. Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ve Dirayetteki Yeri.....	57
II. BÖLÜM.....	83
2.1. Fahreddin er-Râzî'nin Tarih ve Coğrafyasında Hristiyanlık	83
2.2. Râzî'nin Hristiyanlar Hakkındaki Genel Bilgisi.....	88
III. BÖLÜM	93
3.1. Fahreddin er-Râzî'nin Hristiyanlarla İlgili Ayetleri Yorumu	93
3.2. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Kelamî Yorumu.....	94
3.3. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Felsefî Yorumu	107
3.4. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Dinler Tarihi/Fırak Yorumu.....	110
3.5. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Kur'an'ın Bütünlüğü İçerisinde Yorumu	131
3.6. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Yorumunda Rivayetleri Kullanması	139
3.7. Râzî'nin Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Luğavî Yorumu	146
3.8. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Tasavvufî Yorumu.....	152
SONUÇ.....	154
KAYNAKÇA.....	160
ÖZET	167
ABSTRACT.....	168

TABLolar

-Râzî dönemine kadar müfessirler ve tefsirler tablosu.....	47
-Râzî'nin Öğrenim Zinciri.....	79
-Râzî'nin Eserleri.....	81
-Sonuç Tablosu.....	158

GÖRSELLER

-Râzî'nin yaşadığı döneme tevafuk eden Müslüman devletler.....	60
-Râzî'nin seyahat ettiği şehirlerin rota haritası.....	62

ÖNSÖZ

İnsana temyiz kudretini lütfeden ve onu Furkân ile te'yid eden Yüce Allah'a sonsuz hamd ve senâlar olsun. İlim camiasına sağduyusuyla üsve-i hasene olan Peygamberimiz Hz. Muhammed'e salât ve selâm olsun.

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsiri hakkında “her şey var ama sadece tefsir yok” veya “kullandığı ilimlerin tefsir ilmiyle alakası yok” gibi eleştirilerin varlığı bilinmektedir. Günümüzde bu tür tenkitlerin yöneltilmesindeki problem, geçmişe ait bu malumatı tarih ve coğrafya unsurundan kopararak değerlendirmeye çalışmaktır. Tarih ve coğrafya bağlamından tecrit edilen bilgi, bir alimin/müfessirin objektif bir şekilde analiz edilmesinden mahrum bırakmakta ve yanlış anlaşılmalara sebep olmaktadır.

Bu çalışmayla hedeflediğimiz çözüm, tarih ve coğrafya unsurlarını göz önünde bulundurarak bilgiyi, bağlamı ve bütünlüğü içerisinde değerlendirmeye çalışmaktır.

Birçok bilim adamı kendi tarih ve coğrafya şartlarına göre ilmi meselelere çözüm getirmeye çalıştığı gibi 6/13. yüzyılda yaşayan müfessir Fahreddîn er-Râzî de bu yönde gayret göstermiştir. Çünkü her insan yaşadığı tarih ve coğrafyayla iletişim ve etkileşim içindedir. Bu nedenle görüşlerimiz ve düşüncelerimiz doğrudan bu iki unsur tarafından etkilenmektedir. Dolayısıyla müfessiri ve tefsirini değerlendirirken yaşadığı tarih ve coğrafyayı göz önünde bulundurmak gereklidir.

Söz konusu durumla ilgili bir diğer problem ise bilginin ait olduğu alanın metodolojisinin/usûlünün dikkate alınmamasıdır. Nitekim her bilimdalının kendine has yöntemleri ve yaklaşımları vardır. Metinlerin hangi yöneme tâbî olarak telif edildiğini tespit etmek ve buna göre analiz etmek daha objektif bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu bakımdan dirayet tefsiri olarak kültürde tanımlanmış olan er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb* tefsirinin yöntemini ortaya koymak ele aldığımız konu açısından da son derece gereklidir. Yukarıda zikrettiğimiz, tarih, coğrafya ve metodoloji unsurlarının her birinden etkilenen

ve bunları tefsirin muhtevasında yazıya aktaran esasında metin ve yazarıdır. Dolayısıyla er-Râzî'nin hem biyografisinin hem de eserlerinin bilinmesi ve tezin konusunu ilgilendiren teliflerin tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Çalışmamıza bu maksatla tefsir ve tevil kavramları hakkında genel bir mütalaa ile başladık. Ardından Râzî'nin tefsiri hakkında genel bir tanıtım yaptık. Bu konuda çok geniş çalışmalar yapıldığını biliyoruz. Çok çalışıldığı için başka araştırmalara başvurup elde edilebilecek ayrıntılara girmedik. Sonra, Râzî'nin tarih ve coğrafyasında Hristiyanlık konusunu ele almanın -yukarıda izah edildiği üzere- gerekli olduğunu gördük. Son bölümde ise Râzî'nin Hristiyanlarla ilgili ayetleri yorumunu ihtisas sahibi olduğu ilim dallarına göre kategorize etmekle onun bu meseledeki bakış açısını tespit edebileceğimizi düşündük.

Çalışma konusunu takdim eden ve danışmanlık görevini üstlenen hocam Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU'ya katkısı ve desteği için teşekkürü borç bilirim. Özellikle Fahreddin er-Râzî konusunda ihtisas sahibi olan ve tezimi müzakere eden Doç. Dr. Esra GÖZELER hocama son derece müteşekkirim. Hristiyanlık hakkında bilgileri mütalaa etme imkânım olduğu Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU hocama ve ayrıca Doç Dr. Harun ŞAHİN hocama da şükranlarımı arz ederim. Yokluğunu düşünemeyeceğim duaları ve manevi destekleri için muhterem ebeveynimi ve eşimi zikretmek ise boynumun borcudur.

Mehmet Akif ÖZDEMİR

Ankara-2019

GİRİŞ

I. BÖLÜM

1.1. Tezin Konusu ve Önemi

İnsanoğlu farklı farklı yaratılmıştır. Allah Teâlâ her insanı farklı özelliklerle ve kapasitelerle donatmıştır. Aynı zamanda her beşerin içinde yaşadığı tarih ve coğrafyaya göre biçimlenen, kendine ait bir anlam küresi ve bakış açısı vardır. Duyduğu ve okuduğu bilgileri bu anlam küresine göre tanımlar. Allah Teâlâ (c.c.) Hz. Muhammed'e (s.a.v) Kur'ân-ı Kerîm'i yirmi üç senelik bir zaman zarfına yayarak vahyetmiş olmasını bu bağlamda mütalaa edebiliriz. İşte bu sebeptir ki, zamanın akışı içerisinde Kur'an'ı Kerîm, Mekke ve Medine etrafında cereyan eden olaylar üzerine parça parça indirilmiştir. Ayetler indikçe muhatapların anlayışı ile ayetin maksadı mutabık olduğu durumlarda mânâ suhûletle idrak edilmiş ve izaha gerek kalmamıştır. Oluşan vakıa, yöneltilen sorular, yapılan itirazlar, isnad edilen yalanlar veya yürürlükte olan yanlış itikat veya uygulamalara yönelik tebşir, tevbih, tenbih, tenkit edici vs. ayetler inmiştir. Her ne kadar muhataplar nüzûl ortamını müşahade etmiş olsalar bile daha sonra sahabiler arasında farklı yorumlar çıkmış, bazı ayetler için yaşadıkları tariha muvafık olarak kendi görüşlerini açıklamaya ihtiyaç duymuşlardır. Nitekim bazı ayetlerin içeriği, ashâb-ı kirâmın şahsî anlam kürelerinde biçimlenince, başka muhtemel anlamlara yorulabildiği müşahade olunmaktadır.

Kur'ân'da mecâz kullanılması ayetlerin açıklanma ihtiyacını doğuran etkenlerden bazılarıdır. Bu açıdan Hz. Peygamber, açıklama gereken yerde tefsir, anlaşılana düzeltme gereken yerde tashih, cevap iltizam eden durumlarda ise icabet ederek bazı ayetleri açıklamıştır.

Nüzul döneminde muhataplar ortamı müşahede ettiği için Kur'ân'ın tefsirini yapabilecek otorite Hz. Peygamber ve onun öğrencileri olan sahabiler. Onlar kendi tarihlerinde nüzul dönemini müşahadeye ilişkin malumattan dolayı tefsir konusunda açıklamalar yapabilirken sonraki nesiller ihtiyatlı davranmış ve genellikle Hz. Peygamber ve sahabeden aldıklarını nakletmekle iktifa etmişlerdir. Böylece rivayetler vasıtasıyla tefsirin iki ana unsuru nakledilmiştir:

1. Hz. Peygamber'in tefsiri
2. Sebeb-i nuzûl.

Bu iki kategori *orijinal tarihi*¹ yansıtmaktadır. Buna rağmen Peygamber'in sözü olmayıp sahabenin kendilerine ait olan tefsir rivayetleri ve sebeb-i nüzul değerlendirmeleri vardır ki bunlar *düşünülen tarih* olarak görülebilir. Bunun sebebi ise onların hem Hz. Peygamber'in tefsirine hem de ayetlerin nuzûl bağlamına vakıf olmalarıdır. Ayrıca Kur'ân'ın indiği dili hâkimiyetle bilmek sahabenin tefsir salahiyetini temin eden bir diğer unsurdur. Çünkü olayların ayrıntısının yanı sıra o günün dilini bilmenin, genel anlamda kapalılıkları gidereceği söylenebilir. Dolayısıyla *nüzul zamânı-mekânı-diline* hâkim olmakla ayetlerin anlam çerçevesini bilen sahabilerin tefsirleri ve tevilleri de temel sayılmaktadır.

Sahabeden sonra gelen tabiûn nesli genel anlamda Hz. Peygamber ve sahabenin rivayetlerini tefsirinde kullanmışlardır. Ancak İslâm'ın daha geniş bir coğrafyaya yayılması ve farklı dil ve kültürden insanların birlikteliği yeni problemler doğurmuştur. Artık asıl olan tefsirin yerine te'vil nin böylece başlaması bu temel olguyla açıklanmaktadır. Bu anlamda te'vil, belirli usüllere bağlı olarak ilk anlamına en yakın manayı çıkarabilmek ve yaşanan tarih ve coğrafyadaki problemlere yönelik yorum faaliyeti mahiyeti

¹ Ahmet Nedim Serinsu, *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s. 201.

göstermektedir. Anılan durumun doğal sonucunda, Kur'an'ın diline hâkim olmayanlara lügavî/filolojik tefsir çalışmaları yapılmıştır. Arap diline tam hâkim olmayan okurlar bir tarafta, kendi doğrularını Kur'an'a onaylatmaya çalışanlar diğer tarafta olarak tefsirde yeni yaklaşımlara gerek duyulmuştur.

Ayetlerin arka planını, yani sebab-i nüzûlünü ve kronolojisini bilmeyenler için ise esbâb-ı nüzûl eserleri telif edilmiştir. Urve b. Zübeyir, Hz. Aişe'ye Bakara 157. ayetini danışarak, ayeti müstakil olarak ele aldığında, Hac'da sa'y ibadetini terk edebileceğini istidlal eder. Bunun üzerine Hz. Aişe ayetin iniş sebebini anlatır. Cahiliye döneminden kalma putlardan dolayı müslümanların sa'y etmekten imtina ettiğini ve bunun üzerine bu ayetin indiğini açıklar. Bu minvalde Kur'an'ı yanlış anlaşılmalara ve hevâyâ göre anlam verişlerle yorumlamağa tedbir olarak lügavî tefsirler telif edilmiş ve bu eserler dirayet tefsirinin başlangıcını teşkil etmiştir.

Dirayet tefsiri, rivayetin yanı sıra re'y ve ictihad yoluyla ayetlere anlam vermeyi, bazı durumlarda görülebilen rivayet malumatının gereksinimi karşılayamamasına mukabele olarak görülmektedir. Bunun örneği kelâmî ve felsefî tartışmalardır.

Râzî'nin tarihi ve coğrafyasında hâkim olan bilimsel dil, kelâm ve felsefenin dili olmuştur. Sadece Müslümanlar değil, Ehl-i Kitab'ın da kendi teolojisini felsefe ve mantığın diliyle izah etmeye çalışması ister istemez ortak kavramlar üzerinden tartışmayı gerektirmiştir. Doğal olarak İslâm'ın erken döneminde var olmayan kavramlar bu tarihte ve coğrafyada Müslümanlar arasında yaygınlaşmış, ayetlere aklî yorum yaparak İslâm'ı savunmaya çalışılmıştır. Bu minvale tefsirlere kelâmî ve felsefî yorumlar dâhil olmuştur. Burada akla vurgu yapılmakla beraber rivayetlerin kullanıldığı da görülebilir. Bahis konusu tefsirlerin en önemli ve kapsamlı örneklerinden birisi, tezimizin konusu olan Fahreddîn er-Râzî'nin *Tefsîru'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb* eseridir.

Râzî'nin tefsirinde ele aldığı konulardan birisi Hristiyanlıktır. Çünkü yaşadığı tarih ve coğrafyada Hristiyanlarla Müslümanlarla iletişim halindeydi. Bu çalışmanın konusu ve önemi, söz konusu karşılaşmanın Mefâtihu'l-Ğayb'a nasıl yansıdığını tespit etmek ve bu tespitleri değerlendirmeğe çalışmaktır.

Dirayet tefsirinin en meşhurlarından biri Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Ğayb eseridir. Bu telif eserin ve müellifin kullandığı disiplinlerarası metodu ve ilmî kişiliği yaşadığı tarih ve coğrafya şartlarıyla doğrudan alakalıdır. 13. Yüzyılda günümüz İran'ı olarak bilinen bölgede ikamet eden Râzî, altı yüz yıldır İslâm'la etkileşim içerisinde olan Doğu Ortodoks Kilisesinin yaygın olduğu bir coğrafyada yaşamıştır. Bu olgunun doğal bir sonucu olarak Mefâtihu'l-Ğayb eserinde dinler tarihi, ama aynı zamanda kelam ve felsefe metodunu kullanmıştır. Tezin önemi, dirayet tefsirinin önemini, ortaya çıkışının kaçınılmazlığını, çıktığı tarih ve coğrafyaya olan mutabakatını, Fahreddin er-Râzî'nin bu mevzudaki konumunu ve tarih-coğrafya unsurlarının tefsirine nasıl yansıdığını araştırmaktan ibarettir.

Nitekim zaman zaman rivayet ile dirayet damarları arasında bir ihtilaf olmuştur. Bu tez, ihtilafın iki tarafında yer alan grupların esasında kendi tarih ve coğrafyalarının birer parçası olduklarını, niyetlerinin samimiyete, davete ve delillere dayanarak hakikatı ortaya koymak olduğunu anlatmak ve her iki metodun birbirinden ayrı değil, iç içe olduğunu göstermek için yazılmıştır.

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Başlangıçta tefsir ve te'vil kavramlarını açıklayarak tefsir tarihine yer verildikten sonra kronolojik bir tabloyla rivayet-dirayet tefsirlere ve bunların teşekkül sürecine bakılmıştır. Hemen ardından Fahreddin Râzî'nin dirayetteki yerine değinmek için hayatı ve ilmi kişiliği ve eserlerine yer verilmiştir. Birinci bölümde, Hristiyanlık hakkındaki bilgisine ve onun yaşadığı tarih ve coğrafyadaki Hristiyanlığı anlatmaya çalıştık. İkinci bölümde ise Fahreddin er-Râzî'nin Hristiyanlarla ilgili ayetleri yorumunu kelâm, felsefe, dinler tarihi, Kur'an'ın bütünlüğü, rivayetler ve

Tasavvuf ilimlerine göre kategorize ederek Râzî'nin tarihinin, coğrafyasının ve kişiliğinin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'a nasıl yansıdığını tespit etmeye gayret gösterdik.

1.2. Tezin Amacı ve Yöntemi

Fahreddin er-Râzî'nin İslâmî ilimlerin yanı sıra başka bilim dallarına başvurması Hristiyanlık hakkındaki yorumlarına nasıl yansımıştır? Disiplinlerarası bir metot izlemesi neden kaynaklanmaktadır? Tarih ve coğrafyasının şartları nasıldı? Bu sorular minvalinde çalışmamızın amacı, *Mefâtîhu'l-Ğayb*'da geçen Hristiyanlık yorumunu ve tefsir metodunu tarih ve coğrafya unsurları bağlamında değerlendirmektir. Bunu yaparken genel anlatımdan teferruata inmeye çalışacağız. Yani, zihinlerde tefsir-te'vil kavramlarını tavzih ettikten sonra tefsirin teşekkül tarihine yer verilecektir. Tefsir tarihi bağlamında tefsir eserlerinin rivayetten dirayet metoduna nasıl bir teşekkül süreci izlediğini, sonra biyografisi bağlamında merhum er-Râzî'nin dirayet tarihindeki yerini anlatacağız. Buradaki gaye, Râzî'nin re'ye göre tefsir metodunun temellerinin Sahabe ve Tabiûn dönemine kadar dayandığını göstermektir. Tebe-i tabiin nesli dahil olmakla beraber her dönemde tefsir ilminin tarih ve coğrafya şartlarından etkilenecek teşekkül ettiği görülecektir. Aynı şekilde Râzî dönemini ele almak üzere biyografisine değinirken mümkün mertebe yaşadığı tarih ve coğrafyayı göz önüne getirerek bu iki unsurun tefsir metoduna nasıl etki ettiğini analiz edeceğiz. Kendi eserlerindeki kısmî otobiyografik verilere binaen (misal: rihleleri, eser telif tarihleri) ve akranlarının eserleri ile arkaplanı öğrenmek bu metoda dahildir. Evvelâ Râzî'nin dönemine kadar telif edilen tefsirleri kronolojik bir sırayla ele almak, sonra Râzî'nin kendi eserlerinden yola çıkarak biyografisini ve rihlelerini mütalaa etmek suretiyle tefsirindeki görüşlerin tekâmül süreci ve tarihsel bağlamı ortaya konulabilir. Coğrafi açıdan Râzî'nin yaşadığı Harizm ve Mâveraünnehir bölgesine dair bilgileri nakletmek de amaçlardan birisidir. O coğrafyada Hristiyanlığın durumu ve yaygınlığı hakkında bilgiler aktarmaya çalışacağız. Bunu açıkladıktan sonra er-Râzî'nin Hristiyanlık

ayetlerini nasıl yorumladığını araştırarak sözkonusu tefsir metninin tahlilini yaparak elde edilen sonuçları bir tabloda yansıtacağız. Zaman, bağlam ve usûl çerçevesinde ele alacağımız metnin o dönemdeki önemini ortaya koymaya çalışacağız. Bu da rivayet-dirayet arasında hissedilen hilâfin ihtilâfa dönüşmesini sağlayacaktır.

Tez konusu açısından aynı alanı paylaştığımız Mehmet Yusuf Yagır'ın *Fahreddîn er-Râzî'nin Tefsirinde Hristiyanlık ve Hristiyanlar* adlı çalışması, 'tezin amacı' bakımından farklı bir yönü ele almıştır. Nitekim Yagır, Râzî'nin Hristiyanlık ve Hristiyanlarla ilgili düşünce, yorum ve değerlendirmelerinin, günümüz Hristiyanlığının anlaşılması açısından pratik değeri ortaya koymayı amaçlamıştır. Aynı zamanda bu doktora tezinde Hristiyanlığa dair ayetlerin neredeyse tamamının Mefâtihu'l-Ğayb'ta geçtiği şekilde nakledildiği, bazı rivayetlerin tahriç edildiği ve fazla yorum yapılmadığı görülmektedir. Bizim çalışmamızın amacı ise Râzî'nin Hristiyanlarla ilgili ayetlere getirdiği yorumların arkasındaki dönemsel saikleri araştırmak ve bunun Râzî'nin disiplinler arası metoduyla tefsirine nasıl yansıdığını tablolar ve görsellerle tavzih etmeye çalışmaktır.

Tezin konusu için kütüphane çalışması ve literatür taraması yapılmıştır. Bu çalışma tefsir tarihi, tefsir usûlü, müfessir biyografisi, kelâm ilmi, kelâm tarihçesi, Hristiyanlık, konularını kapsamaktadır. Konumuz için genel itibariyle Türkçe ve Arapça kaynaklar kullanılmıştır. Hristiyanlık tarihi hakkında temel kaynakları kullanmak için yabancı teliflere başvurulmuştur. Bahis konusu Hristiyanlarla ilgili ayetleri, Hristiyanlık konusunda ihtisas sahibi olan Prof. Dr. Salih Akdemir'in *Son Çağrı Kur'an* meâlindeki fihristten ve meâllerden alınmıştır. Yine Akdemir'in *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'ı-Kerîm'e göre Hz. İsa* eseriyle bu bilgiler takviye edilmiştir. Dolayısıyla konunun sınırları "Hristiyanlarla ilgili ayetler" ve Râzî'nin disiplinler arası metodu gereği kullandığı kelâmî, felsefî, dinler tarihi, luğavî, naklî ve tasavvufî disiplinleri içeren yorumları şeklinde sınırlandırılmıştır. Ayetlere ilişkin yorumlar kümesi bu filitreye göre süzdürülerek çerçeveye uymayan yorumları dışında bırakılacaktır. Yine farklı başlıklar altında aynı yorumların

tekrarına rastlamak mümkündür. Zira Râzî bazı yorumlarında birden fazladisiplin kullanmış, bağlamından koparmamak için bu yorumlar birkaç kez tekrarlanmıştır. Çalışmada ilgili yerlerde tablo ve görsel kullanımına özen gösterilmiştir. Râzî dönemine kadar telif edilen tefsirler ve akranı olan kelamcı ve felsefeciler bir tabloda verilmiştir. Aynı şekilde Râzî'nin öğrenim zincirini gösteren bir tablo, kaldığı şehirler ve rihle rotası belirten bir harita düzenlenmiştir. Bunlara ilave olarak Râzî dönemine tevafuk eden devletlerin tarihini mukayese eden bir grafik çizilmiştir. En önemli kaynağımız ise yine *Mefâtîhu'l-Ğayb* tefsirinin kendisidir. Eserde geçen şahsî anektotları ve yorumları o döneme ait tarihî veri kabul ederek müfessirin yorumlarının temeline ışık tutmaya çalışacağız. Râzî'nin *İ'tikâdât* veya *Münâzara fi'r-Redd 'ale'n-Nasârâ* gibi konuyla alakalı eserlerine de değinilerek ayete yorumları bu teliflerle mukayese edilerek dönemin şartları bağlamında neticeler çıkarılmıştır.

1.3. Tefsir ve Te'vil Kavramları Hakkında

Tefsir ve te'vil kavramlarının anlam içeriğine bakıldığı zaman, tefsir ilminin teşekkül süreci ve rivayetten dirayet tefsirine uzanan tarihsel sürecin incelenmesi kolaylaşabilir. Semantik sürecin anlaşılması için ilk önce bu iki kavramın Kur'an'da geçtiği şekillerle beraber nuzûl döneminde kullandığı manaları ele almak gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de f-s-r (ف-س-ر) kökünden türeyen tek bir kelime vardır.² Tef'îl (تفعيل) vezninde gelen bu kelime “tefsîrâ”³ (تفسير) olarak geçmekte ve ayette “kelamın delalet ettiği manayı ortaya çıkarmak”⁴ anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Hz. Ömer'in bir rivayette Hz. Peygamber'in ribâ ayetini tefsir etmeden vefat ettiğini söylerken “لم يفسرها”⁵ ibaresini kullanması bu devirde ayetleri açıklama eyleminin ifadelerinden birinin “tefsir” kelimesi olduğunu göstermektedir.

Te'vil kelimesi ise Kuran-ı Kerîm'de on yedi yerde geçmektedir.⁶ Açıklama, tespit,⁷ bir olayın içyüzü, rüya tabiri, sonuç, akıbet gibi anlamlara geldiği görülür.⁸ Rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in İbn Abbas'a dua ederken “Allah'ım ona te'vili öğret” diyerek

² Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hâdîs, Kâhire, 2007, s. 630.

³ Furkân: 22/33.

⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Fiker, Ammân, 1981, XXIV, 80.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, tah. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, II, 764.

⁶ Abdülbâkî, a.g.e., s. 119-120.

⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu'l-Vehbe, Kahire, 2000, I, 14-15; Müellif, eserinde te'vil kelimesinin alanlara göre tanımını vermiştir. Bizim bu başlığı açmamızın farklı yönü, te'vil kelimesinin ilk olarak nerede semantik değişme uğradığını ortaya koymak olmuştur.

⁸ Söz konusu ayetler öncelikle Mu'cemu'l-Müfrehes eserinden ve Corpus Quran websitesinden manaları tespit edilerek manaları çıkarılmıştır. Sonradan Mısırlı Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin eseri ve Celal Kırca'nın makalesi ile teyit edilmiştir; Celal Kırca, “Ebu Mansûr el-Mâturidî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1989, sayı 3, s. 292.

niyaz etmesi “tefsir” manasına da geldiğini göstermektedir.⁹ Nüzul ve sahabe dönemine kadar kökenbilimsel (etimolojik) açıdan tefsir ve tevil kavramlarına verilen açıklamalara bakıldığında fazla bir farklılık arz etmediği görülmektedir.¹⁰ Nüzul döneminde bu iki kelimenin farklı anlamlarda kullanılmadığı görülmekle beraber genellikle te’vil yerine “tefsir” kelimesinin tercih edildiği ifade edilmektedir.¹¹ Bu dönemden sonra bir müddet daha tefsir ile te’vil kelimesinin muradif olarak kullanıldığı görülmektedir.

Hicrî ikinci asrın başlarında Zeyd b. Alî (ö. 120/740) te’vil kelimesini tefsir ile eşanlamlı olarak ifade etmiştir.¹² Son çeyreğinde ise Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/791) sözlüğünde tefsir kelimesi şöyle açıklanmıştır: Luğavî açıdan bakıldığında, f-s-r kökünden türeyen “tefsirah” kelimesi doktorların bedendeki hastalıkları teşhis etmek için numune-lik alıp incelediği insanın doğal atık suyu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir şeyin açıklamasının (tefsirinin) bilinmesini sağlayan herşeye “tefsirah” (تَفْسِيرَة) denir. Tefsirin ıstılah manası ise aynı sözlükte, Kitab’ın açıklaması ve detaylı ifadesi olarak geçer.¹³

Yine bu sözlüğe göre, te’vil kavramı e-v-l (ل-و-ل) kökünden türeyen ve tef’îl veznindeki te’vîl (تَوِيل) kelimesinden gelmektedir. Sözlükte “manaları farklılaşan ve ancak lafzından farklı bir açıklamayla (manası) gerçekleşen kelimelerin tefsiri” olarak geçer.¹⁴ Anlamı genişlese de görüldüğü gibi te’vil, muhtelif manalara gelen kelimelerin “tefsiri” olarak açıklanmaktadır.

⁹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, tah. Şuayb el-Arnâvût, Mûessesetü’r-Risâle, 2001, IV, 225.

¹⁰ Kırca, a.g.m., s. 287-288.

¹¹ Kırca, a.g.m., s. 292.

¹² Zeyd b. Ali, *Garîbu’l-Kur’ânî’l-Mecîd*, Thk. Muhammed Yusufeddîn, Taj-Yusuf Foundation Trust, Haydarabad 2001, 1. Baskı, s. 68.

¹³ Halîl b. Ahmed El-Ferâhidî (ö. 175/791), *Kitâbu’l-Ayn*, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003, III, 321; Kelimenin sülâsisi “fesera yefsiru” (فَسَرَ يَفْسِرُ فِسْرًا) şeklindedir.

¹⁴ El-Ferâhidî, a.g.e., I, 100.

Hicrî üçüncü asrın başlarında, Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebu Ubeyde (ö. 210/824) te'vil kelimesini “tefsir” olarak ifade etmişlerdir.¹⁵ Aynı zamanda Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve görüşünü benimseyenler bu iki kelimenin aynı manaya geldiğini söylemişlerdir.¹⁶

Hicri üçüncü asrın ortalarında, ilk tefsir usulünü yazdığı söylenen el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) te'vil kelimesinin yerine tefsiri kullanması¹⁷, ayrıca yüzyılın son çeyreğinde İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) tefsir eserini *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân* olarak isimlendirmesi bu kavramlar arasında bir ayrım yapılmadığını göstermektedir. Et-Ta-berî'nin (ö. 310/923) *El-Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân* eseri bu eşanlamlılığın hicrî dördüncü yüzyılın başlarına kadar devam ettiğine işaret etmektedir.¹⁸

Aslında te'vil kelimesinin tefsirden ayrılması muhkem-müteşabih münazarası sonucunda hicrî dördüncü asırda gerçekleşmiştir denilebilir. Nitekim, “müteşabih ayetlerin te'vili” hakkında inen Âl-i İmrân suresi 7. ayet aynı zamanda bunların terim anlamlarına zemin olmuştur.¹⁹ Ayette geçen “müteşabih” kelimesinin tanımına göre te'vil kelimesinin içeriği değişebilmektedir. Şöyle ki, müteşabih ayetlerin asıl tefsiri/te'vilini Allah bilir denildiğinde, yorum ancak Allah'a ve Elçisine ait olduğu için müfessire düşen ancak nakildir ve doğal olarak şahsî yorum konusunda tevakkuf etmektir. Bu ilk dönem rivayet tefsirlerinin metodunu yansıtmaktadır. Tâberî'nin benimsediği görüş de budur.²⁰ Ancak,

¹⁵ Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 1983, Üçüncü baskı, I, 191.

¹⁶ Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, Birinci baskı, II, 221.

¹⁷ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *El-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fiker, Beyrut, 1971, Birinci baskı, s. 328.

¹⁸ Yavuz, a.g.m., 27-28.

¹⁹ Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XL, 281.

²⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994, Birinci baskı, III, 219.

müteşabihâtı tefsir/te'vilini hem Allah Teâla hem de 'ilimde rusûh sahibi (derinleşmiş) olanlar' bilebilir denildiğinde akla şu soru gelir: Allah'ın, Elçisinin ve ilimde derinleşmiş olanların ayetleri tefsiri eşit midir? Bu sorunu, müteşabih ayetleri ve tefsir otoritelerini bir tasnife tabi tutarak izah etmek mümkündür. Nitekim et-Tüsterî (ö. 283) eserinde bu ayeti açıklarken “hevaya göre yapılan tefsir, ulemânın tefsiri, Arapların tefsiri ve Allah'tan başkasının (tefsirini) bilmediği müteşabihat” şeklinde bir tasnif görebiliriz. Buna rağmen farklı görüşler her zaman olmuş ve bu konudaki ihtilaf ortadan kalkmamıştır. Müteşabih olduğuna dair ittifak edilen tek konu haberî sıfatlardır.²¹ Farklı bir çözüm yolu, te'vîli yeniden tanımlamak olmuştur. Bunu ilk olarak Maturidî (ö. 333/944) yapmıştır. Ona göre tefsir, ayette Allah'ın kastettiği manayı yine Allah'ı şahit tutarak açıklamak iken te'vîl, Allah'ı şahit koşmadan bir mana vermektir.²² Ona göre tefsir Allah'a, Peygamber'e ve sahabeye münhasırdır. Te'vil ise onlardan sonra gelen ulemâyâ aittir.²³ Bu tanım sayesinde, daha önce “tefsir” başlığı altında mülâhaza edilen murâdullahı ve kulların yorumunu birbirinden ayırarak kendi yazdığı tefsir eserinin ismini *Te'vîlatu'l-Kur'ân* koymuştur.

İlk baştan beri naklin yanı sıra akla bir kapı aralanıyor iseydi bile, bu yeniden tanımlama ile naklin ışığında aklî yoruma bir kapı açılmıştır. Tefsirdeki “dirayet” dönemi bu açıdan te'vil tanımıyla alakalıdır. Takriben bu aşamadan sonra “tevil” kelimesi zaman içerisinde teşekkül eden ilim dallarına göre farklı ıstılah manaları almıştır. Burada kastettiğimiz ilim dalları; fıkıh, kelam, hadis ve tasavvufur. Sonradan dahil olan bir ilim dalı ise felsefedir.

²¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşabih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXII, 204-207.

²² Kırca, a.g.m., s. 289.

²³ Kırca, a.g.m., s. 290.

Râzî'ye kadar geçen zaman mefhumundaki verilen farklı “tevil” tanımları ayrı bir araştırma konusu olacak kadar geniştir. Bunun için biz doğrudan merhum Râzî'nin tevil anlayışını kendi tefsirinden iktibas edeceğiz. Râzî, te'vîli açıklarken, lafzın iki manaya ihtimali olduğu takdirde, genelde tercih edilen mana (râcih) yerine fazla tercih edilmeyen manayı (mercûh) vermenin te'vil olduğunu söyler. Bu hamleyi yapmak için de ayrıca bir lafzî veya aklî delilin gerekliliğinden bahseder.²⁴

Bu etimolojik sürecin tarihî olgulara bağlı bir şekilde geliştiği muhakkaktır. Aslında, Râzî'nin yaptığı bu tanım, o döneme kadar oluşan bir metodolojinin tarihini barındırmaktadır. Önümüzdeki bölümde, müfessirimizin dönemine kadar tefsir ilminin teşekkül sürecini, farklı disiplinlerin tefsire dahil oluşunu ve dirayet tefsirlerini açıklamaya çalışacağız. Böylece, tarihî açıdan öncesini ele aldığımızda Râzî'nin “te'vil” tanımının mahiyeti ve tefsirdeki metodu daha iyi anlaşılacaktır.

TEFSİR İLMİNİN TEŞEKKÜLÜ

Tefsir, zaman geçtikçe ve coğrafya genişledikçe farklılık göstermiştir. Zamanla İslâm coğrafyasının genişlemesiyle farklı olaylar ve fikirler Kur'ân'a arz edilmiş, bundan dolayı tefsir alanı genişlemiştir.²⁵ Dînî ilimlerin disiplin haline gelmesi birbirinden ayrı olarak mütalaa edilemez. Bu açıdan bakıldığında teşekkül aşamalarını temel alarak tefsir ilminin gelişme sürecini tasnif etmek bize farklı disiplinlerin ilk dönemlerde iç içe olduğunu ve sonradan her birinin nasıl müstakil alanlara dönüştüğünü görmemizi sağlayacaktır. Tedvîn sürecini mümkün mertebe kronolojiye göre sıraladığımızda daha iyi anlaşılacaktır. Özetle, Kur'ân ve Sünnet'in şifâhî ve hıfz yoluyla naklini, kitabete geçişini ele

²⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, 179-192.

²⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu Ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 111.

alarak Râzî'nin yaşadığı döneme kadar tefsirin hangi aşamalardan geçtiğini, dolayısıyla nasıl bir birikim ve metodolojiye erişimi olduğunu göstermeye çalışacağız.

Hz. Peygamber dönemi -Nüzul dönemi (H.Ö. 12- H.S. 10 /m. 610-632)

Hz. Muhammed o devirde vahyin ilk muhatabı ve Elçisi olarak İslâm'ın temel kaynağı olarak görülmelidir. Nitekim O, Allah Teâlâ'nın vahyini tebliğ ve tilavet²⁶, İslâm'ı tebyîn²⁷ ve teşrî²⁸, insanlığı davet²⁹, tezkiye ve ta'lîm³⁰ görevleri ile vazifelendirildi.³¹ Bu görevleri hasebiyle nüzul döneminde dînî ilimlerin temel kaynağı Hz. Peygamber'dir denilebilir. Kısacası bu dönemde iki kaynaktan bahsedebiliriz: Vahiy ve Hz. Peygamber. Meseleler veya cereyan eden olaylar karşısında cevaplar ve hükümler vahiy yoluyla iniyor, aynı zamanda Hz. Peygamber dînî konularda –vahyin desteği ile- hüküm koyuyordu.³² Diğer taraftan, Kur'ân-ı Kerîm'de mücmel ifadeleri tebyin, müşkili tavzih, mübhemi tafsîl ederek açıklamaya ihtiyaç duyan ifadeleri yine Hz. Peygamber açıklıyor, tefsir ediyordu.³³ Hz. Peygamber'in o dönemde gerçekleştirdiği eğitim-öğretim sürecinin

²⁶ Kur'ân-ı Kerîm'de (ب-ل-غ) kökünün geçtiği ilgili ayetler: Âl-i İmran 3/20; Mâide 5/67,92,99; A'râf 7/62,68,79,93; Tevbe 9/6; Yunus 11/57; Ra'd 13/40; Nahl 16/35,82; Enbiyâ 21/106; Nûr 24/ 54; Ankebût 29/18; Ahzâb 33/29; Yâsîn 36/17; Şurâ 42/48; Ahkâf 46/23,35; Teğâbun 64/12; Cin 72/23,28. (ت-ل-و) kökü: Mâide 5/27; En'âm 6/151; A'râf: 7/175; Hûd 10/71; Ra'd 13/30; Kehf 18/27,83; Şu'ârâ 26/69; Neml 27/92 (Bkz. Ayrıca inzâr ve tebşîr kavramlarının bu sınıfta değerlendirilebileceğini düşünürüz.)

²⁷ Nahl 16/44,64; Hz. İsa'nın Peygamber olarak tebyîn görevi: Zuhruf 43/63.

²⁸ Tevbe 9/29; Nisâ 4/65; Haşr 59/7. Yazar notu: Teşrî yetkisinin vahiy yoluyla sağlandığını belirtmek gerekir.

²⁹ Nahl 16/125; Hacc 22/67; Kasas 28/ 87; Ahzâb 33/46; Ahkâf 46/31,32.

³⁰ Bakara 2/129,151; Âl-i İmrân 3/164; Tevbe 9/103 (Zekât); Cum'a 62/2.

³¹ Peygamberin görevlerini onbir maddede sıralayan Yıldırım'ın kitabındaki tasniften yararlandık. Bazı kategorilerde Mu'cemu'l-Mufehres'ten faydalananarak ayetlerle takviye ettik. Bazı ayetleri ise bağlamı dışında kullanıldığı için almadık. Bkz. Yıldırım, Muhammed Emin, *Alemlere Rahmet Hz. Muhammed*, Siyer Yayınları, İstanbul, 2010, 11. Basım, s. 45-51.

³² Fahrettin Atar, "İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı", *M.Ü.İ.F. Dergisi*, İstanbul 1985, S. 3, s. 21-22.

³³ Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 28.

doğal sonucu olarak bugünkü adıyla tefsir, fıkıh ve kelâm ilimlerine bir temel teşkil ettiğini bu bölümde açıklamaya çalışacağız.

O dönemde tefsir, fıkıh veya itikat (kelam) konuları, bazen bir soruya cevap mahiyetinde, bazen ise vaaz amaçlı olarak Hz. Peygamber tarafından açıklığa kavuşturuluyordu. İtikâdî konular genelde gayr-i müslimlerin inancına dair vahiy yoluyla çözümlenen meseleler idi. Hristiyan heyetinin Hz. İsa'ya tanrılık isnad etmesi hakkında inen ayetler buna örnektir.³⁴ İslâm itikadı çerçevesinde insanı aşan veya fuzulî soruların sorulmasını Kur'an-ı Kerîm'in³⁵ ve Hz. Peygamber'in³⁶ tenbihliyor olması bu dönemde meselelerinin ve soruların sınırlı olmasının bir faktörüdür. Sahabilerin soru sormaktan çekindikleri için bedevîlerin soru sormasını beklemeleri buna işaret etmektedir.³⁷ Bir sonraki bölümde yer vereceğimiz, sahabe döneminde ortaya çıkan soruların/problemlerin sebebinden birinin muallakta kalan sorular olduğunu düşünüyoruz. Hz. Peygamber döneminde soruların sınırlandırılmasının bir sebebi, fazladan mesuliyet getireceği ve altından kalkamama durumu olacağı için olabilir.³⁸

³⁴ Âl-i İmrân 3/59.

³⁵ Mâide 5/101.

³⁶ Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998, IV, 11. "...Kader hakkında fazla konuşmayın, çünkü sizden evvelkilerin çoğu ondan kaybetmiştir."

³⁷ Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), "Kitâbu'l-İmân: Bâbu's-Su'âl 'an Erkânî'l-İslâm", *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*, Dâru'l-Hayr, 1996, s. 141-142 (http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=94&idto=95&bk_no=53&ID=12)

³⁸ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahîh Müslim*, Nisâbü'r, 2006, 1. Baskı, s. 608. Rasulullah (s.a.s) : "Ey insanlar, Allâh size Haccı farz kıldı. Haccedin!" dedi. Bunun üzerine bir adam: "Her sene mi ey Allâh'ın Rasûlü" dedi. (Hz. Peygamber) sukût etti. (Adam) soruyu üç kez sordu. Sonra Rasulullah (s.a.s) şöyle dedi: "Şayet evet deseydim farz olacaktı ve güç yetiremeyecektiniz. Söylediklerimle bırakın çünkü sizden öncekiler Peygamberlerine çok soru sordukları ve onlar üzerinde de ayrılığa düştükleri yüzünden helak olup gitmişlerdir. Size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiği nispetle onu yapınız. Yasakladığım şeyden de mutlaka kaçınız."

Bugünkü adıyla fıkıh ilmi, vahiy çerçevesinde Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takririne bakıyordu.³⁹ Kur'ân'ın hükümlerini açıklayan ve tatbik etmesi bakımından başvurulacak tek kaynak kendisi idi. Bazen bir şikâyet üzerine vahiyle hüküm iniyor⁴⁰, bazen Peygamberliğin –vahiy denetimindeki- teşrî yetkisi ile kendisi hüküm veriyor idi.⁴¹ Nitekim, seriyye lideri Hâlid b. Velîd ile yardımcısı Ammâr b. Yâsir arasında muâmelata/fıkıha dair bir ihtilaf çıkması üzerine Hz. Peygamber, Ammâr'ı seriyye liderinin izni dışına çıkmaktan nehyeder.⁴² Bunun üzerine “ulu'l emre itaat” ayeti iner.⁴³ haram olmayan bir şeye haram demek istediği zaman Hz. Peygamber'in kararı vahiy ile tashih edilmiş (Tahrîm 1), fakat altın ve ipeğe haram dediğinde vahiyle bir uyarı gelmemesi, veya “hac her sene üzerimize farz mı” sorusu üzerine “şayet evet deseydim her sene üzerinize farz olacaktı”⁴⁴ ifadesi bunu göstermektedir.

³⁹ Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013, 18. Baskı, s.32.

⁴⁰ Mücâdele 58/1.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, tah. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, II, 1189.; Teşri örneği: “*Şu iki şey ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helaldir.*” Burada bir itiraz, cennette helal olan şeylerin bu dünyada haram kılınmayacağı yönündedir. Oysaki cennette sınırsızlık ve sonsuzluk nimeti, dünyada sınırlara riayet etmekten geçer. Kısıtlılık biliniirse bunun zıddı olan sınırlılığın bir anlamı olur. Bu dünyada zararlı ve yasak olan şarabı kısıtlayana, cennette faydalı ve helal olan şarap vardır. İpek ve altının haramlığını buna kıyas edebiliriz.

⁴² Hasen Abdu'l-Mun'im, *el-Câmi'u fî Esbâbi'n-Nuzûl*, Şam: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2011, Birinci baskı, s. 188.

⁴³ Nisâ 4/59.

⁴⁴ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahîh Müslim*, Nisâbûr, 2006, 1. Baskı, s. 608.

Kur’ân-ı Kerîm’in tefsîrini ve tebyînini Hz. Peygamber sözlü ve fiilî olarak yapmıştır. Kur’ân’da, ayetlerin “apaçık kitaba” ait olduğu⁴⁵ ve tefsir⁴⁶ ile beyânının⁴⁷ genelinde Allâh Teâla’ya atfedildiği geçmektedir. Burada akla gelen soru: Kur’ân-ı Kerîm tefsir veya tebyîn edilmeye ihtiyaç duyar mı? Bunun için evvelâ Kur’ân’ın kendisine başvurulmalıdır. İki ayette, Allah Teâlâ’nın tebyîn görevini muhatap sîğasıyla Hz. Peygamber’e atfetmesi dikkat çekmektedir.⁴⁸

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا

نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

وَمَا أَرْسَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (سورة النحل)

Râzî bu ayetin zahir manasına göre Kur’ân’ın tamamının mücmel olduğu ve haberle ayetin çeliştiği takdirde mübeyyen olan haberin mücmel olana tercih edileceğine dair bir görüşü nakleder. Sonra kendi yorumunu zikreder ve Kur’ân’da muhkem ve müteşabih ayetler olduğunu, ilkinin özü itibariyle mübeyyen olması gerektiğini, dolayısıyla Kur’ân’ın tamamının değil bazı ayetlerinin mücmel olduğunu ifade eder.⁴⁹ Aynı zamanda Hz. Peygamber’in bu ayete göre mükelleflere inen her şeyin ‘mübeyyindir’.⁵⁰ Bu durum, Hz. Aişe’nin, “Peygamber, Cibrîl’in kendisine öğrettiği sayılı ayet dışında, Allah’ın

⁴⁵ Yûsuf 12/1: “Elif, Lâ, Râ. Bunlar apaçık Kitab’ın ayetleridir.”

⁴⁶ Furkân 25/33: “Onların sana getirdikleri hiçbir temsil yoktur ki, (onun karşılığında) sana doğruluğunu ve daha güzel tefsirini (daha açığını) getirmeyelim” Yazar notu: Ayette geçen “tefsir” ifadesini tefsir ilmi olarak ele almak siyak ve sibâka uymamaktadır. Çünkü 32. ayette inkarcıların, Hz. Peygamber’in nübüvvetine itiraz mahiyetinde getirdiği bir ‘temsile’ Allah Teâla cevap vermektedir. Ardından bu ayetle itirazlara karşı “en güzel açıklamayı (tefsiri)” O’nun getirdiğini buyurmaktadır.

⁴⁷ Kiyâmet 75/16-19: “Zaten onun beyânı bizim işimizdir.”

⁴⁸ Nahl 16/44, 64. ‘Tebyîn’ sîğasında geçen diğer kelimeler Hz. Peygamber’e atfedilmemektedir.

⁴⁹ Mefatih, XX, 38.

⁵⁰ Mefatih, XX, 38-39

kitabından herhangi bir şey tefsir etmezdi” rivayetiyle uyuşmaktadır.⁵¹ Söz konusu ayette Hz. Peygamber’e atfedilen tebyîn görevi ‘tefsir’ görevini de kapsayan bir ifade olarak yorumlanabilir. Yani bazı durumlarda tefsir/tebyin yapmıştır. Bunun sayıyla sınırlı olması, genel anlamda ayetlerin muhtaplarca anlaşıldığını, açıklamaya ihtiyaç duyulan durumların istisnâ olduğunu göstermektedir. Bu minvalde yerine göre ashâbın ayeti yanlış anlamasını düzeltir, bazen sorulara cevap olarak Kur’ân’ı tefsir ederdi. Tavzih etmek için birkaç örnek verilebilir.

أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةُ الصَّبَا رَفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ

بَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ



تُبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

B-y-n tef’îl bâbındaki “tebyîn” kelimesinden türeyen “يُبَيِّن” kelimesi, Bakara suresi 187. ayette “Allâh, ayetlerini böyle açıklıyor (يُبَيِّن) ki sakınıp korunsunlar” şeklinde geçmektedir. Ayetin Allah tarafından açıklanmış/tebyîn edilmiş olduğu belirtildiği halde Berâ b. Âzib aynı ayetin ortalarında geçen “fecirden siyap ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar” ifadesini Hz. Peygamber izah etmeden anlayamamıştır.⁵² Buradan anlaşılıyor ki Allah Teâlâ’nın ayetlerini tebyîn etmesi, muallim olarak gönderdiği Peygamberi’nin gerektiği yerde ayetleri tebyîn veya tefsir etmesini işlevsiz kılmamaktadır. Buna benzer başka bir örnek, sahabînin En’âm suresi 82. ayette geçen “zulm” kelimesine kendilerini muhatap addetmeleridir. Oysa ki, Hz. Peygamber’in açıklamasına göre burada nefse yapılan zulüm, Lokmân 13. ayette geçen “şirk zulmü”dür.⁵³ Bununla

⁵¹ Taberî, I, 79.

⁵² Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâ’il el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi’u’s-Sahîh*, Dâru Tavki’n-Necât, 2001, 1. Baskı, III, 28.

⁵³ Ebu’l-Fidâ Ömer b. Ömer İbn Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, tah. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, 1. Baskı, III, 264.

beraber Hz. Peygamber'in sözlü olarak yaptığı açıklamaların yanı sıra fiilî açıklamalara, yani fiilî bir tebyine ihtiyaç duyulmuştur. Misal olarak, İsra 78. ayette geçen “أقم الصلاة” ifadesinin “dua” veya mevcut cahiliye uygulaması manasında “salât” değil bedenle yapılan, rekât sayısı tayin edilmiş bir ibadet olduğunu fiilen göstermiştir. Bununla beraber, “Ben namazı nasıl kılıyorsam siz de öyle kılın”⁵⁴ diyerek bu fiili sözlü olarak tebyin etmiştir. Dolayısıyla fiilî Sünnet aynı zamanda Kur’ân-ı Kerîm’in tebyîni ve tefsiridir.

İlimlerin tedvîn/teşekkül tarihini daha kolay açıklayabilmek için şöyle bir önerme yapmayı öngörüyoruz: Kur’an’ın muhatapları, nüzul dönemi ve coğrafyasından mekansal ve zamansal olarak uzaklaştıkça yeni sorular ve problemlerin çıkması kaçınılmaz olmuştur. Yeni metot ve disiplinlerin kullanılması bundan kaynaklanmaktadır. Yeni çözümler ve cevaplar bulmak için icthad/re’y faaliyetine zarureten başvurulmuştur. Bunun ilk örneği, nüzul coğrafyasından mekânen uzak kalacak olan Muaz b. Cebel’e eğitim formasyonu verirken Hz. Peygamber Kur’ân ve Sünnet temel kaynak olarak belirtmiş, ayrıca içtihad ruhsat vermiştir.⁵⁵ İkinci bir misal ise, nüzul ortamından (yani Hz. Peygamber’den) mekânen uzaklaşmak üzeri Beni Kurayza’ya çıkan sahabilerin “Beni Kurayza’ya varmadan ikindiye kılmayınız” ifadesini iki farklı içtihadı göre uygulamış olmalarıdır.⁵⁶

Henüz nüzul döneminde Hz. Peygamber yaşıyor iken bile fetva veren sahabiler mevcut olduğu bilinmektedir. Mukaddimesi *Hedyu’s-Sârî*’de İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), fetva veren bu sahabileri rivayetleriyle zikreder. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Osman, Ubeyy b. Ka’b, Mu’az b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Abdurrahman b.

⁵⁴ Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, I, 128.

⁵⁵ Tirmizî, a.g.e., III, 9. Bu rivayetin kaynaklarda zayıf olarak değerlendirildiği bilinmektedir. Buna rağmen her fâkihın metodunu dayandığı rivayettir. Sahabenin nüzul döneminde icthad ettiği malum olduğu için, isnadını tartışmaksızın mânen doğru olduğunu düşünüyoruz. “Hakimlerin içti-hadı”na dair hadisin merfû olduğu göz önünde bulundurulursa, Hz. Peygamber’in henüz nüzul döneminde şahsı haricinde hüküm veren kişilerin varlığını öngördüğü söylenebilir. Bkz. Dipnot 56.

⁵⁶ Casim Avcı, “Benî Kurayza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXVI, 432.

Avf örnek verilen isimlerdendir.⁵⁷ Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe döneminde bu –Kur'ân, Sünnet, İctihat- metodolojisi ve ilmî birikim tevarüs edilmiş ve sahabiler kendi dönemlerinde aldıkları eğitimi aktarmışlar ve hayatlarına tatbik etmişlerdir.⁵⁸

Sahabe dönemi (h. 10-100 / m. 632-719)⁵⁹

Nüzul döneminde meseleler ve hükümler Hz. Peygamber'e sorulmuştur. Nebvî eğitim-öğretim sürecine tâbî olan sahabilerin, Hz. Peygamber'den dînî bilgiyi, eğitim-öğretim metodunu, ayrıca ictihat metodunu aldıkları önceki başlıkta izah edilmişti. Hz. Peygamber'in vefatından sonra vahiy süreci bitmiş, geriye bizzat uygulayarak ve açıklayarak tebyîn ettiği Kur'ân ve Sünneti ve bu eğitimi tahsil eden sahabilerini bırakmıştır. Kaynaklar Kur'ân ve Sünnetle sınırlı olmasına rağmen sahabilerin cevabını bilmediği veya ihtilafa düştüğü konular olmuştur. Henüz nüzul dönemindeyken bile sahabe arasında muhtelif görüşlerin varlığı, sonraki dönemlerdeki ihtilafın mevcudiyetinin kaçınılmaz olduğunu gösterir. Çünkü Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Kur'ân ve Sünnet'in ihtiyâra veya ictihada açık ifadeleri ile sahabenin anlayış farklılığından ortaya çıkan ictihatlar ve ihtilaflar açıklanmaya ve çözümlenmeye ihtiyaç duymuştur.

Buna göre sahabiler, çözüm için önce Kur'ân-ı Kerîm'e müracaat ederler, burada cevap bulamazlarsa Hz. Peygamber'in Sünnet'ine dönerler, yine aradıklarını bulamazlarsa ictihat ederlerdi.⁶⁰ Re'y olarak da isimlendirilen ictihat metoduyla sahabe, konuları mahdud olan Kur'ân ve Sünnet'i kendi dönemlerinde açıklamış ve tatbik edebilmiştir.

⁵⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî Bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Bâbu's-Sulh, s. 303.

⁵⁸ Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 32.

⁵⁹ Arif Ulu, "Tâbiîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, X, 345-346. Son sahabî olarak bilinen Ebu't-Tufeyl'in vefat tarihine göre tespit edilmiştir.

⁶⁰ Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 32.

Aynı zamanda içtihat kurumundan dolayı farklı görüşler belirginleşmiştir.⁶¹ Buna göre, Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs re'ye baş-vuranlar arasında sayılırken, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr ve Ebû Saîd el-Hudrî sadece nakletmekle yetinip şahsî görüşünü ifade etmeyenler arasındadırlar.⁶² Sahabenin henüz bir arada bulunduğu dönemde ihtilafı çözümlemek için yapılan istişare ve icma kurumları bu ihtilafları aza indirmişlerdir.⁶³ Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer halifeliğinde bir arada bulunan sahabe Hz. Osman döneminde farklı bölgelere gidicinde doğal olarak sahabe icma kurumu yok olmuş, yerleştikleri bölgede onların bilgisi, metodu ve şahsi görüşleri benimsenip yaygınlaşmıştır.⁶⁴

Farklı ilimlerin teşekkül süreci bu dönemde görülebilir. Hadis ilmi tedvin edilmiş olmasa da ilmî birikimin aktarımı 'hadis metodu' ile olmuştur. Genelde hadis rivayet etmek konusunda ihtiyatlı oldukları bilenen sahabînin, hatalı rivayetleri düzelttikleri, şahid istedikleri, rivayetleri unutmamak için müzakere ettikleri ve yazıya geçtikleri bilinmektedir.⁶⁵

Kelâmî meselelerin ilki olarak Hz. Ebu Bekir döneminde intişar eden ridde/irtidat hareketleri örnek verilebilir. Bir kısım Arapların namazı inkâr edip kıldığını, bir kısmının da zekâtı vermediğini müşahede eden Ebu Bekir onlara karşı savaşmak gerektiğini Bakara 249, Enbiyâ 18. ve Nûr 55. ayetleri ile savunmuştur.⁶⁶ Genel olarak bu dönemde, güncel vakıya ve siyasete Kur'ân'dan deliller getirilmiştir. Sadece itikadı ilgilendiren

⁶¹ Zuhur etmiştir demek yerine 'belirginleşme' kelimesini tercih etmek doğrudur. Sahabenin içtihat farklılıkları hiç yoktan zuhur etmemiştir. Lakin nüzul döneminde ön plana çıkmayan şahsî fikirleri bu dönemde zarûrî olarak belirginleşmiştir ve çoğalmıştır.

⁶² Ahmet Yaman, "Sahabenin Fıkî Mezheplere Kaynaklığı", NEÜİF Dergisi, sayı 38, 2014, s. 16

⁶³ Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XII, 489.

⁶⁴ Atar, a.g.m., XII, 489.

⁶⁵ Mustafa Karataş, "Hadis Rivayeti Karşısında Sahabenin Tutumu, 191-192.

⁶⁶ Kenan Ayar, *Sahâbe Dönemi Siyasî Olaylarında Kur'ân'ın Rolü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, s.28-29.

meseleler bağlamında birkaç örnek daha verilebilir. Hz. Osman'ın Kur'an'a aykırı hareket ettiğini düşünen Mısırlı muhaliflerin görüşlerini Yûnus 59. ayetle temellendirmeleri, şehit edilirken ise 91. ayetin ona karşı kullanılması ve cevap olarak Hz. Osman'ın sebebi nuzulleri açıklaması bunlardan bazılarıdır.⁶⁷ Hz. Osman'ın öldürülmesini Kur'an'la meşrulaştıran bir gruba karşı Hz. Muaviye'nin Sıffin savaşında Tahkîm olayını başlatması, Hz. Ali'nin zoraki olarak hakem anlaşmasını kabul etmesi ve sonunda Hâricilerin hakem olayına razı olanları tekfir etmesi başka bir örnektir. Önce tahkîme razı olan Hariciler daha sonra yön değiştirip En'âm 57. ve Mâide 44. ayetle Hz. Ali'nin tahkîmden tevbe edip dönmesini istemişlerdir. O ise, Nahl 91. ayetle sözleşmeden dönülmeyeceğini savunmuştur.⁶⁸ Ayrıca, takviye olarak İbn Abbâs'ı Haricilerin yanına gönderdiğinde hüküm vermede hakem tayin etmenin meşruluğunu Nisâ 35 ve Mâide 95. ayetle delillendirmiştir.⁶⁹ Buradan anlaşılmaktadır ki, tefsir ve kelâm ilmi henüz tedvîn edilmemiş ise de siyasî olaylar etrafında cereyan eden kelâmî/itikâdî tartışmalarda Kur'an bir kaynak olarak kullanılmaktaydı. Hatalı tevillere karşı ayetlerin asıl manasını savunmak için bazen sebep-i nüzule, bazen ise geçerli te'vile başvurulması gerekiyordu. Daha sonra bu metodu, tefsir ve kelâm müstakil birer ilim haline gelince kelâmî tefsir bağlamında görmek-teyiz.

Yeni fıkıh ve tefsir meseleleri ortaya çıkınca, Sahabe'den bu alanda ihtisas sahibi olanlar ichtihat etmiştir. Hz. Ebu Bekir'in Kur'an'ı cem etmesi, Hz. Ömer'in müellefe-yi kulûb müessesini durdurması, el kesme cezasına ara vermesi, toplu teravîh namazlarını başlatması, bir celsede yapılan üç talaka ta'zir cezası uygulaması bunlardan bazılarıdır.⁷⁰

⁶⁷ Ayar, *a.g.e.*, s. 182.

⁶⁸ Kenan Ayar, *a.g.e.*, s. 300-302.

⁶⁹ Kenan Ayar, *a.g.e.*, s. 314.

⁷⁰ Mehmet Öztürk, "Hz. Ömer'in İctihatlarının Fikhî İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar", Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 2, S. 78-81.

H. Peygamber döneminden farklı olarak, H. Osman'ın Kur'ân'ı Kureyş lehçesi üzere istinsah etmesi, Mina'da namazı mukîm olarak kılması, Cuma günü ikinci ezanı okutması farklı birer örnektir.⁷¹ Bütünüyle H. Peygamber ve Sahabi'nin verdiği hükümler birikimi sonraki nesile aktarılmış, aynı zamanda icthâat metotları da sürdürülmüştür. Farklı coğrafyalara giden ashâbın önde gelen isimleri Mekke'de Abdullah b. Abbas, Medine'de H. Ömer, Zeyd b. Sabit ve Abdullah b. Ömer, Kûfe'de H. Ali ve Abdullah b. Mes'ud, Basra'da ise Ebû Musa el-Eş'arî olarak bilinmektedir.⁷²

Bu dönemde sahabenin içinde özellikle tefsir ilminde ihtisas sahibi olanlar vardır. Sahabiler gittiği beldelerde eğitim-öğretim yoluyla fıkıh dersi verdiği gibi tefsir eğitiminin de başını çekmişlerdir. Bu dönemde henüz yazıya geçme yoktur. Fakat tefsir alanında henüz açıklığa kavuşmamış olan meseleler olduğu bilinmektedir. Örneklerden birisi, H. Ömer'in minberde iken cemaate Nahl 47. ayet hakkında ne düşündüklerini sormasıdır. Bunun üzerine cemaatten birisi bu ayetin kendi Huzeyl lehçelerinde olduğunu söyler. Ayette geçen “تخوف” ifadesini H. Ömer'e “تنقص” olarak açıklar. Sonra bu açıklamayı cahiliyye şiirinden delil getirerek teyit edince, halîfe cahiliyye devrine ait şiir divanlarına başvurmalarını cemaate tenbih eder. “Nitekim onda Kitabınızın tefsiri ve dilinizin manaları mevcuttur.” der.⁷³ H. Ömer'in bu görüşünü destekleyen bir misal, İbn Abbas'ın cahiliyye şiirini kullanarak Hâricî Nâfi b. el-Ezrak'ın sorduğu ayetleri açıklamasıdır. Sahabenin tefsirini bilmediği ve fakat luğavî istidlal ile anladığı bir başka örneği İbn Abbas'ta görülmektedir. Rivayete göre İbn Abbâs, Fâtır 1. Ayette geçen “فاطر” ifadesinin ne anlama geldiğini bilmiyordu. Neden sonra, bir kuyu meselesinde birbirine davacı olan iki

⁷¹ Halil İbrahim Hançabay, “Eser ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri”, AÜİF Dergisi, 55:1, 2014, s. 160; Bkz.: Mehmet Azimli, “Dört Halifeyi Farklı Okumak-3: H. Osman”, 1. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

⁷² Ahmet Yaman, a.g.m., s. 17-18.

⁷³ Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî (ö. 671/1273), *el-Câmi'u Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire, 1964, X. 110-111.

bedevi kendisine gelince birisi “onu ilk olarak ben kazdım” anlamında “انا فطرته” deyince İbn Abbas ayette geçen ifadenin tefsirini anladığını ifade eder.⁷⁴ Zikredilen örnekler sonraki dönemlerde “garibu’l-kur’ân” ilmine dahil edilebilir. Luğavî tefsire dair verebileceğimiz farklı bir örnek ise Hz. Aişe’nin Bakara 158. ayeti yeğeni Urve b. Zubeyr’e açıklamasıdır. Nitekim Urve, bu ayete göre Safa ile Merve arasında sa’y yapmanın gerekmediğini çıkarınca, Hz. Aişe karşı çıkarak bu durumda ayetin farklı bir şekilde inzal olması gerekeceğini ifade eder. Urve’nin anlayışına göre olsaydı ayette “الا يطوف بهما” geçeceğini ve fakat ayetin “ان يطوف” şeklinde olduğunu belirtir. Filolojik açıklamadan sonra Hz. Aişe bu tefsiri sebeb-i nüzul ile teyit eder. Buna göre ayet, Cahiliyye devrinde orada Menat putunun bulunmasından dolayı Safa ile Merve arasında sa’y yapmaktan çekinen Ensâr’ın sorusu üzerine inmiştir.⁷⁵

İlk bakışta sahabe döneminde tefsirin sadece rivayetten ibaret olması beklenirdi. Fakat, Hz. Ömer ve Hz. Aişe’nin örneği filolojik/luğavî tefsir ve esbâbu’n-nüzule, Tahkîm olayında ve İbn Abbas’ın Nâfi’ b. el-Ezrak’la tartışmasında ayetle istidlalleri kelâmî tefsire, miras hukukunun “kelâle” konusu hakkındaki fikhî tefsiri⁷⁶ bu dönemde farklı tefsir metotlarının emârelerini ve ilk nüvelerini göstermektedir.

Neticede, ilme çok yönlü vâkıf olan ashâbın sadece bir alanda değil, muhtelif alanlarda mütehasıs olduğu görülmektedir. Bir sonraki Tabiîn döneminde alimlerin yine

⁷⁴ Ebû Bekir Ahmed b Huseyn el-Beyhakî (ö. 458/1066), *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, Cidde: Mektebetu’s-Sevâdî, Birinci Baskı, 1993, I.77-78; Ayrıca bkz. El-Kurtûbî, a.g.e., XIV.319

⁷⁵ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâ’îl el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi’u’s-Sahîh*, Kitabu’t-Tefsîr: 4495, Dâru Tavkî’n-Necât, Birinci Baskı, 2001, VI, 23. Yazar notu: Rivayette Urve bu soruyu henüz çocuk yaşta iken sorduğunu ifade eder. Fakat sorunun derinliği Urve’nin ayetleri analiz edecek bir yaşta olduğunu göstermektedir. Anlamakta zorluk çekmesinin sebebi henüz dilde ve ilimde rusûha ulaşmadığından dolayı olabilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Hz. Aişe’nin rivayetten farklı olarak nahiv kullanarak tefsir etmesidir.

⁷⁶ Salih b. Muhammed Arafat, *El-Yesîr fî İhtisârî Tefsîri İbn Kesîr*, Dâru’l-Hidâye li’n-Neşr, Cidde, 2005, 1. Baskı, IV, 396.

birden fazla alanda meşhur olduğu görülmektedir. Bununla beraber her birinin imtiyaz sahibi olduğu alanlar vardır.

Tabiun Dönemi (h. 65-135 / m.684-752)⁷⁷

Sahabe ve Tabiun nesilleri tarihte Dört Halife (h. 13-40) ve Emevî dönemlerine (h. 40-132) tekâbul etmektedir. Dolayısıyla bu iki neslin tarihin bu sürecinden etkilediklerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Sahabe döneminin başlarında ortaya çıkan ihtilaflar asgari sayıda ve basit seviyede olduğu için Kur'ân ve Sünnet'te karşılığı bulunmaktaydı. Farklı kültür olarak yakın coğrafyadaki Hristiyanlar bile sade bir doktrine sahipti.⁷⁸ Üstelik sahabenin bir arada bulunması bazı ihtilafın icmaya dönüşmesini sağlamaktaydı. Farklı bölgelere yerleşen sahabe hadis, fıkıh ve tefsir ilminde öğrenci yetiştirdiler. Bunlara Tabiin ismi verilmektedir.⁷⁹ Farklı şehirlerde muallim vazifesini üstlenen sahabiler arasında iletişim-mütaalaa etkeninin azalması sonucu doğal olarak sahabenin bulunduğu bölgede görüşleri yaygınlaşmış ve zemin bulmuştur. Yabancı dil ve kültürlerle yoğun bir etkileşime geçilmesi, sahabe döneminde başlayan fetihlerle gerçekleşmiştir. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle Sâsânî, Yunan ve Hint düşüncelerinin hâkim olduğu bölgeler idare edilmek durumunda kalmıştır. Bu sebeple müslümanlar yerleşik kültür ve dinleri tanımak için temas haline geçmiştir.⁸⁰ Aynı zamanda gayr-ı Arap unsurların çoğalmasıyla Arapça bozulmaya başlamış, buna karşı gramer/nahiv tedvînî Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 68/688) ile beraber başlamıştır.⁸¹ Kültürler arası etkileşim bidayette devlet

⁷⁷ Seyit Avcı, "Tâbiûnün Neslinin Hadis İlmindeki Yeri", SÜİF Dergisi/20, s. 157. (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/184371>)

⁷⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu Ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968, s. 105; Ayrıca bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 243.

⁷⁹ Nurettin Turgay, "Tâbiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", *bilimname* XVIII, 2010/1, s. 96.

⁸⁰ Nurettin Turgay, a.g.m., s. 93.

⁸¹ Fatih Erkoçoğlu, "Emevîler", *İslâm Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, 1. Baskı, s. 361

tarafından temkinli bir şekilde denetlenirken sonradan imtina hali azalmıştır. Nitekim, Hz. Ömer, İran kültürüne ait olan “Hüdayname” eserini uygun görmeyince Arapçaya tercümesini durdurduğu, fakat daha sonra Emevî iktidarında bu eserin tamamen tercüme edildiği bilinmektedir.⁸² Zamanla muhtelif kültürleri ve dinleri tercüme yoluyla iktibas etmeye sevkeden en önemli sebepler, İslâm’ın üstünlüğünü kanıtlamak ve bilimsel açıdan temellendirmek olmuştur. Bu dönemde tercüme faaliyetleri henüz idarî ihtiyaçlar ve kişisel çabalardan ibaret sayılabilir.⁸³ Emevî Halifesi Muaviye b. Ebî Süfyan’ın ölümüyle iç savaşlar başlayınca ideolojiler nassa dayandırılmaya çalışmış, bundan dolayı hak-bidat ehli ayrımı tezâhür etmiştir.⁸⁴ Şia, Mürcie Cebriyye, Kaderiyye, Müşebbihe, Mücessime, Cehmiyye ve Mu’tezile gibi itikâdî fırkaların aşağı yukarı, Tabiûn dönemine dayandığı söylenebilir. Bu fırkaların ortaya çıkışı ve teşekkülü tarihi olaylarla ilintili iken, aynı zamanda bu fırkalar hadis, fıkıh, kelâm ve tefsir ilmini etkilemiştir.⁸⁵

Bu minvalde kelâm ilmi, etki-tepki veya tez-antitez şeklinde münazaralarla kendini göstermiştir denilebilir. Tabiîn döneminde şahıslar etrafında bazı ideolojik gruplaşmalar zuhur etmişse de fırka teşekkülü daha sonra olmuştur. Bu açıdan kelâmî meselelerin yoğunlaşma aşaması, Tâbiîn dönemindeki Emevî iktidarı süreci olarak mülâhaza edilebilir.⁸⁶ İctimai ve siyasi olgulara karşı insanların tavır ve zihniyetlerini Kur’an ile temellendirmesi bu dönemde kelâmî meselelerin ilk nüveleri olarak değerlendirilebilir. Emevî iktidarının kendi siyasetini ilahî kadere dayandırmasına karşı Hasan Basrî’nin buna bir mektup ile itiraz etmesi meşhur örneklerden biridir. Bu mektupta dikkat çeken nokta, tabiinden birisinin kader konusu hakkında “sahabeden hiçbirisi bu sözü inkâr veya

⁸² Fatma Betül Aslan, “İslâm Öncesi Dönemden Emevî Döneminin Sonuna Kadar Tercüme Faaliyetleri”, *Eskiye* 27/Güz 2013, s. 170.

⁸³ Fatma Betül Aslan, a.g.m., s. 171.

⁸⁴ Seyit Avcı, a.g.m., s. 161.

⁸⁵ Nurettin Turgay, a.g.m., s. 94.

⁸⁶ İsmâil Yiğit, “Emevîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XI, 99.

münakaşa etmeye kalkışmıştır” demesidir.⁸⁷ Bu durum, belirli kelâmî yorumların ilk olarak bu dönemde ortaya çıktığını teyit etmektedir.

Sahabiler arasında, Abdullah b. Mes’ud, Ali b. Ebî Talib ve İbn Abbas fıkıh anlayışı ve re’y kullanmakla bilinenlerdendir. Bu sahabilerin eğittiği tabiiler doğal olarak hocalarının metodunu benimsemişlerdir. Farklı bölgelerde mevcut olmakla beraber re’ye önem verenlerin intişar bulduğu Irak bölgesi bununla meşhur olmuştur. Fıkıhî birikimi ve metodu devralan tabiinin nesli ise bunu sonraki müctehid imamlara aktarmışlardır.⁸⁸ Fıkıh alanında temyiz eden tabiilerden biri İbrahim en-Nehâî’dir (ö. 96/714). Birikimi mütalaa ederek şifahi tevarüs eden tabiinin nesli, farklı olarak, sistematik bir fıkıh metodu inşa etmeye çalışmıştır.⁸⁹

Sünnet ve hadis birikimi sahabe döneminde olduğu gibi tabiinin döneminde de genelde şifahi yoldan aktarılmaktaydı. Daha önce Hz. Ömer döneminde imtina edilen hadis faaliyetleri, tabiinin döneminde tekrar başlatılmıştır. Bunun amacı zamanla unutulup göz ardı edilmeye başlayan sünneti muhafaza etmek olmuştur.⁹⁰ Başka bir sebep olarak, hadislerin ideolojiyi meşrulaştırma aracı olarak kullanılmasına karşı tedbir alan münekkit tabiiler zikredilebilir.⁹¹ Hadislerin kitabeti konusunda tabiinin önce çekingen davrandığı, sonradan ise bir sakınca görmeyip kitabeti uygun gördüğü ve tedvîni başlattığı bilinmektedir.⁹² Nitekim halife Ömer b. Abdülazîz’in talimatıyla (ö. 101/720) hadis alimi İbn

⁸⁷ Lütfi Doğan – Yaşar Kutluay, “Hasan Basrî’nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân’a Mektubu”, *AUİF Dergisi*, s. 75-84. (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/741/9461.pdf>)

⁸⁸ Ahmet Yaman, a.g.m., s. 17.

⁸⁹ Mehmet Erdem, “Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış”, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 8, s. 24, ss. 83. (http://isam-veri.org/pdfdrg/D01949/2006_24/2006_24_ERDEMM2.pdf)

⁹⁰ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIII, 6.

⁹¹ Seyit Avcı, a.g.m., s. 164.

⁹² Seyit Avcı, a.g.m., s. 161-162.

Şihâb ez-Zühri'ye hadisleri tedvin etmesi bunu göstermektedir.⁹³ Hadislerin eğitim-öğretimi, hadis rihleleri, isnad /râvî araştırmaları ve tedvîni konusunda tabiin nesli önemli bir konuma sahiptir.⁹⁴ Önde gelen muhaddis tabiinden, Medine'de ehl-i hadis ekolünün önderi Sa'id b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) zikredilebilir.

Tabiun nesli rivayetleri bulunduğu şehirdeki hocasından almıştır.⁹⁵ Sahabeden tefsiri müşafeheten devralan Tabiin bu birikimi kendinden sonra gelenlere "rivayet" metoduyla iletmıştır. Dolayısıyla tefsirin, bu dönemde hadisin bir cüzü olduğu savı doğrudur.⁹⁶ Yani, tefsir rivayetleri isnad ve râvî zinciri zikretmek suretiyle nakledilmiştir. Bunun için, müfessir tabiilerin aynı zamanda hadis rivayetinde birer dayanak olmaları tefsir-hadis ilintisini göstermektedir. Birer örnek olarak, Mekke ekolünde Mücahid b. Cebr (ö. 103/721) ve Kûfe'de Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) hadis kitabeti hakkında görüş belirtmeleri verilebilir.⁹⁷ Bunların sonraki muhaddisler tarafından sika olarak değerlendirilmeleri hadis ilmiyle ilintili oldukları dolaylı olarak göstermektedir. Bir görüşe göre yazıya dökülen ilk tefsir çalışmaları da bu dönemde olmuştur. Nitekim, Sa'id b. Cübeyr'in (95/713) halifeye tefsir yazıp ilettiği, aynı zamanda Mücahid b. Cebr'in bir tefsir nüshası bulunduğu söylenmektedir. Ancak bu eserler elimize bir kitap olarak ulaşmamış, içeriği sonraki kitaplarda zikredilmek suretiyle varlığını sürdürebilmiştir.⁹⁸

Tefsir ilmi, aynı şekilde, müfessir bir sahabenin eğitimiyle alınabiliyordu. Tabiin'in tefsir kaynakları arasında, Kur'an, tahdis yoluyla Sünnet, Sahabe kavli, İsrailiyyât

⁹³ Halit Özkan, "Zühri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, LIV, 546.

⁹⁴ Seyit Avcı, a.g.m., s. 159-160.

⁹⁵ Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, A grafik, Diyarbakır, 2015, 1. Baskı, s. 88.

⁹⁶ Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu Ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 110.

⁹⁷ Seyit Avcı, a.g.m., s. 162.

⁹⁸ Nurettin Turgay, "Etbâu't-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini", s. 35; (http://isamveri.org/pdfdrg/D00033/2013_49_4/2013_48_4_TURGAYN.pdf)

ve re'y zikredilmektedir.⁹⁹ Buna göre müfessir tabiiler iki farklı tutumda mülâhaza edilebilir. Bir kısmı sahabe görüşüne ağırlık verirken, bir kısmı bunu zorunlu görmemiştir. Muhtemelen bu fark, eğiten sahabiye, onun metoduna ve yaşadıkları tarih ve coğrafyaya dayanmaktadır. İsrailiyyat ise her ikisi tarafından kullanılmıştır.¹⁰⁰ Hz. Peygamber'in tedrisatından geçen sahabiler, her biri aldığı bilgi birikimi ve metodolojiyi kendi görüşleri ile birlikte tabiine nakletmiştir. Bunun bir örneği daha önce zikrettiğimiz, Urve b. Zübeyr'in teyzesi Hz. Aişe'yle tefsir mütaalasıdır.¹⁰¹ Bilindiği üzere farklı şehirlerde eğitim başlatan sahabiler ve öğrencileri birer ekole dönüşmüştür. Mekke'de İbn Abbas, Medîne'de Ubeyy b. Ka'b, Irak'ta ise İbn Mes'ud'un öğrencileri birer ekol olmuşlardır.¹⁰² Her ne kadar Medîne rivayetin, Kûfe re'yin merkezi olarak bilinse de bölgeleri bir metoda hasretmek doğru değildir. Çünkü bir çok tabiinin hiç değilse nahiv ve luğat bakımından re'y tefsirine başvurduğu görülmektedir.¹⁰³ Bunun bir nedeni, bölgede rivayet metodunu temsil eden sahabiler olduğu gibi, re'yi temsil eden veya her ikisini kullanan da bulunmuştur.¹⁰⁴ Ayrıca tabiin döneminde tefsir faaliyetinin re'y ve israiliyyat içermesinin nedeni, ilimle meşgul olanların genelde toplumun zayıf tabakasından gelen mevâlî kesiminden olmaları ve bulundukları bölgenin fikir ve tesiri altında kalmalarından dolayı olabilir. Belli fırkalara/ideolojilere karşı re'y tefsiri yapma eğiliminde bulunmaları bunun bir örneğidir.¹⁰⁵

⁹⁹ ez-Zehebî, a.g.e., I, 76.

¹⁰⁰ Nurettin Turgay, a.g.m., s. 102

¹⁰¹ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitabu't-Tefsîr: 4495, Dâru Tavki'n-Necât, Birinci Baskı, 2001, VI, 23.

¹⁰² Nurettin Turgay, a.g.m., s. 97.

¹⁰³ Nurettin Turgay, a.g.m., S. 103.

¹⁰⁴ İbn Abbas'ın sünnet konusunda re'yini kullanması bunun bir örneğidir. Bkz. Ahmet Uyar, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar", bilimname V, 2004/2, s. 40-41. (http://isam-veri.org/pdfdrg/D02237/2004_5/2004_5_UYARA.pdf)

¹⁰⁵ Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu Ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 107-110.

Dönemsel arkaplanı bu olmakla beraber, re'yin gelişmesi metot açısından da gerekliydi. Nitekim, ilk dönemde ayetlerin tefsiri sınırlı ve yeterli olmuştur. Fakat Kur'ân'ın muhatapları nüzül döneminden uzaklaştıkça sorular ve meseleler çoğalmıştır. Bu ihtiyacı karşılayabilmek için tefsirin alanı genişlemiştir. Bir müddet bu ihtiyacı karşılamak için tefsir rivayetleriyle iktifa edilmiştir. Neden sonra re'y/aklî tefsir buna takviye veya alternatif olarak gelmiştir.¹⁰⁶

Tebei Tabiin Dönemi (h. 134-190/752-806)¹⁰⁷

Bu dönem Emevî halifeliğinin sonlarına ve Abbâsî halifeliğinin başlarına tekabül etmektedir. Aynı şekilde bu dönem, İslam devletinin genişlemiş olması sebebiyle muhtelif kültür ve dinlerin bulunduğu, fikhî mezheplerin oluşmaya başladığı, Arapça dilinin daha da gerilediği, farklı kültürlerin ilmî ve felsefî eserlerinin İslam coğrafyasında yaygınlaştığı bir zaman mefhumu olmuştur. Bütün bunlar çerçevesinde oluşan meseleler tefsir ilminde karşılık bulmuş ve Kur'an tefsiri bu görüşleri tasvip veya tekzip eden bir hal almıştır.¹⁰⁸ Emevî devrinin sonlarına denk gelen tebe-i tabiin nesli, cereyan eden vakıa etrafında oluşan kader, cebr, teşbih ve irca fikirleri ile karşılaşmıştır.¹⁰⁹ İlk bakışta farklı kültürlerle etkileşime girilmesi bu meselelere tesir etmiş olsa bile, farklı yorumların, esasen Müslüman toplumun kendi içinde olduğu söylenebilir. Nitekim Basra kadısı Ubeydullah b. el-Hasen (ö. 168/784) muhtemelen bu tartışmalardan müteessir olması sebebiyle serdettiği şu ifadelerden dolayı görevden azledilmiştir: *“Kur'an'ın kendisi ihtilafa delalet ediyor. Kader ve cebr için Kur'an'da asıllar vardır. Bunlar hususunda kim ne derse*

¹⁰⁶ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 111.

¹⁰⁷ Arif Ulu, “Tebeu't-Tabiîn”, 2011, XV, 217-218.

¹⁰⁸ Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu Ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 113.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 114.

isabet etmiş olur. Zira Kur'an bu manaların hepsine delalet etmektedir."¹¹⁰ Kur'an'ı bütünlüğü ve esbâb- ı nüzul çerçevesinde ele aldığımız zaman bu söylem isabetli görünmese de, tebe-i tabiin döneminde cereyân eden tartışmalar hakkında bize ipucu vermektedir.

Bu söyleme müteakiben, kelâm tabirinin Harûn Reşîd döneminde (169-193/786-809) yaygınlık kazanması tesadüf olmasa gerek.¹¹¹ Ehl-i sünnet çizgisine (dönemin sevâd-ı a'zamına) muhalif görüş serdeden farklı gruplar ve bu ikisi arasında geçen kelâmî tartışmaların bu dönemde çoğaldığı görülmektedir. Bu münazaralarda kullanılan argümanların meşruiyet kazanması için Kur'an'a dayandırılması gerekince tefsire ve te'vile başvurarak görüşler serdedilmiştir. Fakat bu dönemde müstakil bir kelam tefsirinden ziyade kelâm ilmini ilgilendiren akaid risaleleri vardır. Ebû Hânîfe'nin (ö. 150/767) *Fıkhu'l-Ekber* risalesi buna bir örnektir. Aynı zamanda bu risale "fıkıh" kavramının geniş anlamıyla kullanıldığı bir zamana tekabül etmektedir. Nitekim fıkıh, başlarda akaidden ahkâma kadar bütün meseleleri anlamayı ifade ederken, tebe-i tabiin dönemiyle beraber alanını daraltmış ve müstakil bir ilim olmaya başlamıştır.¹¹² Bu çerçevede, hicrî birinci asrın ortalarından ikinci asrın yarısına kadar geçen süreçte fikhî mezhepler teşekkül etmiş ve bu konularda içtihat yapılmaya başlamıştır.¹¹³

Tabiun döneminde başlayan hadis tedvini ve rihleleri şehirler arası boyuta geçmiş, tebe-i tabiin döneminde ise tasnif faaliyetleri başlamıştır. Bu dönem için hadis ve tefsir ilimlerini bir arada mülâhaza etmek daha uygun olacaktır. Bir önceki dönemde hadisler ve sahabe kavlinin rivayet yoluyla aktarıldığını belirtmiştik. Aynı şekilde tabiin de tefsiri

¹¹⁰ A.g.e., s. 114.

¹¹¹ İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XI, 99.

¹¹² Ömer Özpinar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh ilişkisi", Selçuk Üniversitesi, s.131. (dergipark.gov.tr/download/article-file/184370)

¹¹³ Özpinar, a.g.m., s. 135.

semâen ve şifâhen aktarmıştır.¹¹⁴ Tabiun alimlerinin halka açık hadis ve tefsir dersleri ve ayrıca münazaralar tebe-i tabiin tarafından yazılarak muhafaza edilmiştir.¹¹⁵ Bu bağlamda, Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) Kur'an'ı baştan sona tefsir ettiği bilinmektedir.¹¹⁶ Kur'an'ın tamamını tefsir etmese de Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) tefsiri de elimize ulaşmıştır.¹¹⁷ Tabiin döneminde hadislerle beraber tefsir hakkında söylenenler de toplanmıştır. Daha önce tabiin döneminde tefsir rivayetleri hadis kitaplarında bir bölüm altında mülâhaza edilirken, tebe-i tabiin döneminde tefsir rivayetleri tedvin edilmiş ve bu mecrâda farklı görüşler belirginleşmeye başlamıştır.¹¹⁸ Kısacası bu dönemde tefsir müstakil bir ilim halini almıştır. Rivayetleri esas alan tefsirler arasında sayılabilen Ali b. Ebî Talha (ö. 143/760) sahifesi bu bağlamda meşhurdur. Bunun yanı sıra muhaddislerden tefsirle meşgul olan Şu'be b. el-Haccac (ö. 160/776), Veki b. el-Cerrah (ö. 197/812), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), İshâk b. Râhûye ö. (238/853) önde gelen isimlerdendir.¹¹⁹ Elimize tefsiri ulaşan alimlerden en önemlileri ise İbn Vehb (ö.197/813), Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) ve Abdurrezzak b. Hemmâm'dır (ö. 211/826). Bu dönemde, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) aslında bir hadis eseri olan Muvatta'sı hem fikhın hem ahkâm tefsirinin tedvinine dair bir örnek olmuştur.¹²⁰ Tıpkı fıkıhta olduğu gibi tefsir ilmi de bu dönemde rivayet/me'sûr/menkul (naklî) ağırlıklı olmuştur.

¹¹⁴ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 107.

¹¹⁵ Nurettin Turgay, "Etbâu't-Tâbiîn'in Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini", *Diyanet İlmî Dergi*, Sayı 4, IL, 38.

¹¹⁶ Abdülhamit Birişik, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XL, 285.

¹¹⁷ Recep Özdirek, "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII, 23.

¹¹⁸ Turgay, a.g.m., IL, 36.

¹¹⁹ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 111; Ayrıca bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 269; es-Sâbûnî, *Tibyan*, s. 106-107.

¹²⁰ Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu Ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 111.

Tedvîn Döneminden Râzî'ye kadar geçen dönem (ö. 190-606/806-1210)

Tezin konusu olan Fahreddin er-Râzî'nin dönemine kadar geçen tarihin büyük bir kısmı Abbâsî dönemi içerisinde (132-656/750-1258) cereyan etmiştir. Emevî devletinin yıkılışıyla Abbâsî devletinin başlaması (132/756), Halife Mansur'un (136-158/754-775) başkent Bağdat'ı kurması, Medineli alimleri sarayına davet etmesi ve bizzat hadis ilmiyle meşgul olması, hadis-fıkıh-tefsir eserlerinin yazılması ve tasnif edilmesi¹²¹, Basra ve Kûfe okulları sayesinde Arap gramerinin bir bilim haline getirilmesi,¹²² Cundişapur akademisinden getirilen doktorlar tarafından tıp eserlerinin Yunanca'dan Arapça'ya çevirilmesi, ayrıca farklı eserlerin Hintçe ve Farsça'dan tercüme edilmesi, Harun Reşid'in (170-193/786-809) Rum beldelerini fethetmesiyle ele geçirilen eski Yunan eserlerinin çevirilmesi,¹²³ kâdılkudât kurumunu kurması¹²⁴, Me'mun döneminde (197-218/813-833) dolup taşan eserlerin tercümesini intizama koymak için Beytü'l-Hikme'nin tesis edilmesi¹²⁵, Mutezilî doktrinin devletçe tanınması ve Mihne olayı, Aristo ve Galien'in kitaplarının Arapçaya çevirilmesi¹²⁶ bu dönemin önemli gelişmeleri arasında zikredilebilir.¹²⁷ Daha sonra İran'lı Büveyhilerin başkent Bağdat'ta idarî ve ilmî alanda etkinlik göstermeleri (333/945)¹²⁸, onların yerine Selçuklu'nun gelmesi (422/1031), Nizamiye medresesinin

¹²¹ Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi: Emevîler-Abbâsîler*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1968, s. 85.

¹²² Bahriye Üçok, a.g.e., s. 86.

¹²³ Gazi Erdem, "İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2013, Cilt: 16, Sayı : 42, ss. 61. (<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/da/article/view/5000151805/5000137755>)

¹²⁴ Salim Ögüt, "Ebû Yusuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, X, 261.

¹²⁵ Gazi Erdem, a.g.m., s. 58.

¹²⁶ Bahriye Üçok, a.g.e., s. 100.

¹²⁷ Gazi Erdem, a.g.m., s. 61.

¹²⁸ Üçok, a.g.e., s. 113; Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü'l-Kadiriyye", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 1, 2017, ss. 84. (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/290396>)

kurulması(459/1067)¹²⁹, dört mezhep için ayrı kürsüler barındıran Mustansırıyye medresinin tesis edilmesi (630/1233)¹³⁰ bu dönemin öne çıkan olayları olarak zikredilebilir. Her zaman olduğu gibi bu dönemde de ilmin gelişmesinin saikleri, alimlerin şahsî çabaları ve devlet desteği olmuştur.

Bunun örnekleri o dönemde fakih alimlerde görülmüştür. Gerek Emevî gerekse Abbasî döneminde devlette görev almayı kabul etmeyen Ebu Hanife (ö. 150/767) mahpus tutulmuştur.¹³¹ Ancak Harun Reşid döneminde Ebu Hanife'nin öğrencisi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) tarihin ilk kadılıkudâtı olarak tayin edilmiş ve bu imkanlar çerçevesinde Haneî mezhebini geliştirerek yayabilmiş, Muhammed eş-Şafî ise halifenin çocuklarına ders vermiştir.¹³² Başka bir örnek ise, Me'mun döneminde mutezilî doktrininin benimsenmesi sonucu,¹³³ karşıt görüşlü Ahmed b. Hanbel (241/855) mahpus tutulmuş, Mütevekkil döneminde ise (232-247/847-861) hapisten çıkartılmış ve Mu'tezile'ye karşı tepki olarak bu sefer Ehl-i Hadis devletçe savunulmuştur¹³⁴ Daha sonra, bu devlet politikasına benzer bir şekilde Halife el-Kâdir (ö. 422/1031) Ehl-i hadise destek vererek Büveyhi nüfuzuna karşı bir mücadele başlatmıştır ve devletçe benimsenen akideye muhalif olanlara karşı dışlayıcı bir politika izlemiştir.¹³⁵ Çevre devletlerden, Gazneli Mahmud gibi hükümdarlar bu uygulamayı örnek alarak aynı siyaseti kendi coğrafyalarında gütmüşlerdir.¹³⁶ Nitekim Eş'ariliği sistemleştiren İbn Furek'in (406/1015) Gazneli Mahmud tarafından davet

¹²⁹ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, I, 40.

¹³⁰ Yıldız, a.g.m. I, 40.

¹³¹ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, X, 132-133.

¹³² Üçok, a.g.e., s. 93.

¹³³ Üçok, a.g.e., s. 100.

¹³⁴ Bulut, a.g.m., s. 76-77.

¹³⁵ Bulut, a.g.m., s. 89.

¹³⁶ Bulut, a.g.m., s. 91.

edildiği ve Kerramiyye ile münazara yaptığı bilinmektedir.¹³⁷ Bununla beraber halife yandaşı Hanbeliler, Şia ve Mutezile haricinde bir çok “sapık” fırkaya karşı devlet destekli bir mücadele sürdürüyordu. Bunlar arasında yer alan İsmâilî, Rafizî, Karmatî ve Batınî akımlar¹³⁸ Râzî dönemine kadar varlığını korumuşlardı. Abbâsî devletinin otoritesinin zayıflamasıyla güçlenmeye başlayan küçük devletler çıkmıştı. Fatimîler, Tâhirîler, Saffârîler tarih sahnesine çıkmış, Samâniler (261-389/874-999) zamanında Mâverâünnehir’de Buhara ve Semerkant birer ilim merkezi halinde gelmiştir.¹³⁹ Özü itibariyle Râzî’ye kadar süren Abbasî döneminde, Mu’tezile, Eş’arîlik, Ehl-i Hadis ve daha sonra Mâturidîlik baş rolde oynamışlardır. Bir dönem Tuğrul Bey zamanında vezirlik yapan Ebu Nasr el-Kindî (416-456/1025-1046), onbirinci yüzyılın ortalarında Sünnî/Eş’arî akımı bastırıp Mu’tezile’yi tekrar güçlendirmiş, fakat Alparslan’ın (455-465/1063-1072) iktidara geçmesiyle vezirliğe atanan Nizâmü’l-Mülk, Eş’arîliği Nizamiye Medresesi ile ihya etmiş ve devletin mezhebi haline getirmiştir. Bu aşamadan sonra Mu’tezile hem devlet hem de halk nezdinde itibarını kaybetmiştir.¹⁴⁰ Buradan itibaren tarihi akış içerisinde gelişen ve Râzî tefsirine tesir eden ilimler ayrı başlıklarda ele alınacaktır.

İlimler arasında müstakil hale gelenlerden ilki hadis ilmidir denilebilir. Çünkü tabiin nesline rastlayan Emevîler döneminde bunun yazılması, tedvîni (cem’i) ve tasnifinin ilk nüveleri gerçekleşmiştir.¹⁴¹ Bu dönemin akışında, hadis rihleleri şehirler arası boyuta geçmiş, tebe-i tabiin döneminde ise tasnif faaliyetleri yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla hadis ilminin Abbasî döneminde geldiği aşama hadis tasnifidir. Nitekim tedvin döneminin başlamasıyla muhaddisler tarafından hemen farkedilen, rivayetlerin art arda yazılmasıyla

¹³⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Fûrek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX, 495.

¹³⁸ Yavuz, a.g.m., s. 90.

¹³⁹ Üçok, a.g.m., s. 109.

¹⁴⁰ Mahmut Ay, “Mu’tezilizm’den Arta Kalan Mu’tezile”, *Kelam Araştırmaları*, 9:1 (2011), s. 68. (dergipark.gov.tr/download/article-file/179781)

¹⁴¹ İsmail Yiğit, “Emevîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XI, 98.

ortaya çıkan karmaşıklık, tasnif eylemi ile çözümlenmiştir. Tedvin ile tasnifin başlangıç tarihi birbirine çok yakındır.¹⁴² Bu çerçevede, hadisleri konusuna göre ayıran Musanef'ler, ravi isimlerine göre sıralayan Müsned'ler telif edilmiştir.¹⁴³ Bahis konusu eserlerden elimize ulaşanların en eskisi, Mâlik b. Enes'in (ö.179/795) *Muvatta'sıdır*.¹⁴⁴ Aynı zamanda hadis musannifleri arasında zikredilen İbn Cüreyc (ö. 150/767), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Abdurrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826) diğer yönleriyle tefsirde itibar edilen ve elimize rivayetleri ulaşan müfessirlerdir.¹⁴⁵ Hadis ilmine dahil olan ve nuzûl dönemini temel alma ihtiyacından ortaya çıkan Siyer ve Meğâzî¹⁴⁶ alanında şöhret kazanan İbn İshâk'ın *Meğâzî'si* ve *Kitâbu's-Sîre'si* gibi eserler kaleme alınmıştır. Ahkâm hadislerini ihtiva eden Abdullah b. Mübarek'in *Sünen'i*,¹⁴⁷ hükümlere ilaveten tevhid, Kur'an'ın ve ashabın faziletleri, tefsir gibi birçok konuyu toplayan Süfyan es-Sevrî'nin *Câmîu'l-Kebîr* ve *Sağîr* eserleri¹⁴⁸ de bu dönemin özelliklerindendir.¹⁴⁹ Farklı konulara şamil olan hadis eserlerinde bölümlere "kitâb" denildiği gibi, müstakil olarak bir konuyu ele alan eserlere de kitâb denmiştir. Sadece bir örnek olarak, hicri ikinci asırda Vekî' b. el-Cerrâh'ın telif ettiği *Kitâbu't-Tefsîr'i* rivayet tefsiri olarak zikredilebilir.¹⁵⁰

Hicrî üçüncü asırda haberin çeşitleri ve kaynak değeri tartışılmıştır. Bu ayrımın Râzî dönemine, hatta günümüze kadar tesir ettiği görülebilir. Sahabe tarafından âhad-

¹⁴² Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977, s. 206 (<http://kitaplar.ankara.edu.tr/dosyalar/pdf/692.pdf>)

¹⁴³ Koçyiğit, a.g.e., s. 205.

¹⁴⁴ Yıldız, a.g.m., s. 42,

¹⁴⁵ Koçyiğit, a.g.e., s. 205.

¹⁴⁶ Ömer Özpinar, a.g.m., s. 134.

¹⁴⁷ Koçyiğit, a.g.e., s. 211.

¹⁴⁸ Koçyiğit, a.g.e., s. 212.

¹⁴⁹ Koçyiğit, a.g.e., s. 209.

¹⁵⁰ Koçyiğit, a.g.e., s. 214.

mütevâtir hadisin kaynak değeri hakkında belirli bir ayırım yapılmazken¹⁵¹ daha sonra itikadî konularda münakaşaların şiddetlenmesiyle hadis uydurma faaliyet başlaması bu tartışmaları tetiklemiştir. Unutmamalı ki, hadisin kaynak değerinin tartışılması, siyasî-ideolojik meselelere meşruiyet sağlamak için mevzu hadislerin yayılması ve kasıtlı olarak ilhad amaçlı hadis uydurmaları gibi sebeplerin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.¹⁵² Nitekim, Mu'tezile fırkası ilk olarak Basra'da, Emevî iktidarının siyasetine karşı neşet etmiştir.¹⁵³ Kader risalesinde Halife Abdülmelik'e vaaz eden Hasan Basrî'nin itizal eden öğrencisi Vâsıl b. 'Âtâ'ya göre siyâsî Cemel ve Sıffîn olayında taraflardan birisi fasık sayılmalıdır. Bununla beraber günahkâr tarafın tespiti mümkün olmadığı için hiçbirinin haberine itibar edilmemelidir.¹⁵⁴ Bu bağlamda hadisin değerine karşı oluşan şüpheli metodun ve argümanların, muhaliflerin iddiasını reddetme gayesi olduğu ortadadır. Nitekim kader, büyük günah ve ru'yetullah gibi itikadî konular âhâd haberle desteklenince, bunlara gelen itiraz, haberin kaynak değerini tartışmak şeklinde ortaya çıkmıştır.¹⁵⁵ Diğer taraftan bilimsel objektifliği savunan, haberin kaynak değerini tartışan bu fırkaların sadece kendi mensuplarının haberine itimad etmeleri, bu hassasiyetin arkasında hizipçilik motifleri olduğunu göstermektedir.¹⁵⁶ İlmî alandaki tartışmaların yanı sıra bu tartışmalar siyasete de sirayet etmiştir. Daha önce bahsettiğimiz üzere, Mutezilî doktrinin hicrî ikinci asrda yaygınlaşması ve Me'mun döneminde benimsenmesi ehl-i hadisi geri plana atmaya çalışırken, Mütevekkil döneminde tersine dönmüş ve ehl-i hadis daha önce bastırılan itibarını ele alarak muhaliflerine üstünlük sağlamıştır. Her ne kadar sosyo-politik durum

¹⁵¹ Koçyiğit, a.g.e., s. 185-187.

¹⁵² Koçyiğit, a.g.e., s. 167.; s. 189.

¹⁵³ Kemal Işık, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, AÜİF Yayınları, LXXVI, 1967, s. 41. (<http://kitaplar.ankara.edu.tr/dosyalar/pdf/633.pdf>)

¹⁵⁴ Koçyiğit, a.g.e., s. 194.

¹⁵⁵ Koçyiğit, a.g.e., s. 189.

¹⁵⁶ Koçyiğit, a.g.e., s. 197.

hadis ilminin gelişmesine tesir etmiş olsa da tedvin ve tasnifini muhaddislerin bireysel ictihad ve çabalarına borçludur. Nitekim, devlet anayasası sayılacak mahiyette olan *Muvatta* eseri halifenin talebi üzerine telif edilmiş, fakat bu hamle bölgedeki fıkıh anlayışını statikleştireceği için müellifi Mâlik b. Enes eserinin anayasallaştırılmasına karşı çıkmıştır. Ne olursa olsun, görüşlerin gerek sahih hadislere gerekse mevzu hadislere dayandırılması ve daha sonra hadisin teşrii değerinin geniş çaplı tartışılması, bu ilmin bir otoriteye sahip olduğunu göstermektedir.¹⁵⁷

Fıkıhın ilk kez yazıya geçirilmesi sahabe devrine kadar götürülebilir. Nitekim o dönemde kaleme alınan hadis sahifelerinin fikhî rivayetler içerdikleri bilinmektedir.¹⁵⁸ Eğitim-öğretim açısından da sahabenin farklı şehirlerde hadis-fıkıh-tefsir dersleri verdikleri malumdur. Sahabilerden ders alan tabi'ün nesli fıkıhın tedvinini gerçekleştirmiştir.¹⁵⁹ Dolayısıyla Abbasî devrinin ilk başlarında fıkıh ilmi müstakilleşmeye başlamış ve aynı zamanda fikhî mezhepler teşekkül etmiştir. Buraya kadar olan gelişmeler daha önce de zikredildi. Devamında ise mezheplere göre içtihatlar farklılaşmış ve fıkıh ilmi muteber olan ve rağbet edilen fakihlerin görüşlerini esas alarak taklid aşamasına geçmiştir.¹⁶⁰ Dönemin ve coğrafyanın şartlarını göz önünde bulundurarak, Irak'ta fıkıhın re'y okulunu temsil eden Ebu Hanîfe ve öğrencileri, Medîne'de hadis ve yerel amellere itibar eden ve Muvatta'sı anayasa olmaya layık görülen Mâlik b. Enes, bu iki yaklaşımın sentezini yapan ve ilk fıkıh usulünü telif eden Şafii ve mihne döneminin ardından rağbet kazanan ehli hadisın mümessili Ahmed b. Hanbel, günümüze kadar gelen en meşhur mezheplerin kurucusu olmuşlardır.¹⁶¹ Fıkıh ilminin Abbasî döneminde teşvik olunması ve

¹⁵⁷ Koçyiğit, a.g.e., s. 189 .

¹⁵⁸ Özpınar, a.g.m., s. 135

¹⁵⁹ Özpınar, a.g.m., s. 134

¹⁶⁰ Özpınar, a.g.m., s. 135

¹⁶¹ Yıldız, a.g.m., I, 42.

büyümesinin nedeni bir önceki dönemde devlet yönetiminin bu ilmi yeterince desteklememesine karşı oluşan tepkidir.¹⁶² Daha önce zikredildiği gibi, Emevî iktidarında yeterince önemseyen Medine fakihleri halife tarafından davet edilmiş, özel bir uygulama olarak kadılıkudât kurumu tesis edilmiştir.¹⁶³ Tefsirle alakası bakımından, hem fıkıh hem tefsir içeren müstakil eserler arasında Şafii (204/820), Ebu'l-Hasen Ali b. Hacer (244/858), İsmail b. İshak (282/895), Tahâvî (321/933), Cassâs (370/981), ve Ebu Bekr b. el-Arabî'nin (543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'ân* telifleri zikredilebilir.¹⁶⁴ Tefsirin ve fıkıhın, hadis mecmualarından ayrı müstakil eserleri bu minvalde ahkâma taalluk eden tefsirler şeklinde ortaya çıkmıştır.

İlk dönemlerde kelam müstakil bir ilim olmaktan ziyade, bir usul/disiplin olarak kullanılmaktaydı. Hz. Osman'ın şehid edilmesi, Cemel ve Sıffin vakaları, Harici zihniyetin zuhur etmesi, imamet-hilafet meselesinin mülâhaza edilmesi ilk başlarda ortaya çıkan kelâmî münakaşalar arasında zikredilebilir. Burada görülen, esasında siyasî sebeplerden dolayı ortaya çıkan sorunların akaid zemininde ele alındığıdır. Siyaset ve yönetim sistemlerinin, Hz. Peygamber örneğinde olduğu gibi, biçimini İslâm'dan aldığı düşünülürse bu problem biraz daha tavzih olunur. İktidar güttüğü siyasetin meşruiyetini nasslarda aramıştır. Bunun sonucu olarak, siyasî olaylar dinî zeminde tartışılmış ve ortaya itikadî ilgilendiren meseleler çıkmıştır. Bu meselelerden ortaya çıkan görüş ihtilafından kelâmî mezhepler neşet etmiştir. Ayrıca, farklı coğrafya ve kültürlerin bilgisinin ıttılâ edilmesi kelâmî tartışmalara dolaylı yoldan tesir etmiş olabilir. Şöyle ki, usül olarak kelam ilmi, esasında yeni tartışmalara veya dıştan gelen kültürel ve felsefî tesirlere karşı geliştirilen bir disiplin olmuştur.¹⁶⁵ Fakat, karşı koyarken ilkelerin, karşı tarafın kavram ve

¹⁶² Yıldız, a.g.m., I, 42.

¹⁶³ Üçok, a.g.e., s. 93.

¹⁶⁴ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 112; Ayrıca bkz: Yıldız, a.g.m., I, 42.

¹⁶⁵ Bulut, a.g.e., s. 83.

kıstaslarına göre şekil alması kaçınılmaz sonuçtur. İtikadî meselelerin geçerli olması için nassa dayanması gerekince, nuzûl döneminde tartışılmamış olan konular için ayet ve hadislerden delil bulma çabasına girilmiştir. Kelam alanında bazen geçerli, bazen ise geçersiz te'villerle istidlal edilmiş, diğer taraftan Hadis alanında meşruiyet sağlamak isteyen azınlıklardan dolayı hadis uydurmaları zuhur etmiştir.¹⁶⁶ İyi niyete dayansa da Kur'ân'ın bütünüyle bağdaşmayan tevillerden dolayı kelam ilmi, diğer taraftaysa hadis uydurmalarından dolayı hadis ilmi birbirini ta'n edebilmiştir. Karşılıklı zedelenen itibarı kurtarma gayretleri, Câhız'ın (ö.255/869) *Fadîletü'l-Mu'tezile*'si ve Hâce Abdullah Herevî el-Ensarî'nin (ö. 481/1089) *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi* eserlerinin isimlendirmesinde bile görülmektedir.¹⁶⁷ Nitekim, kelam ilminin merkezi sayılan Basra'da yayılan Mu'tezile kelamcılarının Hanbelilere, yani ehl-i hadise karşı ciddi şekilde itiraz ettikleri bilinmektedir.¹⁶⁸ İlk bakışta bu disiplinler derin bir nizâyâ düşmüş gibi görünseler de, çelişki ve aykırılıkların tenkit edilmesiyle, bu ilimler eksiklerini tespit edip bir usûl halini alabilmiştir.

Bu minvalde, kelâm ilmi Emevi halifeliğinin son dönemlerinde yaygınlaşmaya başlamış olsa da tedvini Abbasî devrinde olmuştur. Nitekim “kelam” kavramı ilk defa Harun Reşid (786/809) döneminde ıstılahî anlamıyla kullanılmıştır. Bununla beraber kelam kavramı, elimize ulaşan en eski kaynaklardan, Mu'tezilî düşüncüyü benimseyen Câhız'ın eserinde bulunabilmektedir.¹⁶⁹ Zira, Harun Reşid döneminde kelâmın temsilcisi Mu'tezile, iktidarın desteğini almış, Me'mun (813-833) döneminde devletin mezhebi

¹⁶⁶ Koçyiğit, a.g.e., s. 143.

¹⁶⁷ Ay, a.g.m., s. 60; Bulut, a.g.m., s. 93.

¹⁶⁸ Koçyiğit, a.g.e., s. 193; Bu sayfada, İbn Kuteybe'nin (276/889) *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* eserinin mukaddimesinde zikrettiği, kelamcılarının muhaddislere yaptığı itirazlar geçmektedir. Hocamızın, bu mukaddimeden yola çıkarak vardığı sonuç, Mu'tezilî kelamcılarının ehl-i hadise karşı hususi bir husumet beslediğidir.

¹⁶⁹ Yiğit, a.g.m., XI, 99.

olarak kabul edilmiş ve Vâsık (842-847) halifeliliğine kadar zirvede kalmıştır.¹⁷⁰ İlmî faaliyetlere desteği aynı zamanda Abbasî devletinin güçlü vezirleri Büveyhîler sağlamıştır. Onların kelâmı teşvik etmesi bu ilmin İran ve Horasan’da yayılmasını sağlamıştır.¹⁷¹ Devletle arası iyi olan Mu’tezile kelâmı temsil ettiği gibi, aynı zamanda karşıt görüşlü olanlara psikolojik ve politik bir baskı uygulamıştır. Mihne dönemi olarak adlandırılan bu olay, Emevî iktidarında cembrî siyaset anlayışına karşı zuhur eden “Kur’an mahluktur” meselesine kadar götürülebilir. Buna benzer şekilde “Kur’an mahluk değildir” görüşü Abbâsî-Mutezilî iktidarına karşı gelişen muhalefetin simgesi olmuştur.¹⁷² Özellikle Mütevekkil döneminde “karşı mihne” başlayınca, önceleri bastırılan Hanbelilik/ehl-i hadis okulu artık devletçe benimsenmiştir. Hadis damarı güç kazanırken bu arada Muhasibîlik, Eşarilik, Şia, Müşebbihe, Kerramiyye ve Karmatîlik gibi akımlar da varlığını sürdürmüştür.¹⁷³ Kelam ilmi, Mu’tezile tarafından temsil edilince, ehl-i hadis bu ilimle uğraşan her grubu tenkit etmiş ve “bidat ehli” olarak gördüğü bütün bu gruplara karşı mücadele sürdürmüştür.¹⁷⁴ Kelâmî delillerle ehl-i sünneti savunan ilk kişi olarak İbn Küllâb (ö. 240/854), sonra Hâris el Muhasibî (ö. 243/857) Mu’tezile’ye karşı çıkmış olsalar da usûl olarak kelâmı kullandıkları için ehl-i hadisin tenkidine uğraşmışlardır.¹⁷⁵ Üvey babası Ali el-Cubbâî’nin tedrisatından geçen Eş’arî, önce Mu’tezile’yi benimseyip, daha sonra

¹⁷⁰ Bulut, a.g.m., s. 77.

¹⁷¹ Ay, a.g.m., s.63.

¹⁷² Bulut, a.g.m., s. 78; Bu fikrin ilk olarak Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından savunulduğu söylenmektedir. Cabirî’ye göre, “Kur’an mahluk değildir” fikri Abbasî iktidarına karşı muhalefeti sembolize etmekle beraber Emevîlere sıcak bakan çevrelerce benimsenmiştir. Ebu Hanîfe gibi, hem Emevî hem Abbasî döneminde yaşamış olan ve “Kur’an mahluk değildir” fikrini savunanlar göz önünde bulundurulunca, Câbirî’nin kasettiği kitelinin avam tabakası olduğu muhtemeldir.

¹⁷³ Bulut, a.g.m., s. 92.

¹⁷⁴ Bulut, a.g.m., 85-86.

¹⁷⁵ Zafer Erginli, “Muhâsibî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXI, 14.; Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX, 156.

Ahmed b. Hanbel'e meylederek i'tizâlî düşünceye muhalif olmasına rağmen¹⁷⁶, kelâmla iştiğal etmesi sebebiyle ehl-i hadisin hedefinde olmuştur.¹⁷⁷ Eşarîlik ileri dönemlerde Ebu Bekir el-Bakillânî (ö. 1013) ve Cüveynî (ö.1085) ve onun öğrencisi Gazâlî tarafından geliştirilmiştir.¹⁷⁸ Daha sonra Selçuklunun Bağdat'ı ele geçirmesiyle Büveyhîler nüfuzunu kaybedince Hanbeliler, Şia ve Mu'tezile'den sonra Eşariliği kelâmın zemmi bağlamında hedef almıştır.¹⁷⁹ Velhâsıl, kelâmın o dönemde salt bir ilim dalı olmaktan ziyade, bid'at ehlinin ve siyasî muhalefetin aracı gibi görüldüğünü söylemek yanlış olmaz. Şunu unutmamalı ki, iktidarın desteklediği veya onu destekleyen bir görüşe karşı çıkmak, bir nevi otoriteyi ta'n etmek sayılmaktadır. Bunun için, daha önce ulemâyı iktidara üstün tutan Ahmed b. Hanbel'in fikri zamanla değişmiş ve Halife Kâdir döneminde tersine dönmüştür. Zira, bu dönemde düzenlenen, Sünnîlik ile Hanbeliliği bir nevi özdeşleştiren "Kâdirî İtikad Bildirgesi" devletin resmî mezhebi olarak kararlaştırılmış ve tıpkı "Mihne projesi" gibi devletin otoritesini destekleyen bir hamle olmuştur.¹⁸⁰ Görüldüğü gibi akıl ve nakil ikilemi bu dönemde Mu'tezile-Hanbelilik ekseninde tezahür etmiştir. Mihne döneminde usûlü'd-dîn aklî temellere oturtulmaya çalışılırken, Kâdirbillah döneminde kelâmî-felsefî niteliğinden uzaklaştırılarak ehl-i hadisin zeminine doğru kaymıştır.¹⁸¹ Bu olguyu, iş birliği yerine ulemâ-umerânın hedef muvâfakatı olarak adlandırmayı tercih ederiz.

¹⁷⁶ İrfan Abdülhamit, "Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XI, 11.

¹⁷⁷ Bulut, a.g.m., s. 83.

¹⁷⁸ Şamil Öcal, "Felsefe-Kelam ilişkisi", Academia.edu, s. 9 (https://www.academia.edu/9756756/Felsefe-Kelam_%C4%B0li%C5%9Fkisi)

¹⁷⁹ Bulut, a.g.m., s. 88; Bu sayfada, Bulut, tırnak içine almadan "Sanki geçmişlerini unutmuşlar gibi, o dönemde kendisini Ehl-i Sünnet'in yegâne temsilcisi ve müdafii olarak takdim eden Eş'arilik" şeklinde bir ifadede bulunmuştur. Bu söylem metinde olduğu gibi tırnak içine alınmadığı takdirde *Ad Antiquitatem* (geçmişe mebnî mantık hatası) kategorisine girerek objektifliğini kaybetmektedir.

¹⁸⁰ Bulut, a.g.m., s. 87.

¹⁸¹ Bulut, a.g.m., s. 92.

Henüz nüzûl döneminde Müslümanlar farklı dinlere rastlamıştır. Hristiyanlarla ilk karşılaşması Tağleb ve Necranları araplar vasıtasıyla olmuştur. Bunların temeli sadece nasslara dayanmakta olduğu için muhtemelen münazaralar Kur'an-ı Kerîm ayetleri ve nassın mevsukiyeti ile sınırlı kalmaktaydı. Ancak, fetihlerle beraber coğrafyanın genişlemesiyle Müslümanlar Irak ve Suriye'de, Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecusiler gibi farklı din ve düşüncelerle tanışmış ve mütalaa etmeye başlamıştır.¹⁸² Nitekim, nüzul döneminden önce dağılan Atina okulu İskenderiye ve Antakya'ya taşınmış, daha sonra Urfa ve Nusaybin'e doğru sürülmüştür. Bu ilim merkezlerinde Helenistik felseeyi Hristiyanlarla beraber tahsil eden ilim adamları Nestûrî ve Ya'kûbî kiliselerinin İran'a doğru yaygınlaşmasını sağlamışlardır. Zamanla Hristiyanlaşan felsefeciler öğretilerini Grekçe yazmış, sonra bunlar Aramca ve Süryanca'ya tercüme edilmiştir. Böylece bu eserler ilerde Arapça'ya kolayca kazandırılmıştır.¹⁸³ Bu minvalde müslümanlar, itikadını felsefeyle temellendiren Hristiyanlarla Ümeyyeoğulları zamanında karşılaşmışlardır. Zira, Emevî halifesi Abdülmelik'in sarayında çalışan Yahyâ ed-Dımaskî'nin (55-132/675-749) Hristiyanlığı savunmak için bir eser telif ettiği bilinmektedir. Bu zeminde ortaya çıkan tartışmalarda gayr-i müslimlere hakikati ispat etmek için Müslümanların karşı tarafın metodolojisine haiz olması gerekli olmuştur. Bu ihtiyaç, farklı din mensuplarının birbirine eğitim-öğretim vermesi, eserlerin tercüme edilmesi ve münazaralar yapılması neticesinde karşılanmıştır.¹⁸⁴ Her ne kadar bu dönemde Hristiyanların kullandığı metot

¹⁸² Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi (Kaynakları- Temsilcileri- Tesirleri)*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, 9. Basım, s. 123.

¹⁸³ Taylan, a.g.e., s. 124.

¹⁸⁴ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 259; Bir önceki kaynakta Taylan, Emevîlerin felsefî kitapların tercümesinde ciddi bir rol almadığını savunur. Yine de ed-Dımeşkî örneği, felsefî Hristiyanlarla etkileşimin ilk örneklerinden biridir. Ayrıca Hâlid b. Yezid'in ecnebi bilim adamlarını davet edip tercümeler yaptırdığı bilinmektedir.

Teoloji/Kelam olarak nitelendirilebilse de bu öğretinin aslı Hellenistik felsefeye dayanmaktadır.¹⁸⁵ Râzî-Hristiyanlık-Felsefe ilişkisine ileride değinilecektir.

Müslümanlar kelâmcılarda ilk felsefî nüveler muhtemelen Hristiyan teolojisiyle karşılaşınca görülmüştür. Buna örnek olarak, Ebu'l-Huzeyl Allâf ve İbn Küllâb'ın münazarası verilebilir. Halife Me'mun'un huzurunda Allah'ın kelâmının zatından ayrı olup olmadığı konusu tartışılır. İbn Küllâb kelâmın zâttan ayrı olmadığını savununca Hristiyanların akidesini paylaşmakla itham olunur.¹⁸⁶

Anlaşılan o'dur ki, Hristiyanların görüşleri mütekellimler nezdinde mülâhaza edilmekteydi ve Ebu'l-Huzeyl'in düşünceleri bu çerçevede oluşmuştu. Aynı şekilde, hareket-sükûn, cevher ve araz, atom ve boşluk gibi konulara mütekellimler aşına değilken Ebu'l-Huzeyl Allâf (ö. 235/849), Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız (ö. 252/866) gibi alimler aracılığı ile bu konular meşhur olmuştur. Ebu'l-Huzeyl'in Mu'tezile'nin ilk filozofu olarak kabul edilmesi, ilk olarak onunla beraber felsefeden etkilenerek bir kelâm usulü geliştirildiğini göstermektedir.¹⁸⁷ Dolayısıyla, Mu'tezilî mütekellimlerin tercüme edilen Yunan felsefesi eserlerinden beşlenmiş olmaları kelâmın sistemleşmesinde dolaylı olarak felsefenin etkisini ortaya koymaktadır.¹⁸⁸ Bu etkilenme, Hristiyan teolojisinin felsefeden etkilenmesine benzese de ortaya çıkan öğretiler tamamen farklı ve birbirine reddiye mahiyetindedir.

¹⁸⁵ Taylan, a.g.e., s. 127.

¹⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", XX, 156.

¹⁸⁷ Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî Fi'l-İslâm*, Dâru'l-Me'ârif, Birinci cilt, 9. Baskı, s. 443; Ayrıca bkz. Ay, a.g.m., s. 57.

¹⁸⁸ Şamil Öcal, s. 7; Not: Âl-i İmrân suresi 7. Ayetin sebab-i nüzûluna bakıldığında, müteşabih ayetler bağlamında Hz. İsâ'nın doğasının tartışıldığı ve bunun üzerine ayetin indiği rivayeti doğruysa, ilk akaid-kelâm tartışmasının -dolaylı yoldan olsa da- felsefeden dolayı ortaya çıktığı söylenilebilir. Bu durumda Kur'ân, Hellenistik felsefeden etkilenen Hristiyan kelâmına cevap vermektedir.

Ne var ki, felsefe alanında tam anlamıyla faaliyet gösterilmesi, Abbâsî döneminde Mansur ve Harun Reşid ile başlayan tercümeler ve bunun Me'mun halifeliğinde kurulan Beytül-Hikme'de intizamlı bir şekilde yürütülmesi ile başlamıştır.¹⁸⁹ Grek ilmini miras alan Ortadoğu bölgesinde felsefe yavaş yavaş düşüşe geçmiş bulunurken 2./8. yüzyılda Abbasî döneminin bilimsel faaliyetleri bunu canlandırmaya başlamıştır.¹⁹⁰

Bu bağlamda felsefe alanında tercüme, tashih ve şerh yapan önemli isimler ilk Arap filozofu olarak kabulen edilen el-Kindî (ö. 252/866), Nestûri mütercim İshâk b. Hu- neyn (ö. 297/910), Fârâbî (ö. 339/950) ve Hristiyan filozof Yahyâ b. Adiy'dir (ö. 363/974).¹⁹¹ Tercümeler önce Süryânîler tarafından yapılırken daha sonra bu görevi dev- ralabilecek Müslüman kimlikli filozoflar yetiştirilmiştir. Bunlar arasında elbette şiddetle ten- kit edilenler olmuştur. Tabiat felsefesini savunan Ebû Bekir Zekerîyyâ er-Râzî (ö. 313/925)¹⁹², Dehrîyyûn felsefesini temsil eden İbn Râvendî (ö. 297/910)¹⁹³, Bâtînî akımın meşhurlarından Karmatîler ve İsmâîlîler bunlar arasında zikredilebilir.¹⁹⁴ Kelamcılarının eleştirisine maruz kaldıkları gibi bunlar Meşşâî filozoflar tarafından da tenkit edilmişler- dir. Her şeye rağmen Aristo'nun gezinerek verdiği felsefe derslerine dayanan Meşşâîlik medreselerde daha çok rağbet görmüştür. Bu akım temel meselelerinde İslâm'ı esas alan, usûl olarak Aristo'yu benimseyen ve ayrıca Platon ve Neoplatoncu düşüncüyü mülâhaza eden bir felsefe mezhebidir.¹⁹⁵ Rağbet görse de alemin ezeliyeti meselesinden dolayı mü- tekellimler tarafından tenkit edilmiştir. Buradaki önemi bir gelişme, münazaralar çerçe- vesinde kelâmın felsefîleşmesi ve felsefenin dînî akideyi yorumlamasıdır. Buna göre

¹⁸⁹ Taylan, a.g.e., s. 125.

¹⁹⁰ Taylan, a.g.e., s. 291.

¹⁹¹ Taylan, a.g.e., s. 127.

¹⁹² Taylan, a.g.e., s. 130-131.

¹⁹³ Taylan, a.g.e., s. 133.

¹⁹⁴ Taylan, a.g.e., s. 134-135.

¹⁹⁵ Taylan, a.g.e., s. 144-145.

kalam ilmi alemin yaratılmışlığı önkabülünden yola çıkarak ve felsefî deliller kullanarak ıspatlamaya çalışırken, felsefeciler Yunan felsefesine dayanan alemin ezeliğini esas alınca nassları buna göre te'vil etmeye çabalamışlardır. Kindî ile temeli atılan Meşşailiği Ahmed es-Serahsî devam ettirmiş, Fârâbî ile zirveye ulaşmış ve İbn Sînâ'nın sayesinde intişar bularak İbn Bacce ve İbn Rüşd tarafından Batıda temsil edilmiştir. Felsefe bu dönemde Müslümanlarla zirveye ulaşmış, İbn Sînâ gibi filozoflar felsefenin erbâbı sayılan Hristiyan Hellenistik filozofları eleştirmiştir.¹⁹⁶ Meşşai ekolü tenkit eden Gâzâlî ile skolastik hareket başlamış ve nihayetinde 12. yüzyılda felsefî hareketler itibarını kalam ve tasavvufa bırakmıştır.¹⁹⁷ Meşşailikten sonra ortaya çıkan bir başka akım ise İşrâkîliktir. Nur felsefesi olarak adlandırılan bu öğreti, mantık ve akıl yürütmeye vurgu yapan Meşşailiğe karşı keşf, ilham ve sezgiyi benimser. Temsilcisi Şahabeddîn "Maktûl" es-Sühreverdî (ö. 587/1191) olan bu ekol varlığını fazla sürdürememiştir. Râzî, kendi dönemine kadar zuhur eden felsefî düşünceyi tevarüs eden bölgelerde yaşamış, bu konularda mülâhaza ve münazaralarda bulunmuştur. Bir yönüyle kalamcı, diğer yönüyle filozof olarak bilinen Râzî bu resimde nereye konulabilir, Râzî hangi felsefî akımlarla iştiğal etmiş, ayrıca bu tefsirine ve Hristiyanlık hakkındaki yorumuna nasıl yansımıştır? Bu soruların cevabına geçmeden önce kısaca rivayet ve dirayet tefsirlerini sıralayacağız.

RİVAYET-DİRAYET TEFSİRLERİ

Önceki başlıklarda tefsirin tarih içerisinde gelişimi ele alınmıştır. Her tefsirin arka planında o döneme ait birbiriyle ilintili olan sosyolojik ve siyâsî saikler vardır. İlk devirde Müslümanların soruları ve ihtiyaçları mahdut olduğu için tefsir edilen ayetler ve kullanılan hadisler sınırlıydı. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle nüzul kültürüne uzak düşen

¹⁹⁶ Mahmut Kaya, "İbnu't-Tayyib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXI, 230.

¹⁹⁷ Taylan, a.g.e., s. 146.

şehirlerde meseleler ve zihniyetler çoğalınca alimler bunlara cevap niteliğinde olacak nass arayışına girmişlerdir. Sarih nassda bulunmadığı takdirde akla başvurmuşlardır.¹⁹⁸ Rivayetlerin toplanması, değerlendirilmesi, luğavî açıdan mana çerçevesinin belirlenmesi, fikhî hükümlerin istinbâtı, kelâmî ve felsefî meselelerin ayetlere arz edilmesi şeklinde zamanla aklî faaliyetler ağırlık kazanmıştır. Bu çerçevede telif edilen tefsir eserleri iki ana başlık altında toplamak mümkündür: Rivayet ve dirayet tefsirleri. Bu kavramlarla yapılan ayrımı ilk kez Zürkânî serdetmiştir.¹⁹⁹

Her şeye rağmen, rivayet ve dirayeti kesin bir çizgiyle ayırmak pek mümkün değildir. Nitekim rivayet tefsirlerinde müellifin içtihağı/re'yi mevcut olduğu gibi dirayet tefsirinde rivayetler mevcuttur. Her iki metodun ilk döneme kadar götürülebildiğı “Sahabe Dönemi” bölümünde zikredilmiştir. Sonraki dönemlere dair birer örnek ise, Taberî'nin rivayetleri sıralaması ve tercih etmesidir.²⁰⁰ Diğer taraftan Fahreddîn er-Râzî'nin kelâmî istidlâlin yanı sıra, yer yer naklî bilgiye başvurması dirayetin rivayetten kopamadığını göstermektedir.²⁰¹

Sözkonusu tasnifi kolaylaştırmak için rivayete ağırlık verilen tefsirleri “rivayet tefsiri”, aklî metotlara ağırlık verilen tefsirleri “dirayet tefsiri” şeklinde gruplara ayırabiliriz. Fakat iki metodun iç içe ve farklı derecelerde sentezi mevcut olduğu için bu tasnif sorunludur. Bu açıdan “dirayet”, ‘rivayetlere alternatif olarak çeşitli ilimlerle yapılan tefsir’ şeklinde yeniden tanımlanmıştır.²⁰²

¹⁹⁸ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 110-111.

¹⁹⁹ Abdullah Aygün, “Tefsirlerin Rivayet Dirayet Ayrımının Sorunları”, *GÜİF Dergisi*, 2014/4, cilt 4, sayı 8 s. 144. (gifdergi.gumushane.edu.tr/DergiPdfDetay.aspx?ID=257)

²⁰⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 290.

²⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII, 72.

²⁰² Aygün, a.g.m., s. 150. Rivayet-dirayet tasnifi sorunu Abdullah Aygün'ün bu makalesinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Bkz. *GÜİF Dergisi*, 2015/4, cilt 4 sayı 8, s. 141-149.

Yine de iki grupta mülâhaza edilmesi gerekirse, “dirayet içeren rivayet tefsiri” ve “rivayet içeren dirayet tefsiri” şeklinde bir ayırım yapmak büyük ölçüde bütün tefsirleri kapsayacak nitelikte gözükmektedir. Bu bağlamda Râzî’ye kadar telif edilen tefsirleri kronolojik sıraya göre dizmek bu konuyu aydınlatacaktır:

Kelam ve Felsefe Alimleri	Vefatı	Müfessirler	Eseri	**
	60/680	Abdullâh b. Abbâs	-Garîbu’l-Kur’ân fî Şî’ri’l-‘Arab (Mesâilu Nâfi b. el-Ezrak li Abdillâh b. Abbâs)	✓
	104/721	Ebü’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî	-Tefsîru Mücahid	✓
	110/728	El-Hasen el-Basrî	<i>Zimnen Maturidî eserinde geçer</i>	
	111/729	‘Atrıye el-‘Avfî	<i>Zimnen Taberi ve İbn Ebî Hâtim’de geçer</i>	
	117/735	Ebü’l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî	-en-Nâsîh ve’l-Mensûh	✓
	121/738	Zeyd b. Alî	-Tefsîru Garîbî’l-Kur’ânî’l-Mecîd	✓
	124/741	El-Kâsım b. Ebî Bezze	<i>Mücahid rivayetlerinin ravisidir</i>	
Ca’d b. Dirhem	124/742			
	126/743	‘Atâ b. Dinar	<i>Said b. Cubeyr tefsirini nakletmiştir</i>	
Cehm b. Safvân	128/746			
	131/748	İbn Ebî Necîh	<i>Şafîi ve Buhârî ona itimad etmişlerdir</i>	
Vâsıl b. Atâ	131/748	Vâsıl b. ‘Atâ	-Ma’âni’l-Kur’ân	
	141/758	Eban b. Tağleb b. Riyâh el-Cerîrî	-Garîbu’l-Kur’ân	
	143/760	Ali b. Ebî Talha	<i>Zimnen Buhârî, Taberî, İbn Ebî Hâtim ve İbnu’l-Münzir’dedir</i>	
	148/765	Ca’fer es-Sâdık	Tefsîru’l-İmâm Ca’fer es-Sâdık	✓
	149/766	İbn Cüreyc	<i>Mücahid veya Kâsım b. Ebi Bezze’den</i>	

** Bu liste Cerrahoğlu’nun doktora tezinde “Kitap halinde yazıldığı söylenen tefsirler ile zamanımıza intikal edenler” başlığı altında kronolojik sıraya göre mülâhaza ettiği eserlerin bir kısmının tablosudur. Bunlar arasından eser ismi zikredilen müellifleri kronolojiye göre sıralayarak DİA’dan teyit edilen vefat tarihlerinin sağ sütununda farklı tefsir kitaplarının ortaya çıkışını göstermeye çalıştık. Ayrıca 2016-2017 AÜİF Yüksek Lisans dönemine ait Prof. Dr. M. Akif Koç’un dersinde müzakere edilen ve günümüze kadar gelen ilk dönem tefsir çalışmalarını dahil etmekle beraber Râzî’ye kadar telif edilen tefsirleri de listeye ekledik. (✓) işareti eserin zamanımıza intikal ettiğini ifade etmektedir. Haznesi boş bırakılan eserler zimnen başka eserlerde zikredilmek suretiyle varlığı bilinen eserlerdir. En soldaki sütunda ise Râzî’nin metoduna doğrudan veya dolaylı olarak tesir eden mütekellim ve filozofları koyduk. Kalınlaştırılmış isimler ise Mefâtîhu’l-Gayb’da başvurduğu isimlerdir. Bkz. Cerrahoğlu, *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu Ve Buna Hız Veren Amiller*, s. 131-164; Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı, Hâmilere, İlmi ve Siyâsî ilişkileri”, İstanbul: İSAM yayınları, Birinci Basım, 2011, s. 46-47; Lütfullah Cebeci, “Mefâtîhu’l-Gayb”, XVIII, 348-350.

	150/767	Muhammed b. İshâk	<i>Muhammed b. Muhammed vasıtasıyla İkrime'den aldı denilir.</i>	
	150/767	Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî	-Tefsîru Mukâtil b. Süleymân -Tefsîru Hamsi Mi'e Âye mine'l-Kur'ân	✓
	161/777	Süfyân es-Sevrî	-Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm	✓
	174/790	Müerric b. Amer b. el-Hâris b. Menî'	- <i>Garîbu'l-Kur'ân</i>	
	179/795	Mâlik b. Enes el-Esbâhî	<i>Suyûtî, İbn Vehb'in Malik'ten sema' ile aldığı eseri görmüştür.</i>	
	183/799	Yûnus b. Habîb	- <i>Ma'ânî'l-Kur'ân</i>	
	189/804	Ebu'l-Hasen Ali b. Hamza el-Kisâî	- <i>Ma'ânî'l-Kur'ân</i>	
	195/810	Ebû Feyd Mersed b. el-Hâris b. Sevr b. Alkame b. Amr b. Sedûs	- <i>Garîbu'l-Kur'ân</i> - <i>Ma'ânî'l-Kur'ân</i>	
	197/813	Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısri	-Tefsîru'l-Kur'ân li İbn Vehb	✓
	200/815	Yahyâ b. Sellâm	-Tefsîru Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm -Et-Tasârîfi li Tefsîri'l-Kur'ânî mimmâ iştebehet Esmâuhu ve Tasârîfi Me'ânîhi	✓
Ebû Bekr el-Esamm	200/816	Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm		
	203/818	Ebu'l-Hasen Nadr el-Mâzinî	- <i>Garîbu'l-Kur'ân</i>	✓
	204/820	Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî	-Tefsîru İmâmi's-Şâfiî	✓
	206/821	Yezîd b. Hârûn es-Sülemî	-Tefsîru Yezîd b. Hârûn es-Sülemî	✓
	206/821	Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenir b. Ahmed el-Katrab (Kutrub) el-Basri en-Nahvî	- <i>Ma'ânî'l-Kur'ân</i>	
	207/823	Ebû Abdillâh Muhammed el-Vâkıdî	-Tefsîru'l-Vakîdî	✓
	210/825	Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ	- <i>Mecâzu'l-Kur'ân</i> - <i>Kitâbu İ'râbî'l-Kur'ân</i>	✓
	211/743	Ebû Bekr Abdur-Rezzâk b. Hemmâm	-Tefsîru Abdî'r-Rezzâk	✓
	221/835	Ebu'l-Hasen Sa'îd el-Ahfeş el-Evsat	- <i>Garîbu'l-Kur'ân</i> - <i>Ma'ânî'l-Kur'ân (x)</i>	✓
	223/837	Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm	- <i>Garîbu'l-Kur'ân</i> - <i>Fadâ'ilü'l-Kur'ân</i> - <i>Luğat'il-Kabâilî'l-Virâdeti fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm</i> - <i>en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ânî'l-Azîz ve mâ fîhi mine'l-Ferâizi ve's-Süneni</i> - <i>Ma'ânî'l-Kur'ân (x)</i>	✓
	227/842	Sa'îd b. Mansûr	-et-Tefsîru min Süneni Sa'îd b. Mansûr	✓
Nazzâm	231/845			
Ebu'l-Huzeyl Allâf	235/849			
	241/855	Ahmed b. Hanbel	- <i>Kitabu't-Tefsîr</i>	✓
	243/857	El-Hâris b. Esed el-Muhâsibî	- <i>Fehmu'l-Kur'ân ve Me'ânîhi</i>	✓
Ebû İshâ Verrâk	247/861			
Ya'kub b. İshak el-Kindî	252/866			
Ebu Osman Amr el-Câhız	255/869			

	256/870	Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî	-Tefsîru'l-Buhârî	✓
	260/874	el-Hasen b. Alî b. Muhammed el-Askerî	-Tefsîru'l-Askerî	✓
	276/889	Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî	-Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân -Tefsîru Garîbî'l-Kur'ân	✓
	282/896	Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Cehdamî	-Ahkâmu'l-Kur'ân	✓
	283/896	Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî	-Tefsîru Tüsterî	✓
	285/898	Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî	-Tefsîru'l-Kummî	✓
Ahmed es-Serahsî	286/899			
	291/904	Ebû Zekerîyya Yahyâ el-Ferrâ	-Ma'ânî'l-Kur'ân	✓
	297/910	İbnu'd-Dureys, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyub	-Fadâ'ilü'l-Kur'ân	✓
İbn Râvendî	297/910			
	299/911	Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim b. Keysân	-Ma'ânî'l-Kur'ân	
	300/912	Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ud b. Muhammed b. Ayyâş es-Sülemî es-Semerkandî	-Tefsîru's-Sülemî	✓
	301/914	Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen b. el-Müstefâz el-Firyâbî	-Fadâ'ilü'l-Kur'ân	✓
	303/915	Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî	-Fadâ'ilü'l-Kur'ân	✓
Ebû Ali el-Cubbâî	303/916			
	307/919	Ebû Ca'fer Muhammed b. Ebî Sâre Alî er-Ru'asî	-Ma'ânî'l-Kur'ân	
	308/920	Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Vehb b. Mubârek ed-Dineveri	-El-Vâdih fî Tefsîri'l-Kur'ân	✓
	310/923	Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî	-Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân	✓
	311/923	Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî	-Me'ânî'l-Kur'ân ve l'râbuhu	✓
Ebû Bekir Zekerîyyâ er-Râzî	313/925			
	316/929	Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî	-Kitâbu'l-Mesâhif	✓
	318/930	Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbûrî	-et-Tefsîr	✓
El-Ka'bî	319/931	Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî	-et-Tefsîru'l-Kebîr -Müteşabihu'l-Kur'ân	
Ebu'l-Hasen el-Eş'ari	321/933			
	322/934	Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî	Câmi'u't-Te'vîl Li Muhkemi't-Tenzîl (Şerhu't-Te'vîl)	
	323/935	Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed b. 'Arefe el-Verğammî		
	327/938	Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (İbn Ebî Hâtim)	-Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Âzîm Müsneden anî'r-Rasûl ve's-Sahâbe ve't-Tâbi'in	✓
El-Mâtürîdî	333/944	Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî	Te'vîlâtü'l-Kur'ân	✓
Ebu Nasr Muhammed Fârâbî	339/950			

	365/976	Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâî	-et-Tefsîru'l-Kebîr	
	370/981	Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (el-Cessâs)	-Ahkâmu'l-Kur'ân	✓
	375/985	Ebu'l-Leys es-Semerkindî	-Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm	✓
Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî	384/994		-en-Nuket fî 'î câzî'l-Kur'an	✓
Ebü Abdillâh el-Halîmî el-Cürcânî	403/1012			
Ebu Bekr Muhammed el-Bakillânî	403/1013			
	406/1015	Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî	-Me'ânî'l-Kur'ân	✓
	406/1016	Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nîsâbü'rî	-Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm	✓
	415/1025	Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî	-Müteşâbihu'l-Kur'ân -Tenzîhu'l-Kur'ân 'anî'l-Metâin	✓
Ebu İshak İbrahim el-İsferaynî	418/1027			
İbn Miskeveyh	421/1030			
	427/1035	Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbü'rî	-el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân	✓
Ebü Alî el-Hüseyn İbn Sînâ	428/1037			
	450/1058	Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî	-en-Nuket ve'l- Uyûn	✓
	468/1076	Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (el-Vâhidî)	-el-Basît fî Tefsîri'l-Kur'ân	✓
Ebu'l-Me'âlî Abdül-melik el-Cüveynî	478/1085			
Ebü Hâmid Muhammed el-Gazzâlî	505/1111			
Ebu'l-Kâsım el-Ensârî	512/1118			
	516/1122	Ebü Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî	-Me'âlimu't-Tenzîl	✓
	538/1144	Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî	-el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl	✓
	541/1147	Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî el-Endelüsî (İbn Atıyye)	-el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbî'l-'Azîz	✓
	543/1148	Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (İbnu'l-'Arabî)	-Ahkâmu'l-Kur'ân	✓
Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî	547/1152			
Ziyâüddîn Ömer (Râzî'nin babası)	559/1164			
Mecdüddîn el-Cîlî	584/1188			
Şihâbuddîn Maktûl es-Sühreverdî	587/1191			
İbn Rüşd (Endülüs)	595/1198			

	597/1201	Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağ-dâdî (İbnu'l-Cevzî)	-Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr	✓
	606/1210	FAHREDDİN ER-RÂZÎ	-Tefsîru'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Ğayb	✓

Tâbiûn döneminin sonlarına doğru müstakil bir konu olarak Katâde b. Diâme'nin *en-Nâsih ve'l Mensûh* eseri ve Zeyd b. Ali'nin *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*'i görülmektedir. Nâsih ve mensûh bilgileri müfessir sahabilerin eğitim-öğretimine dayandığı gibi Kur'ân'ın garîb kelimelerinin nakledilegelen Arap şiir divanına istinat etmesi bu iki eserin rivayet/nakil ağırlıklı olduğuna işaret etmektedir. “Sahabe dönemi” bölümünde Hz. Ömer'in dahi Kur'an'da farklı bir lehçede geçen kelimeyi bilmediği ve garibu'l-kur'an'a teşvik ettiği zikredilmişti.²⁰³ Bu tabloda ise *Garîbu'l-Kur'ân fî Şi'ri'l-Arab* eserinin sahabeden İbn Abbâs'a ait olduğu görülmektedir. Henüz sahabe devrinde ihtiyaç duyulan bu iki konuya rağbet zamanla artmış ve bir süre sonra tabiun döneminde kitaplaştırma başlamıştır. Zira tedvin bir ilmin teşekkül sürecinde ihtiyaçla doğru orantılıdır.

Rivayet tefsirlerinin hicrî ikinci asrın ilk çeyreğinde ortaya çıktığı görülmektedir. Tâbiûn döneminde Mücahid ve Said b. Cubeyr gibi müfessirlerin sahabeden rivayet yazdığı bilinse de²⁰⁴ elimize ulaşan eserler rivayetleri nakleden tebe-i tabiine dayanmaktadır. Mücahid b. Cebr'den rivayet eden el-Kâsım b. Ebî Bezze (ö. 124/741), Said b. Cubeyr tefsirini nakleden 'Âtâ b. Dinar (ö. 126/743), Ali b. Ebî Talha (ö. 143/760), İbn Ebî Bezze'den rivayet eden İbn Cüreyc (ö. 149/766), Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/777) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i, Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/743) tefsiri, Said b. Mansûr'un (ö. 227/742) Sünen'indeki tefsiri, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/885) *Kitâbu't-Tefsîr*'i, Buhârî'ye (ö. 256/870) nispet edilen tefsiri, İbnu'd-Dureys (ö. 303/915) ve Ebû Abdırrahman en-Nesâî'nin (ö. 303/915) *Fadâilu'l-Kur'ân*'ı bunlar arasında zikredilebilir.

²⁰³ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 128.

²⁰⁴ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 131.

Buraya kadar zikredilen rivayet tefsirlerinin kemâle ermesi İbn Cerîr et-Tâberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*'ı ile olmuştur. Benzeri eserler İbnü'l-Münzir'in (318/930) et-Tefsîr'i, İbn Ebî Hâtim'in (327/938) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm Müsneden ani'r-Rasûl ve's-Sahâbe ve't-Tâbi'in* olmakla beraber Ebu'l-Leys es-Semer-kandî'nin (ö. 375/985) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i ve İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (542/1147), *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*'i de dirayet içeren rivayet ağırlıklı tefsirlerdir.²⁰⁵

Dille alakası bakımından Zeyd b. Ali'nin *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*'i ilk kapsamlı luğavî (filolojik) tefsir olarak değerlendirilebilir.²⁰⁶ Gâribu'l-Kur'ân, lehçe seviyesinde ve kelime bazında olan bir ihtiyacı karşılıyordu. Nitekim coğrafyanın genişlemesiyle dahil olan gayr-i Arap milletler saikinden dolayı Arap dilinde bozulmalar (lahn) ortaya çıkınca Kur'an ayetlerinde yanlış anlamalara mahal bırakmamak için bu eserler telif edilmiştir.²⁰⁷ Bu minvalde Eban b. Tağleb (ö. 141/758), Müerric b. A'mer (ö. 174/758), Ebu Feyd b. el-Hâris (ö. 195/810) ve Ebu'l-Hasen Nadr el-Mâzinî'nin (ö. 203/818) *Gâribu'l-Kur'ân* eserleri telif etmişlerdir.

Zamanla bu dil sorununun ikinci evreye, cümle ve gramer (nahiv) zeminine kaydığı görülmektedir. Buna çözüm olarak Kur'ân'ın tamamını teşmil etmeyen Ma'âni'l-

²⁰⁵ Ebu'l-Leys tefsiri ile Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semer-kandî'nin (ö. 860/1456) Bahru'l-'Ulûm'u farklı eserlerdir. Bkz. İshak Yazıcı, "Semerkandî", DİA, XXXVI.475; Not: Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr makalesinde çağdaş Muhammad Hüseyin ez-Zehebî'nin "me'sur tefsirler"ini zikretmiştir. Bu çalışmadaki liste bundan daha geniştir. Bkz. Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, "Et-Tefsîr bi'l-Me'sûr ve't-Tefsîr bi'r-Re'y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım", Çev. Ahmet Küçük, marife, yıl. 9, sayı. 2, güz 2009, s. 239; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 147.

²⁰⁶ Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 40, s. 285.

²⁰⁷ Dil çalışmalarının Ebu'l-Esvet ed-Düelî'nin (ö. 68/688) ayetlere noktalama yapmasıyla başladığı bilinmektedir. Daha sonra Nasr b. Âsım (ö.89/708) ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) bunu devam ettirmiş, Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ile zirveye ulaşmıştır. Fakat konumuz gereği burada sadece tefsire taalluk eden filolojik çalışmalar zikredilmektedir. Bkz. Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsiri-nin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân'ı" (<http://www.tefsir.gen.tr/img/KTA01-ali-bulut-filolojik-tefsirle.pdf>)

Kur'ân eserlerinin yanı sıra Mecâzu'l-Kur'ân ve İ'râbu'l-Kur'ân eserleri ortaya çıkmıştır.²⁰⁸ Abbâsî döneminde başlayan bu filolojik tefsirlerin ilk nüvelerinden birisi, tebe-i tâbiîn dönemine geçişte, hicrî ikinci asrın ilk çeyreğinden sonra gelen Vâsıl b. 'Atâ'ya (ö. 131/748) nispet edilen *Me'âni'l-Kur'ân* eseridir.²⁰⁹ Elimizde eseri mevcut değilse de tam bu dönemde dilin bozulduğu²¹⁰ bu eserin varlığını desteklemektedir. Bu filolojik tefsirlerin hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğine kadar bir tekâmül süreci izlemiştir. Şöhret bulan eserler arasında, Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *Vücûh ve'n-Nezâir*'i, Yahyâ b. Sellâm'ın vücuh kelimeleri ele alan (ö. 200/815) *et-Tasârif*'i, Ebu'l-Hamza el-Kisâî (ö. 189/804), el-Kutrub (ö. 206/821), el-Ahfeş el-Evsat (ö. 221/835), Ebû Ubeyd b. el-Kâsım b. Sellâm (223/837), el-Ferrâ (ö. 291/804) ve ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Ma'âni'l-Kur'ân* eserleri zikredilebilir. Garîb kelimeleri de ele alan bu telifât özellikle ayetleri sarf, nahiv, i'rab, şiir ve kıraat açısından incelemektedir. İ'râbu'l-Kur'ân konusu ilk olarak bunlarda görüldüğü için Ma'âni'l-Kur'ân buna bir geçiş aşaması sayılabilir.²¹¹ Kur'ân'ın mecazına az da olsa temas eden ilk eserlerden birisi ise Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (210/825) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ıdır.²¹² Önce Arap şiirine, sonra nahive dayanan çalışmaların belâğat zeminine kaydığı görülmektedir. Bu alandaki ifrata karşı bir tepki İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*'ında görülmektedir. Onun izlediği metot “kötü yorum ve zayıf tefsire yer verilmemesi”²¹³ ilkesini barındırdığı gibi “nahiv,

²⁰⁸ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 127

²⁰⁹ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 158; Mu'cemu'l-Udebâ VII.225; Esmâu'l-Müellifin II.499; Ayrıca bkz. Ali Bulut, “Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân'ı” s. 316

²¹⁰ Adem Yerde, “Mecâzu'l-Kur'ân Çerçevesinde Ebû Ubeyde'nin Tefsirciliği”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19/ 2009, s. 157.

²¹¹ Ali Bulut, a.g.m., s. 315.

²¹² Yerde, a.g.m., s. 155.

²¹³ Ali Bulut, a.g.m., s. 317; İbn Kuteybe, ed-Dineverî, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978, s. 3 (https://media.tafsir.net/ar/books//461/Tafseer_Ghreeb_Quran.pdf)

hadisler ve isnatlarla doldurmama”²¹⁴ amacını da içermektedir. Bununla beraber filolojik tefsirlerin rivayetten soyut olduğu söylenemez. Taberî’nin akranı olan Zeccâc’ın (ö. 311/923) selefine nazaran rivayetlere daha sıklıkla başvurduğu dikkate şayan bir örnektir.²¹⁵

Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Muhammed Hüseyin ez-Zehebî’nin dirayet tefsirlerini Fahreddîn er-Râzî ile başlattıkları görülmektedir.²¹⁶ Dirayet tefsirlerinin rivayete bir “destek” veya “alternatif” olarak geliştiği düşünülürse, tarihte daha öncesine dayandığı söylenebilir. Bu bakımdan filolojik tefsirleri dirayet kategorisine dahil etmek mümkündür. Zira rivayetlerde cevabı bulunmayan meseleleri ayetlerin anlam çerçevesini tespit ederek saptamaya çalışmak rivayete alternatif olan aklî bir faaliyettir. Filolojik tefsirin rivayetle beraber kullanıldığı eserlerden bazıları Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm’ın ve Zeccâc’ın *Me’âni’l-Kur’ân* eserleridir.²¹⁷ Diğer taraftan rivayetin zayıf görüldüğü taraflarca filolojik tefsirlerin rivayete bir alternatif mahiyetinde olduğu söylenebilir. Misal olarak el-Ahfeş ve İbn Kuteybe eserlerinde hadise yer vermemişlerdir.²¹⁸ Herşeye rağmen, rivayete az da olsa yer veren ve aklî faaliyet içeren bu tefsirleri “rivayet içeren dirayet” tefsirinin ilk nüveleri olarak değerlendirebiliriz. Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) dirayet tefsiri *el-Keşşâf*’ı öncü olarak bilinse de Zeccâc daha önce gelmektedir. Çünkü Me’âni’l-Kur’ân eserlerinin sonuncusu olan ve hem dilbilimsel yorum hem rivayet kullanılması

²¹⁴ İbn Kuteybe, a.g.e., s. 3-4.

²¹⁵ Ali Bulut, a.g.m., s. 320.

²¹⁶ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân Fî Ulûmi’l-Kur’ân*, İstanbul: Yasin Yayınevi, Birinci cilt, 2010, s. 227; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, I, 205-206.

²¹⁷ Ali Bulut, a.g.m., s. 316; Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdat*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyye, Beyrut ts., 12/405.

²¹⁸ Ali Bulut, a.g.m., s. 317.

bakımından Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve I'râbuhu* eseri ndan daha önce yazıya geçirilmiştir.²¹⁹

Filolojik (ağırlıklı) tefsirlere dahil sayılmasa da Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) Kur'ân'ın bütününe tefsiri ve *Tefsîru Hamsi Mi'e Âye mine'l-Kur'ân*'ı ve Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı “rivayet içeren dirayet tefsirlerinin” ilk örneklerini arasında zikredilebilir. Mukâtil b. Süleymân'ın müfessir kimliği hakkında farklı görüşler vardır. Dönemin rivayet usulüne göre değerlendirildiğinde israiliyyat kullandığı için ta'n edilmişse de Süfyân b. Uyeyne gibi bir muhaddisin Mukâtil tefsirine başvurduğu bilinmektedir.²²⁰ “Tefsiri ne güzel, keşke bir de sika olsaydı!” ifadesiyle Abdullah b. Mübarek onun tefsirini övmüştür.²²¹ Bu tefsir ayet sırasına göre tertip edilmiş, sebeb-i nüzuller ve kelime anlamlarına yer verilmiştir.²²² Rivayete yer vermekle beraber dirayet ağırlıklı olan *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'da Mâturîdî, ayetin ayetle, kıraatlara göre, esbâb-ı nüzul çerçevesinde, luğavî açıdan, bazen soru-cevap üslubuyla tefsirini/te'vilini yapmıştır. Dikkate değer bir özelliği ise ehl-i sünnetin görüşlerini benimsemesi, Mu'tezile'ye itiraz getirmesidir. Hadisleri akıl süzgecinden geçirerek ve İsrailiyyatı kabul etmeyerek değerlendiren Mâturîdî bu açıdan ilk kapsamlı “rivayet içeren dirayet tefsirini” telif etmiştir.²²³

²¹⁹ DîA “Tefsir” maddesinden Abdülhamit Birışık, Hasan Basrî ve Katâde b. Diâme'nin tefsirini ilk dirayet eserleri olarak mülâhaza etmektedir. Lakin Hasan Basrî'nin eseri ilk haliyle elimizde olmadığı için, Katâde'nin eseri de re'y ağırlıklı olmadığı için bu iki eseri dirayet tefsirinin ilk nüvesi olarak tercih edilmeyebilir. Nasih ve mensuh konusu itibarıyla yeni bir alan olsa da ortaya çıkması “re'yin” nüvelerinden sayılabilir, ancak dirayet tefsirlerine dahil edilmesi mümkün gözükmemektedir.

²²⁰ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 136; Târîhu Bağdat, XIII, 163.

²²¹ Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Müessesetu'r-Risâle, 2001, VI, 201-202. (http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?ID=1182&bk_no=60&flag=1)

²²² Cerrahoğlu, a.g.e., s. 138.

²²³ Muhittin Akgül, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'ân”, SÜİF Dergisi 4/2011, s. 60-67.

Mâlik'in Muvatta'sı bunun bir nüvesi sayılabilse de ilk ahkâm tefsiri Şafii'ye (ö. 204/820) atfedilmektedir.²²⁴ Bu eser aslında Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) tarayarak Şafii'nin ve talebelerinin eserlerinden derlediği bir kitaptır. İlk fikhî tefsirler arasında Mukâtil b. Süleyman'ın (150/767) *Tefsîru Hamsi Mi'e Âye mine'l-Kur'ân*'ı, Cehdâmî (ö. 282/896) ve Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı zikredilebilir.²²⁵ Râzî dönemine kadar 33 adet ahkâm tefsiri telif edildiği tespit edilmiştir.²²⁶ Listeye el-Cehdâmî, İbnu Ebî Zemenîn (ö. 399/1008), Ebu Bekir İbnu'l-'Arabî (543/ 1148) ve İbnu'l-Feres'i (ö. 597/1200) dahil edersek sayı 37 olmaktadır. Bunlardan 18 tanesi Mâlikî, 4 tanesi Şafii, 3 tanesi Hanefî, 2'si Zahirî mezhebine aittir.²²⁷ Kur'ân-ı Kerîm'deki ahkâmı uygulanabileceği şekilde yorumlayan bu eserler baştan sonra tefsir etmese de dirayet tefsirleri olarak görülebilir. Nitekim sonraki zuhur eden meselelere ayetin lafızlarından hüküm istinbat etmek aklî bir faaliyettir.²²⁸

Dirayet içeren rivayet ağırlıklı tefsirler arasında zikredilebilecek, nahiv, fıkıh ve kelâm içeren tefsirler arasında es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) nakil ağırlıklı *el-Keşf ve'l-Beyân*'ı, ondan faydalanan el-Vahîdî'nin (ö. 468/1076) *el-Bâsît*'i, el-Beğâvî'nin (ö. 516/1122) Sa'lebî'den ihtisar ettiği *Me'âlimu't-Tenzîl*'i zikredilebilir.²²⁹ Lakin Beğâvî'nin hadisçi olması bakımından rivayetleri tenkit süzgecinden geçirmeye çalıştığı

²²⁴ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 111.

²²⁵ Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri", (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/184622>), s. 210

²²⁶ Gökmenoğlu, a.g.m., s. 210-213.

²²⁷ Bkz. Gökmenoğlu, Ahkâmu'l-Kur'ân listesinde Şafii'nin eseri iki yerde zikretmiştir. Bunu tek olarak aldık. Cehdâmî'nin ismini biz ekledik. Mezheplere dair veriler müellif nisbetlerinden yola çıkarak veya A'lâmu'n-Nubelâ ve DîA'dan tespit edilmiştir. 33 eserden 23 tanesini bir mezhebe izafe edebilirken geriye kalan 10 eser ihtilaflı veya ehl-i hadise ait olduğu için belirsiz bırakılmıştır. Ayrıca bkz.: Bedreddin Çetiner, "Ahkâmu'l-Kur'ân", DîA, I, 552.

²²⁸ Gökmenoğlu, a.g.m., s. 216-217.

²²⁹ Hadiye Ünsal, "Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri", ÇÜİF Dergisi, 13 (1), s. 146; Ayrıca bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", DîA, XXXVI. 29

bilinmektedir.²³⁰ Ayrıca mensubu oldukları Şafii/Eş'ârî mezhebinin yorumları tefsirlerinde görülebilir.²³¹

Elbette kelâmın Mu'tezile ekolüne mensup olanlar da tefsir telif etmişlerdir. Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (322/934) *Câmiu't-Te'vîl*'i, Kâdî Abdülcebbar'ın (ö.415/1025) *Tenzîhu'l-Kur'ân*'ı bunlardandır.

Rivayetleri, filolojiyi, fikhî görüşleri, kelâmî ve nadiren tasavvufî yorumları toplayan Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *en-Nuket ve'l-'Uyûn*'u ansiklopedik bir eser addedilebildiği gibi malumat hakkında kısa değerlendirmelerde bulunması onun bir dirayet tefsiri ortaya koyduğunu göstermektedir.²³² İntizamlı ve sistematik açıklamaları bakımından er-Râzî'nin dirayet tefsirine en çok benzeyen eser bu olsa gerektir.

1.4. Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) ve Dirayetteki Yeri²³³

Selçuklu coğrafyasında doğan Râzî, daha sonra Abbâsîler'in zayıfladığı Harizmşahlar döneminde yaşamış ve Gurlular ile mücadelesine şahit olmuştur. Bu dönemin adetine uygun olarak Râzî farklı ilim merkezlerini gezmiş ve münazaralara katılmıştır. Dolayısıyla, olumlu veya olumsuz, bulunduğu devletlerle temas halinde olmuş, genel anlamda destek görmüş, müderris olarak tayin edilmiş, fikirlerin çatıştığı yerlerden ise uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Memleketi Rey'de Hanbelîler ve Şii-İsnâaşeriyye ve Batıniyye ile tartışmıştır. Yine bu civarda yaygın olan felsefe ilmini ve İran kültürünü görmüştür. Onun

²³⁰ Mevlüt Güngör, "Beğavî", *DİA*, V. 340

²³¹ Ünsal, a.g.m., s. 148.

²³² Burhan Sümertaş, "Mâverdî ve en-Nuket ve'l-'Uyûn Adlı Tefsiri", *DEÜİFD*, XXVIII/2008, s. 54-63.

²³³ Bu bölümde sadece Râzî'nin hayatını ilgilendiren tarihler önemli olduğu için her alimin vefat tarihi verilmemiştir. Amaç rakam kalabalığını önleyerek farklı şehirlere yaptığı seyahatleri mümkün mertebe doğru tarihlendirmektir.

döneminde kelim ve felsefe arasındaki tartışmalar avâm tabakasında taban kazanmıştır.²³⁴ Harizm bölgesinde Mu'tezile ve Ehl-i kitap, Mâverâünnehir'de Mâturidî'liğin etkin olduğu bir dönemde yaşamıştır. Daha sonra Gur coğrafyasında intişar bulmuş olan Keramiyye ile karşılaşmıştır.²³⁵ Gurlular himayesine Hint beldelerini gezen Râzî oranın kültürünü analiz edebilmiş, diğer taraftan Haçlı seferleri 488-690/1095-1291 yılları arasında cereyan etmiştir.²³⁶ Haçlı seferleri Râzî'nin yaşadığı coğrafyaya doğrudan temas etmiş olmasa da Müslüman coğrafyanın iletişim ve etkileşim içinde olduğu kesindir. Nitekim Râzî'nin hayırla andığı Salaheddîn el-Eyyûbî (ö. 589/1193) Beytü'l-Makdis'i (Kudüs) Hristiyanların elinden kurtarmış²³⁷ hakimiyeti Abbâsi halifeliği tarafından tanınmış, Hemedân şehrine kadar uzanan hutbelerde kendisine dua edilmiştir.²³⁸ İlim rihleleri yapan Râzî'nin gezdiği bölgelerde ehl-i kitab'ın bi'setten öncesine dayanan bir geçmişi vardır. Atina ekolüne dayanan İskenderiye ilim adamları, Antakya, Urfa ve Nusaybin'e yerleştiğinde, Süryânî Hristiyanlık, Hellenistik felsefe ile etkileşerek gelişmişti. Buradaki Süryânî Hristiyan fırkaların bazısı Aristo mantığı ve Yeni-Eflatuncu ilkeleri kullanarak farklı doktrinler benimseyince Ortodoks kilise ile ihtilafa düşmüştür. Hz. İsa'nın doğası hakkında Ortodoks kiliseyle ayrılığa düşen Nestûrî mezhebi Antakya piskopusluğundan tefrik ederek İran'da teşkilatlanmıştır. Yedinci asırda (hicrî 1. Asır) Urfa'da yaşayan (Edessa) Ya'kubîler sürülünce İran'ın Sistan ve Herat bölgesinde Yakubî kilisesinin te'sis etmişlerdir. Melkâniyye (Melkites) fırkasının Merv şehrinde mevcut olduğu, daha sonra Harezm'e göçtüğü söylenmektedir. Yedinci asrın sonlarına doğru Harezm bölgesine Hristiyanlığın Nestûrîler (Nestorians) vasıtasıyla ulaşmış olduğu ve buranın dilini dinî

²³⁴ Altaş, a.g.e., s. 44.

²³⁵ Altaş, a.g.e., s. 41.

²³⁶ Marshal B. Baldwin, "Crusades", *Encyclopaedia Britannica*. (<https://www.britannica.com/event/Crusades>)

²³⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 12.

²³⁸ Ramazan Şeşen, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVI, 339

amaçlar için benimsedikleri aktarılmaktadır.²³⁹ Râzî'nin Hârizm'de bir Hristiyanla mü-nazara yapmış olduğu bu bilgiyi teyit etmektedir. Anadilleri Aramca ve Süryanca olan bu Hristiyanlar, Grekçe'yi de bildikleri için Antik-Yunan'ın eserlerini kendi dillerine çevirmişlerdir. Bu sayede Yunan kültürüne dayanan bu eserler Arapça'ya kolayca tercüme edilmiştir.²⁴⁰

Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı (544/1150-606/1210)²⁴¹

İbnü'l-Hatîb olarak da bilinen Fahreddîn er-Râzî'nin tam künyesi Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl)²⁴² Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali et-Teymî el-Bekrî et-Taberistânî er-Râzî el-Kureşî el-Mekkî olarak bilinmektedir. Horasan bölgesinde, İran'da bugünkü Tahran şehrinin yakınında bulunan Rey şehrinde 25 Ramazan 544 (25 Ocak 1150)²⁴³ tarihinde doğmuştur.²⁴⁴

²³⁹ Nicholas Sims-Williams, "CHRISTIANITY iii. In Central Asia And Chinese Turkestan," in *Encyclopaedia Iranica*, vol. V, fasc. 5, Costa Mesa, 1991, pp. 330-34; <http://www.iranicaonline.org/articles/christianity-iii>.

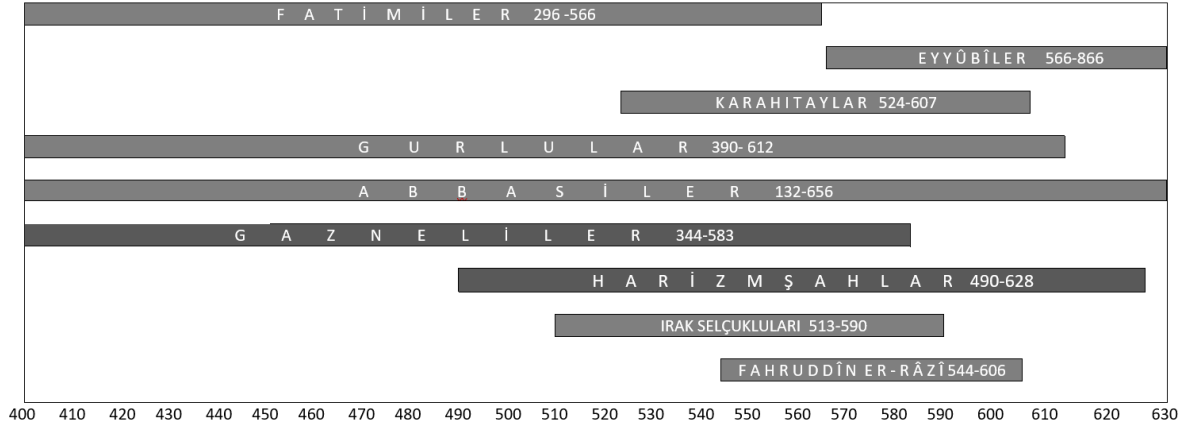
²⁴⁰ Taylan, a.g.e., s. 124.

²⁴¹ Eşref Altaş'ın makalesinden kullandığı üç dönemli tasnifi öngörmüyoruz. Nitekim Râzî'nin hayatının her döneminde eğitim, seyahat, telif ve siyâsî ilişkiler olmuştur. Bu açıdan "Râzî'nin Hayatı" bölümünü başlıklara ayırmadan kronolojiye göre vermeye çalıştık.

²⁴² Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XII, 89.

²⁴³ Bosworth ve Asimov, Kelamî veya Diyalektik Teoloji Tefsirler bölümünde Fahreddin Râzî'nin doğum tarihini 543/1148-9 olarak vermişlerdir. Ana kaynağımız *İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî* olmak üzere bu yabancı eserle kıyasladığımızda bu tarihin tercihe şayan olmadığı görülmektedir. Nitekim Râzî 601/1205 yılında noktaladığı Yusuf suresinin tefsirinde 57 yaşında olduğunu belirten bir not düşmüştür. Hesaba göre 544/1150 tarihi çıkmaktadır.; C.E. Bosworth, M.S. Asimov, *History Of Civilizations In Central Asia*, UNESCO Publishing, 2000, IV. 112

²⁴⁴ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmîleri, İlmî ve Siyâsî İlişkileri"; Türker, Ömer (ed.); Demir, Osman (ed.), *İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları 2013, s. 45



Bu grafik *İslâm Tarihi El Kitabı* ve *Diyanet İslâm Ansiklopedisine* göre düzenlenmiştir

Görsel 1*: Râzî'nin yaşadığı döneme tevafuk eden Müslüman devletler.

Râzî'nin öğrencilik dönemi Selçuklular'ın himayesinde başlamıştır. Babası Ziyâüddîn Ömer aynı zamanda Rey şehrinde hatiplik yapıyordu. Usûl ilmini İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin öğrencisi Ebu'l-Kâsım el-Enmâtî'den (ö. 512/1118), furû ilmini öğrencisi Muhyi's-Sünne el-Beğavî'den (ö. 516/1122) almıştır. Mefâtîh eserinde babasının ismi geçtiğine dair bilgi daha önce verilmişti Râzî bazı eserlerinde verdiği ilmî silsilesinde babasını başta zikretmiştir. Babasının vefatından sonra Rey'den

Nişabur'a gittiği bilinmektedir. Buna göre Ziyaüddîn'in en geç 559/1164 yılında vefat ettiği düşünülürse Râzî'nin en fazla 15 yaşında kadar Rey'de kaldığı söylenebilir.

* *İslâm Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012) ve *DİA*'ya göre düzenlenen Görsel 1 ve Görsel 2'ye bağlam gereği bu bölümde yer verilmiştir. Görsel 1'de Râzî'nin yaşadığı zaman mefhumunun hangi devletlere tevafuk ettiği bu şekilde görülebilir. Görsel 2'de ise harita üzerinde yaşadığı ve bulunmuş olduğu şehirleri gösterilmiştir. Çizim anakaynağımız olan, *İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî* eserine aittir. Râzî'nin bulunduğu şehirler arası izlediği ana rotasını ise kendimiz çizdik. Lakin bu çizgilerin tertibini tayin etmek zor olduğu için yönleri belirlemeden çizilmiştir.

²⁴⁵ Sonra Nişabur'a geçmiştir.²⁴⁶ Burada Gazzâlî'nin miras bıraktığı ilmî birikimden faydalanmıştır. Bilindiği üzere 1067 yılında Nizamiye Medresesi bu şehirde kurulmuştu.²⁴⁷ Râzî, bu medresede eğitim gören Gazzâlî'nin öğrencisi Muhammed b. Yahyâ en-Nişâbûrî'nin öğrencisi Şafii alimi Kemâlüddîn Ebû Nasr Ahmed es-Simnânî'den ders almıştır.



²⁴⁵ Altaş, a.g.e, s. 46.

²⁴⁶ Bugünün şartlarıyla Rey-Nişabur arası 746 kilometrelik bir mesafedir. Binek hayvanı ile en az 10-15 saatlik bir yolculuktur.

²⁴⁷ Halide Aslan, "Selçuklular", *İslam Tarihi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 666

Nişabur'dan sonra tekrar Rey'e yerleştiği ve bir müddet bu civarda ilim merkezlerini gezdiği bilinmektedir. 564/1169 civarında Kazvin'de (Rey'e yakın) münazara meclisine katıldığı bilgisi doğru ise 20 yaşına gelmeden önce Nişabur'dan dönmüş olması gerekmektedir. Dönemin felsefe üstadı olarak bilinen Mecdüddîn el-Cîlî'yle Rey'de buluşan Râzî, ondan Antikçağ Yunan felefesini okumuş, ayrıca İbn Sinâ'nın eserlerine odaklanmıştır.²⁴⁸

568/1172 tarihine (24 yaşına) kadar Tebriz Bakarıyye medresesinde eğitim görmüş ve danışmend olarak hocalığa başladığı Zencan'da mantık dersleri vermiştir.²⁴⁹ Daha sonra Felsefe üstadı el-Cîlî'nin davetine icabet ederek Merağa'ya geçmiştir. Burada 26-29 yaşına kadar (570-573)²⁵⁰ felsefe hocasının müderrislik yaptığı Mücahidiyye Medresesinde okuduğu, aynı zamanda burada Şehabeddîn es-Sühreverdi'yle (ö. 587/1191) ilmî müzakerelerde bulunduğu söylenmektedir.²⁵¹ Yine Merend ve Hemedân gibi şehirlere uğramış buralarda fıkıh tahsil etmiş, ders ve vaazlar vermiştir.²⁵² Felsefeye yoğunlaştığı bu dönemde filozofları ve ehl-i sünnet haricindeki akaidi reddetmek için *el-Mebâhisu'l-İmâdiyye* ve *el-Beyân ve'l-burhân fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l tuğyân* gibi eserlerini yazmıştır.²⁵³ Öğrencilik dönemi boyunca münazaralara katılan Râzî muhtemelen danışmendlik döneminden itibaren *Tarîkatun fi'l-hilâf ve'l cedel*²⁵⁴ ve *Mebâhisu'l-Cedel*²⁵⁵ gibi hilaf-cedel üzerine kitaplar telif etmiştir.

²⁴⁸ Altaş, a.g.e., s. 48

²⁴⁹ Zencan'da yazdığı *Ayâtu'l-Beyyinât* eseri 568/1172'den önce yazıldığına göre, Tebriz'de ise 568'den önce sûfî Baba Ferec'le karşılaştığına göre en fazla 24 yaşına kadar Tebriz ve Zencan'da bulunmuş olmalıdır.

²⁵⁰ İbnu'l-Fuvâtî'ye göre 570 yılında Râzî, Merağa'da el-Cîlî'den ilim tahsil etmekteydi. 573 yılında ise Râzî'nin Serahs'a gittiği belirtilmektedir. Buna göre en geç 573 yılında Merağa'dan gitmiş olması gerekir.

²⁵¹ Altaş, a.g.e., s. 47.

²⁵² Altaş, a.g.e., s. 49.

²⁵³ Altaş, a.g.e., s. 96.

²⁵⁴ Altaş, a.g.e., s. 104.

²⁵⁵ Altaş, a.g.e., s. 108.

İbnü'l-Kıfî'ye göre Râzî, Buhara'ya giderken 573-574/1177-1178 yıllarında Serahs'a uğramış, orada tıp ilmiyle alakalı eserini kaleme almıştır.²⁵⁶ Serahs'tan sonra Tus şehrinde münazarada bulunduktan sonra Gazzâlî'nin kabrini ziyaret etmiştir. Buradan sonra artık Harezm diyarına geçtiği bilinir. Nitekim, 577-580/1181-1184 yıllarında (33-36 yaşlarında) Harezm'de ikamet ederken bir Hristiyan din adamı ile yaptığı münzarayı tefsirinde zikretmiştir.²⁵⁷

Dolayısıyla Râzî, önce Irak Selçukluları yıkılana kadar (590/1194) farklı idareci-lerin himayelerinde öğrenciliğini tamamlamış, onların yerine geçen Oğuz Atabeylerinin desteğini görmüş ve ilk kez bu dönemde Harizmşahlarla irtibata geçmiştir. Bu minvalde Sünnî-Selçuklu bölgesini terketmiş ve Mu'tezilî-Hanefî mezhepini benimseyen bir bölgeye gitmiştir. Zira, Harizm bölgesi aynı zamanda Ebû Mudâr ed-Dabbî, ez-Zemahşerî, Ebu'l-Hasen el-İmrânî ve Râzî'nin akranı Ebu'l-Feth Nâsır el-Muttarrızî (ö. 610/1174) gibi alimler sayesinde Mu'tezile'nin yaygın ve etkin olduğu bir bölgeydi.²⁵⁸ Diğer taraftan Harizmşah sultanı Alaeddîn Tekiş ile Râzî'nin ilişkilerinin iyi olduğu, hatta çocuklarına ders verdiği bilinmektedir.²⁵⁹ Harizm bölgesinde üç yıl ikamet etmiştir.²⁶⁰ Tefsirinde geçen Mu'tezile bahisleri, bu dönemde yaptığı okumalar ve münazaralara dayanmaktadır. Râzî'nin minberde Mu'tezilî düşüncelere karşı delillerle vaaz verdiği göz önünde bulundurulursa, bölge halkının kelâm ilmiyle ilgilendiği ortaya çıkmaktadır.²⁶¹ Hedef kitlesi

²⁵⁶ Tabip Sikatüddin es-Serahsî ile tıbbî konuları müzakere etmiştir. Bunun üzerine yazdığı eserlerden yola çıkarsak 573 yılından önce tıpla ilgilenmiş, 574 yılında Serahs'da tıbbî konuları ele almış ve bunun üzerine *et-Tıbbu'l-Kebîr* ve *Şerhu'l-Kânun* eserlerine yazmıştır. Bkz. Altaş, a.g.e., s. 101-103.

²⁵⁷ Altaş, s. 116; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VIII, 86.; XXI, 213

²⁵⁸ Altaş, a.g.e., s. 58.

²⁵⁹ Altaş, a.g.e., s. 59.

²⁶⁰ Altaş, a.g.e., s. 62.

²⁶¹ Altaş, a.g.e., s. 63.

halk olan bir tefsirin bu durumda kelâm içermesi doğaldır. Öyle ki, artık bu tartışmalar halkı rahatsız etmiş ve Râzî Harizm bölgesinden çıkarılmıştır.

Harizmşah sultanının himayesini kaybeden Râzî 580/1184 tarihinden önce Rey'e dönmüş daha sonra Mâverâünnehir bölgesine gitmiştir.²⁶² Çünkü o tarihte, Buhârâ'da Nureddîn es-Sâbûnî'yle, 583/1186 yılında ise Şerefeddin Muhammed el-Mes'ûdî ile münazara yaptığı bilinmektedir.²⁶³ Münazara yazılarından yola çıkarak Râzî'nin 580-582/1184-1186 yıllarında Buhârâ'da, 582-584/1186-1188 arasında ise Semerkant'ta kaldığı ve sonra tekrar Buhârâ'ya döndüğü anlaşılmaktadır.²⁶⁴ Semerkant'ta Efdaluddîn b. Gaylân ve Buhârâ'da Mes'ûdî ile yaptığı tartışmalarda onların Gazzâlî ve Ebu'l-Berakât'tan istifade ederek sundukları argümanları yeterli ve tutarlı görmeyip birer cevap mahiyetinde risale yazmıştır.²⁶⁵ Bunun sebebi, İbn Sina ve Ebu'l-Berakât'ın sıkça başvurulduğu bir çevrede yüzeysel değil, sadra şifa ve irdelenmiş cevaplar vermek gayretinden olsa gerektir. Bir müddet sonra Buhârâ'dan ayrılarak artık memleketi Rey'e dönmüştür.²⁶⁶

Rey'de, özellikle İsmâilî doktrine şiddetle karşı çıktığı için Râzî, Alamut fedaileri tarafından tehdit edilmiştir. Diğer taraftan Harizmşah sultanı Tekiş Bağdat'taki Abbasî halifeliğini reddedip Hemedan ve İsfahan'ı ele geçirince, Râzî halifenin müttefiki olan Gur sultanlığına gitmiştir. Bu dönemde Merv ve Bâmiyân şehrinde kalırken Tekiş'i açıkça eleştirmiş ve mücadeleye katkı sağlamıştır.²⁶⁷ Bu şehirlerde 582-593/1193-1197 yılları arasında kalmış olması gerekir.²⁶⁸ İlginç olan tarafı ise Râzî'nin teşbih ve tecsim

²⁶² Altaş, a.g.e., s. 64.

²⁶³ Altaş, a.g.e., s. 63; İbnü'l-Kıftî, *Tarîhu'l-Hukemâ*, s. 227-228.

²⁶⁴ Altaş, a.g.e., s. 65.

²⁶⁵ *Risâle fî ecvibeti mesâilî'l-Mes'ûdî ve Cevâbu'l-Gaylânî* telifleridir; Bkz. Altaş, s. 113 ve 117.

²⁶⁶ Altaş, a.g.e., s. 66.

²⁶⁷ Altaş, a.g.e., s. 67.

²⁶⁸ Altaş, a.g.e., s. 69.

itikadını savununan Kerramiyye iktidarına sığınmış olmasıdır.²⁶⁹ Cüzcanî'nin, Râzî'yi 'hilafete itaat etmenin vacip olduğu' görüşünü savunan biri olarak zikretmesi bunu açık-lığa kavuşturmaktadır.²⁷⁰ Aynı zamanda 592/1196 yılında Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb* tefsirini yazmaya başladığı bilinmektedir.²⁷¹

Gur sultanı Gıyâseddin 558-599/1163-1203 yıllarında Sünni Abbâsi halifeliği ile birlikte Mu'tezilî-Hanefî Harizmşahlar ile mücadeleye girmiştir. Daha sonra Gıyâseddin'in Eş'ari-Şafii mezhebi benimsediği ve Sünnî alimlere destek sağladığı bilinmektedir.²⁷² Bu minvalde Râzî, Gıyâseddin'in Sünnî politikasını desteklemek için Herat'tan Fîruzkuh'a doğru seyahata çıkmıştır. Burada yapılan münazarada Kerrâmî bir alime yönelttiği eleştirileri sebebiyle şikâyet edilir ve 595-596/1195-1196 yıllarında Herat'a döner. Buraya yerleşen Râzî imar edilen medresede müderrislik yapmış ve şeyhülislam olarak geçinse de tenkit ettiği Kerrâmî ve Hanbelîlerin ta'nından kurtulamamıştır.²⁷³ 596/1200 tarihinde Harizmşah sultanı Tekiş vefat edince Gurlular Horasan'ı zapta hareket etmişlerdir. 597/1200 yılında ise Herat'tan çıkarak ve Merv'e gittiği ve 598/1202 yılında geri döndüğü görülmektedir.²⁷⁴ Geri döndüğünde teşbih ve tecsîm meselesi hakkında halkın zihninin karışık olduğunu düşünerek *Te'sîsu't-Takdîs* eserini yazmıştır.²⁷⁵ Râzî'nin hâmisî sultan Gıyâseddin 599/1203 tarihinde vefat edince yerin Şehabeddin gelmiş ve Harizmşah sultanı Muhammed b. Tekiş ile mücadele etmiştir. Karahıtayların yardımı Harizmşahları güçlenince Gurlu Şehabeddin Gazne'ye çekilmek zorunda kalmıştır. Herat'taki siyâsî tehdit ve kaos nedeniyle 601/1205 tarihinde yola çıkan Râzî 602/1205

²⁶⁹ Altaş, a.g.e., s. 68.

²⁷⁰ Altaş, a.g.e., s. 69.

²⁷¹ Altaş, a.g.e., s. 78.

²⁷² Altaş, a.g.e., s. 70.

²⁷³ Altaş, a.g.e., s. 72.

²⁷⁴ Altaş, a.g.e., s. 73-74. *Te'sîsu't-Takdîs* eserini 598 yılında Herat'ta bitirdiği bilinmektedir.

²⁷⁵ Altaş, a.g.e., s. 131.

yılında Gazne'ye ulaşmıştır. Aynı şekilde burada münazara ve derslerde bulunmuştur.²⁷⁶ Aynı yılda Hint seferine çıkarlar ve sultan Şehabeddin'in suikaste uğradığı olaya (602/1206) şahit olur.²⁷⁷ Bu plana dahil olmakla suçlanınca sultanın veziri Râzî'yi emniyetli bir yere göndermiş, yaklaşık bir buçuk yıl sonra Herat'a dönmüş ve Gur idaresi tarafından ta'zimle karşılanmıştır.²⁷⁸ Harizmşah sultanı Muhammed b. Tekiş 603-605/1206-1208 yıllarında Herat'ı taarruz edince Gurlulara tarih sahnesinden silince, Râzî burayı terkederek Harizm'e gitmiş ve Gürgenç'te telifine devam etmiştir.²⁷⁹ Zamanında Râzî'nin öğrencisi olan Sultan Muhammed b. Tekiş, Herat'taki sarayını Râzî'ye tahsis eder ve bu sefer kendi çocuğuna hoca olarak tayin eder. Diğer taraftan Râzî eğitime ve teliflerine burada devam etmiş birçok öğrencisine icazet vermiştir.²⁸⁰ Son senesinde öğrencisi İbrahim b. Ebî Bekir b. Ali el-İsfahânî'ye vasiyetini yazdırmış ve Ramazan bayramının ilk gününe denk gelen 1 Şevval 606/29 Mart 1210 tarihinde vefat etmiştir. Herat'ın kuzeyinde Muzdahan köyüne defnedildiği ittifakla belirtilmektedir.²⁸¹

Dirayette Fahreddin Râzî'nin ve Tefsirinin yeri

Râzî'nin meşhur dirayet tefsiri Mefâtîhu'l-Ğayb²⁸² eserinde tefsir, hadis, fıkıh, kelam, nahiv, edebiyat haricinde felsefe, aritmetik, astronomi gibi fen ve tabiat ilimlerini tefsirinde kullandığı görülmektedir.²⁸³ Ayrıca Kur'ân'ın bütün ilimlerin esası olduğunu

²⁷⁶ Altaş, a.g.e., s. 75.

²⁷⁷ Altaş, a.g.e., s. 76.

²⁷⁸ Altaş, a.g.e., s. 77.

²⁷⁹ Altaş, a.g.e., s. 77. Risâletü Zemmi lezzâtî'd-dünyâ eserini 604-1207 yılında Harizm sarayında tamamladığı bilinmektedir.

²⁸⁰ Altaş, a.g.e., s. 79. 605/1209 tarihinde Râzî'nin bir öğrencisinin Herat'ta kendisine el-Hudûd (İbn Sina) eserini okumuş olduğu bu eserin bir nüshasında kayda geçmiştir.

²⁸¹ Altaş, a.g.e., s. 80.

²⁸² Diğer ismi et-Tefsîru'l-Kebîr'dir.

²⁸³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 292.

savunduğu ve Fatiha'yı tefsirinin neredeyse bir cilde ulaştığı bilinmektedir.²⁸⁴ Bu görüşünü Râzî bir ayette temellendirmektedir: *Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*” (En'âm 6/38) Râzî'nin Kur'ân'a bakışını üzerine binâ ettiği bu ayete göre Kur'ân, usûl ve furû ilimlerinin hepsini ihtivâ etmektedir. Ancak kendine yönelttiği bir itiraza göre, Kur'ân tabiat ve fen ilimlerini içermemektedir. Çünkü bu ayete göre Kur'ân “bilinmesi gerekli/vacip olan şeylerin (usûl ve furû') beyanına mahsus olmalı ve ihata etmelidir”.²⁸⁵ Hemen akla şu soru gelmektedir: Bu görüşüne rağmen niçin tefsirinde farklı ilimlerden faydalanmıştır? Nitekim daha sonra bu metodundan dolayı “Her şey var ama tefsir yok” yorumunu celbetmişse de diğer taraftan “bilakis tefsirin yanı sıra her şey ar”

²⁸⁴ Mustafa Öztürk, “Tefsirde Fahreddîn er-Râzî”; Ömer Türker ve Osman Demir (ed.), “İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî”, İstanbul: İSAM Yayınları 2013, s. 284.

²⁸⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 216.

şeklinde itiraz edenler olmuştur.²⁸⁶ Buna cevap mahiyetindeki vasiyetinde Râzî

şöyle demiştir:²⁸⁷

“...biliniz ki ben ilmi seven birisi oldum. İster doğru ister yanlış olsun, nicelik ve niteliğine vâkıf olmak amacıyla her konu hakkında bir şeyler yazdım. Fakat bana göre muteber olan kitaplardan elde ettiğim sonuca göre bu dünya; mekânda yer kaplayan varlıklara ve arazlara benzemekten münezzeh, kudret, ilim ve rahmetin en yüksek dereceleriyle mevsuf bir idarecinin yönetimi altındadır.”

“Anlaşılması zor ve muğlak meselelere gelince, Kur’ân’da ve din önderlerinin tek bir mâna üzerinden ittifak ettiği sahih haberlerde mevcut her şey nasılsa öyledir... Böyle olmayan meselelere gelince derim ki: ...(Rabbim!) Eğer benim bâtılı hak ve hakkı batıl yapmak arzusunda olduğumu biliyorsan, neye layıksam bana öyle muamele et. Şayet sadece hak olduğuna inandığım ve doğru olduğunu düşündüğüm şeyleri dile getirmeye çalıştığımı biliyorsan, o zaman rahmetin elde ettiğim netiyceyle değil, niyetimle birlikte olsun.”

“Ben sadece araştırmayı arttırmak ve zihinleri keskinleştirmek istedim.”

Bu ifadeleri sadece yazdığı müstakil eserlere değil, yorumlarının ekseriyetini teşkil eden tefsirine hamletmek mümkündür. Aynı ayrı her bir bilim dalıyla neden ilgilenmiş olduğu “Fahreddîn er-Râzî’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği” bölümünde tasrih edilecektir. Ancak şu kadarı söylenebilir ki, yaşadığı zamana kadar teşekkül etmiş olan ve kendi döneminde yaygınlaşan ilmî birikimi sistematik bir şekilde ele almış ve tenkit süzgecinden geçirmiştir. Bu minvalde kelâmı külli bir ilim olarak görmüş ve tefsirinde öne çıkan unsur bu olmuştur. Özellikle Mu’tezile’ye ve onların kazâ ve kader görüşlerine karşı mücadele

²⁸⁶ Mustafa Öztürk, a.g.e., s. 281.

²⁸⁷ M. Cüneyt Kaya, “Fahreddîn er-Râzî’nin Vasiyeti”, Ömer Türker ve Osman Demir (ed.), “İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddîn er-Râzî”, İstanbul: İSAM Yayınları 2013, s. 604. Bu makalede Kaya, Arapça ibaresi iki şekilde okunabilecek bir cümle nakletmiştir. “لا أقف” yerine “لا أف” şeklindeki okunuş tercih edilirse “nicelik ve niteliğine vâkıf olmaksızın yazdım” şeklinde hatalı bir mana çıkmaktadır.

eden Râzî, Şia'ya karşı en faziletli Müslümanı savunmuştur.²⁸⁸ Fıkî yorumları bundan sonra gelmektedir. Daha önce zikredilen “Kur’ân usûl ve furû ilimlerine haizdir” görüşü tefsirinde kelam ve fıkîh şeklinde öne çıkmaktadır. Rivayetler ve filoloji ışığında yapılan ‘tefsir’ eylemi de buna göre fûrudur.²⁸⁹ Elbette kendi itikâdî ve fıkî mezhebini “أصحابنا”²⁹⁰ ifadesiyle fıkî ve kelâmî açıdan bir tarafa mensubiyeti görülse de²⁹¹ hem Şa-fî hem Ebu Hânîfe’yi zikretmiş ve tercih etmiş²⁹², gerektiği yerde eleştirdiği filozofları desteklemiş, karşıt görüşlü kelamcılardan alıntı yapmış, Eş’ârî olan Gazâlî’yi eleştirmiştir.²⁹³ Bununla beraber farklı disiplinlere haiz olan Râzî’nin usuller arası uzlaştırmacı bir tavrı olduğu görülmektedir. Zira felsefeyi mutekaddîmûn kelâmına yakın bir çerçerçevde mülâhaza etmiş ve kendine has bir sentez yapmıştır.²⁹⁴ Onun eserleri sayesinde kelâmcı ve felsefecilerin birbirlerini anlamasını sağlamış ve tartışma daha sağlıklı bir zemine aktarılmıştır. Bu açıdan Râzî’nin gayretiyle Eş’ârîyye ile İbn Sinâ felsefesinin aynı dili konuşur ve tartışır olması, o dönemdeki hedef kitlesinde birçok muamma veya

²⁸⁸ Lutfullah Cebeci, “Mefâtîhu’l-Ğayb”, XXVIII, 349.

²⁸⁹ Öztürk, a.g.e., s. 289.

²⁹⁰ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXXII, 16.

²⁹¹ Öztürk, a.g.e., s. 285.

²⁹² Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, IV, 134. Burada Şafii ekolünden İbn Süreyc’in Ebu Hanîfe’ye ait görüşünü tercih eder. Kâbe olmasa da arazi kible sayılır ve oraya yönelerek kılınan namaz geçerli olur.

²⁹³ Yasin Ceylan, “Theology And Tafsir In The Major Works Of Fakhr Al-Din Al-Razi”, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996, s. XV; Ayrıca bkz. Ömer Türker ve Osman Demir (ed.), “İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî”, İstanbul: İSAM Yayınları 2013, s. 249; Lutfullah Cebeci, “Mefâtîhu’l-Ğayb”, DİA, XXVIII, 349.

²⁹⁴ Ömer Türker ve Osman Demir (ed.), “İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî”, İstanbul: İSAM Yayınları 2013, s. 19.

müphemî gidermeyi daha mümkün kılmıştır. Diğer taraftan bazı istidlalleri muğâlata adederek reddetmesi²⁹⁵, iknâî delil kategorisine koyması²⁹⁶ ve mantikî öncüller kullanması²⁹⁷ mantık ilmini de kullandığı göstermektedir.

Peki bu usûl neye yaramıştır? Ona göre, müfessirin yaptığı Allah'ın Kitabının mabûnalarını araştırmaktır. Kelâm ise Allah'ı tanımak ve bilmek açısından aslî ilimdir. Muhaddisin yaptığı Hz. Peygamber'in sözlerinin sıhhatini araştırmaktır. Oysa kelâm ilmi onun nübüvvetini ıspatlamaktadır.²⁹⁸ Bu açıdan diğer ilimler kelâma nispeten furu' sayılmaktadır. Çünkü bunların sıhhati usule bağlıdır. İleride değineceğimiz Hristiyanlara karşı kullandığı deliller de usûl saydığı kelâma ve bir yönüyle felsefeye dayanmaktadır.

Tefsir/te'vil usulü konusunda, her mezhebin kendi lehine bir yol tesis ettiğini eleştirir Râzî. Bunun için herkesin tâbî olacağı bir yorum kanununun gerekli olduğunu savunur.²⁹⁹ Hem kelâm hem fıkıh alanında yeni bir dönem başlatan Râzî bunları tefsirinde kullanarak bu alanda da çığır açmıştır. Kendisinden sonra gelen Kâdî Beydâvî'nin (ö. 685/1286) Envâru't-Tenzîl'i, Nizamuddin en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 730/1329) Garâibu'l-Furkân'ı ve Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) Rûhu'l-Me'ânî'si Razî'den etkilenen ve ictibas eden tefsirlerdendir.³⁰⁰

Tefsirinde kullandığı kaynakları ele almak gerekirse, rivayet konusunda sahabe, tâbiûn ve müfessirler ve muhaddislerin nakillerinden faydalanmıştır. Bunlar arasında Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-Sahih*'leri, İmam Malik'in (ö.

²⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIX, 169.

²⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, 201.

²⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII, 64-66.

²⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, 95.; Ayrıca bkz. Fahreddin er-Râzî, *Acâibu'l-Kur'ân* s. 32-33; Öztürk, a.g.e., s.289.

²⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, 182.

³⁰⁰ Öztürk, a.g.e., s. 324.

179/795) el-Muvatta'ı, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) es-Sünen'i, Tirmizî'nin (ö. 279/892) el-Camiu's-Sahih'i, Beyhakî (ö. 458/1066) es-Sünenü'l-Kübrâ ve Şuabu'l-İmân'ı, Hattâbî'nin (ö. 388/998) Me'âlimu's-Sünen'i ve Beğavî'nin (ö. 516/1122) Şerhu's-Sünne'si zikredilebilir. Kütübü Sitte'den 1062 hadis, diğerlerinden 538 hadis alarak toplam 1600 hadis zikretmiştir. Bazen önceki tefsir kaynaklarından rivayetler naklettiği de görülmektedir. Hadis alıntısı yaptığı müfessirler arasında Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Taberî (ö. 310/923), Sa'lebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076) ve Zemahşerî (ö. 538/1144), İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201)³⁰¹ ve müfessir olmasa da el-Gâzzâlî (ö. 505/1111) vardır. Tefsirinde görüşlerini zikrettiği Abdullah b. Abbas, Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Ömer ve Hz. Aişe gibi sahabiler mevcut iken, tâbiûndan Mücâhid b. Cebr, Katâde, Süddî, el-Hasen el-Basrî, Sa'id b. Cubeyr, Ebu'l-Âliye, Dahhâk, 'İkrime, Şa'bî ve Muhammed b. Ka'b el-Kurazî gibi müfessirlere yer vermiştir. Sebeb-i nüzuller, nasih ve mensuh ayetler, cahiliyye şiiriyle iştişad ve israiliyyat ve ayetin ayetle tefsirini içeren bu nakilleri de yerine göre benimsemiş bazen de tenkit etmiştir. Dirayet bakımından ise; İ'rab, nahiv ve kıraat, belâgat gibi filolojik konularda başvurduğu kişileri Sibeveyhî (ö. 180/796), Kutrub (ö. 206/821)³⁰², el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsenna (ö. 209/824?), el-Ahfeş (ö. 221/835),³⁰³ İbn Kuteybe (ö.276/889), Ebû'l-Abbâs Muhammed el-Müberred³⁰⁴ (ö. 286/900) Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebu Müslim el-İsfahânî (322/934), İbn Arefe (ö.323/935), Ebû Bekir b. el-Enbârî (ö. 328/940), Kaffâl eş-Şa'şî (ö. 365/976)³⁰⁵, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)³⁰⁶ ve İbn Cinnî

³⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I, 8.

³⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIX, 19.

³⁰³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIX, 19.

³⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I, 8.

³⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXII, 41.

³⁰⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 246.

(ö. 392/1002)³⁰⁷ olarak zikredilebilir. Yine görüşlerine yer verdiği müfessirler arasında Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Ebu Ali el-Cübbâi (ö. 303/916), Ebu'l-Kasım el-Ka'bî (ö. 319/931), Ebu Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944)³⁰⁸, Ebu'l-Hasen Ali b. İsâ er-Rummânî³⁰⁹ (ö. 384/994), Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025)³¹⁰, İbn Fûrek (ö.406/1015), Mâverîdî (ö. 450/1058)³¹¹ Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atıyye (ö. 542/1147)³¹² gibi isimler geçmektedir. Kelam bağlamında Eşarîliğe karşı çıkanları eleştirmiş, fıkıhta ise Hanefî Cessâs'ı (ö. 379/981) tenkit etmiş, felsefeye karşı delilleri Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî'den (ö. 547/1152), aklî ve tabîi izahları İbn Sîna'dan (ö. 428/1037), ahlâki ve psikolojik yorumları Gazzâlî'den almıştır.³¹³

Fıkha dair görüşlerini zikrettiği isimler arasında, Şafii (ö. 204/820)³¹⁴, el-Müzenî (ö. 264/878)³¹⁵, İbn Süreyc (ö. 306/918)³¹⁶, Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 371/981)³¹⁷, Kâdî Huseyn³¹⁸, Kaffâl (ö. 365/976)³¹⁹, Ebu Abdullah el-Hâlimî (ö. 403/1012)³²⁰, Muhyi's-

³⁰⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 245.

³⁰⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIV, 11,

³⁰⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII, 219. Rummânî burada Ali b. İsâ olarak geçmektedir.

³¹⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 192.

³¹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 179.

³¹² Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 37.

³¹³ Enver Bayram, "Fahreddin er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr'inde Tefsir Usûlü Uygulaması", Doktora Tezi, AÜİF, 2011, s. 37-41; Öztürk, a.g.m., s. 319-323. Bu paragraf Öztürk ve Bayram'ın çalışmalarındaki eksik bilgilerin tamamlanmış halidir. Filolojik açıdan yararlandığı müfessirler grubuna ekleme yapılmıştır. El-Câmiu't-Târihî programından isimler taranarak tespit edilmiştir. Yazılı kaynaktaki ilgili sayfalar dipnota düşülmüştür.

³¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 114.

³¹⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI, 24.

³¹⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 134

³¹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 134

³¹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 253.

³¹⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 41.

³²⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 189.

Sünne el-Beğavî (ö. 516/1122)³²¹ ve “شيخ الوالد” ifadesiye babası Ziyaaddin Ömer³²², Ebu Hanife (ö. 150/767), İmam Muhammed (ö. 189/805), Yusuf (ö. 182/798) ve Züfer (ö. 158/775)³²³, Cessâs (370/981),³²⁴ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)³²⁵ gibi fakihlerin isimleri geçmektedir. Usul ilminde aynı şekilde zikrettiği babasının yanı sıra Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)³²⁶, İmâmu’l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)³²⁷, Ebu’l-Kâsım el-Ensârî³²⁸ gibi isimler geçmektedir. Kelâm ve Felsefede ayrıca isimleri geçen Ebu’l-Berakât el-Bağdâdî (ö. 547/1152)³²⁹, Ebu Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013)³³⁰, Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46)³³¹, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Ebu’l-Huzeyl (ö. 235/849-50), Nazzâm (ö. 231/845)³³², Kindî (ö. 252/866)³³³, Câhız (ö. 255/869)³³⁴, İbn Râvendî (ö. 301/913-14)³³⁵, İbn Sînâ (ö. 428/1037)³³⁶ ve Sühreverdî (ö. 587/1191)³³⁷ gibi isimlerin yorumunu ele almıştır. Bazen görüş sahibi yerine ekoller zikredilmiştir. Mu’tezile’nin

³²¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXV, 242.

³²² Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXVI, 247.

³²³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXX, 31.

³²⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, IX, 240.

³²⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXII, 6.

³²⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXXII, 192.

³²⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XIX, 18.

³²⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XIX, 18.

³²⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXX, 169.

³³⁰ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXXI, 206.

³³¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, II, 28.

³³² Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, II, 27.

³³³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, II, 41.

³³⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, IV, 134.

³³⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XVI, 33.

³³⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XIII, 15.

³³⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XIX, 37.

hüsn-kubûh meselesi³³⁸, Rafizîlerin hulûl anlayışı³³⁹, Mürcie ve Haricilerin üzerinde durduğu ayetler³⁴⁰ gibi kelâmî meseleler mülâhaza etmektedir. Bunların haricinde farklı dinlere ait fırkalar da ele alınmaktadır. Yahudiliğe ait İseviyye fırkası³⁴¹, Hristiyanlıktaki Nestûrîlik ve Ya’kubîlik gibi ekollere değinmektedir.³⁴² Analizleri tecrübeye dayanan Râzî *Münâzara fi’r-Red ‘ale’n-Nasâra* telifinde yazdığı olayı “Ben, Harezmde iken...” şeklinde tefsirinde anlatır.³⁴³ Dinler tarihine dair yazdığı *İ’tikâdâtü Firaki’l Müslimîn ve’l- Müşrikîn* eserinin etkileri ve Râzî’nin dinler tarihi bilgisi tefsirine böyle yansımaktadır. Ayrıca başka bir dinler tarihi eseri olan *er-Riyâzu’l-Mûneka* ve’yı tefsirinde kullanmaktadır.³⁴⁴ Bu alandaki kaynakları eş-Şehristânî’nin *el-Milel ve’n-Nihal*’i, Birûnî’nin *el-Âsâru’l-Bâkıye*’si, ve Ebû Bekir el-Bakıllânî’nin dinler/mezhepler tarihi eserleridir. Bu şahısları Erbâbu’l-Milel (ve’n-Nihal) veya Erbâbu’l-edyân olarak da anmıştır.³⁴⁵ Ayrıca İbn İshak ve Vâhidî’nin siyer kitaplarında onun birer dinler tarihi kaynağıdır. Bunun yanı sıra İncil’den alıntı yaptığı bilinmektedir.³⁴⁶

Felsefe ilmini de tahsil eden Râzî, kelim ile felsefeyi mezcetmiş ve bu şekilde daha sistematik bir şekilde tenkit edebilmiştir. Felsefenin sudur nazariyesini eleştiren

³³⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXXII, 99.

³³⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXX, 144.

³⁴⁰ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XXXI, 66.

³⁴¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XIX, 81.

³⁴² Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XI, 103.

³⁴³ Hidayet Işık, “Fahreddîn er-Râzî ve Dinler Tarihi”, s. 384; Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, VIII, 86.

³⁴⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XVIII, 78.

³⁴⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, VIII, 110.

³⁴⁶ Râzî, *Mefâtîh*, XIX, 314; Hidayet Işık, “Fahreddîn er-Râzî ve Dinler Tarihi”, s. 385.

Râzî³⁴⁷, diğer taraftan Yahudilikte felsefe³⁴⁸ ve Hz. İsa hakkında felsefecilerin delili gibi konuları ele almaktadır.³⁴⁹

Râzî'ye göre bir ilmin itibarı ona taalluk eden bilginin saygınlığına bağlıdır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zâtı, sıfatları ve fiillerini tanımaya çalışan usul ilimleri malumatının saygınlığı itibariyle en şereflieleri sayılır. Örnek olarak matematik, astronomi ve tıp ilimlerinin de bir itibarı vardır. İlkinin delilleri daha kuvvetli olduğu için diğer ikisinden daha saygındır. Yer yer “العلماء بعلم حساب” ifadesiyle matematikçilerin görüşlerini zikreder. Tek sayıların çiftlerden daha efdal olduğu görüşü bunlardan birisidir.³⁵⁰ Kevnî ayetlerde ise, yıldızların gezegenlere bağlılığı hakkında felsefecilerin görüşüne astronomi bilgisiyle (علم الهيئة) itiraz getirir.³⁵¹ Bakara 22. Ayette ise dünyanın küre olmadığını savunanları eleştirirken diğer taraftan dünyanın dönmediğini ıspatlamaya çalışmaktadır.³⁵² Ruh kavramını ele alırken ruhun bekâsını inkâr eden tıpçılara (الأطباء) da yer vermiştir.³⁵³

Râzî, ilimler hiyerarşisini ‘dinî’ ve ‘gayr-i dinî’ şeklinde dallandırarak en başlarına usûl ilmini koyar. Tefsirinde birçok ilmi kullanmış olsa da hepsini tefsir kategorisinde saymamaktadır. Nitekim ona göre tefsir Allah'ın Kitabının manalarını araştırmaktır.³⁵⁴ Bu açıdan sahabe ve tabiîn rivayetlerine tefsir demektedir. Diğer konulardaki yorumları ise te'vil olarak aktarmaktadır. Fakat te'vil denilince akla ikincil bir yorum

³⁴⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 184.

³⁴⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 44.

³⁴⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI, 103.

³⁵⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII, 198.

³⁵¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVI, 119.

³⁵² Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 112-114.

³⁵³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 51.

³⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 95.; Ayrıca bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Acâibu'l-Kur'ân* s. 32-33; Öztürk, a.g.m., s.289.

gelmemelidir. Râzî'ye göre te'vil ancak katî aklî bir delille caiz olur.³⁵⁵ Bu şekilde Râzî 'tefsir' faaliyetini 'usûle' arz edilmektedir.

*“Aklî deliller yâkîn ifade eder (...) Luğat, nahiv ve sarf nakilleri (yani lafzî deliller) zannîdir, çünkü tevatür derecesine ulaştıkları hakkında bir şey bilinmemektedir (...) Naklin akla tercih edilmesi mümkün değildir. Zira akıl naklin aslıdır.”*³⁵⁶ (*Mefâtîhu'l-Ğayb*)

Görüldüğü gibi Râzî'nin te'vil metodu akla mutabık olan yorumlar serdetmektir. İlimler hiyerarşisine göre tefsirine kattığı ilimlerde Râzî'nin gözettiği amaç, “Allah'ı tanımaya/marifete” teyid mahiyetinde olan her ilmî yorumu aktarmaktır. Yani bütün bilgileri usule arz ederek, akıl süzgecinden geçirerek yapmayı amaçlamaktadır. Kendi bakış açısından ele alınca Râzî'nin neden her konuya değinmeye çalıştığı ve bunu tefsire kattığı anlaşılmaktadır.³⁵⁷

Bu açıdan bakınca, Mefatih eseri, kelam, felsefe, tıp, astronomi ve matematiğin o dönemde entelektüel camiada yaygın olduğunu göstermektedir. ‘Algoritma’ kelimesinin Râzî'den önceki asırda yaşayan ve *Mefâtîh*'inde ismini zikrettiği Muhammed b. Musâ el-Harezmi'den (Algorismi) türetildiğini unutmamak gerekir.³⁵⁸ Râzî usuller arası metoduyla nevi şahsına münhasır alimlerden sayılabilir. Tefsirinde bu ilimleri bir arada kullanınca doğal olarak ansiklopedik boyuta ulaşmıştır.³⁵⁹

Henüz tefsirini bitirmeden vefat ettiği söylene de vefatından sonra vuku bulan karışıklıklarda bazı nüshalar kaybolmuş olabilir. Bunun için bazı sureler öğrencilerine

³⁵⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 183.

³⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 63.

³⁵⁷ Öztürk, a.g.e., s. 313.

³⁵⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 114.; Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Hârizmî”, 1997, XVI, 224.

³⁵⁹ Öztürk, a.g.e., s. 334.

atfedilmektedir.³⁶⁰ Râzî'nin tefsirinde öğrencilerinin ta'likleri bulunsa da bunlar bellidir.

Dolayısıyla baştan sona tefsirin asıl müellifi Râzî'dir.³⁶¹

İlmî Kişiliği ve Döneminin Şartları

Razi, farklı ilim ve bilim konularını müşterek bir dil ve üslupta ifade ederek, büyük bir birliğe doğru adım atmıştır. Bir devletin himayesinde bulunurken sonra ona karşı mücadele etmesi onun İslâm'a ve hakikat bildiği ilme verdiği öncelikten kaynaklanıyor olmalıdır. Zira, öğrencilerine bile hak dine ve mezhebe davet etme misyonu verdiğini söylemiştir.³⁶² Karşı çıktığı bir devlete sonradan tekrar sığınabilmesi ise münasabetlerin şahıslar üzerinden yürüdüğü olgusuna dayanmaktadır. Zira, Harizmşah Tekiş'le önce iyi anlaşıp Râzî, daha sonra Abbâsî hilafetine saldırdığı için Tekiş'e karşı mücadele etmiş, fakat sultan vefat edince yerine geçen oğlu Muhammed b. Tekiş hocasına olan sempatisinden dolayı Râzî'ye bir eğitim merkezi açmıştır. Geçmişini eşit düzeyde değerlendiren ve mülâhaza ederek kendi çağındaki düşünce ve zihniyetlere hitap etmeye çalışan Râzî'nin mümkün mertebe objektif bir tavır sergilediği eserlerinde görülebilir. Zira kendi mezhebinden olanları eleştirmesi ve karşıt görüşlülere faydalanması bunu göstermektedir. Diğer taraftan ilmî birikiminin arka planında şahsî, sosyal ve siyâsî saiklerin rol oynadığı doğaldır. Babasıyla başlayan eğitimi belli bir silsile ve metoda dayanmaktadır. (Bkz. Tablo 2)

³⁶⁰ Öztürk, a.g.e., s. 334.

³⁶¹ Öztürk, a.g.e., s. 333.

³⁶² Müstakîm Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddîn er-Râzî Ekolü", s. 174.

RÂZÎ ÖĞRENİM ZİNCİRİ*	
FURÛ' İLMİ	USÛL İLMİ
Hz. Muhammed (s.a.v)	
Ömer b. el-Hattâb	
Abdullâh b. Ömer	
Nâfi'	
Mâlik b. Enes	
İmâm eş-Şâfi	
Ebû İbrâhim İsmâil el-Müzenî	Ebû Ali el-Cübbâi
Ebu'l-Kâsım el-Enmâtî	Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî
Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Süreyc	Ebu'l-Hasen el-Bâhilî
Ebû İshâk el-Mervezî	Ebû İshak İbrahim el-İsferaynî
Ebû Zeyd el-Mervezî	Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî
Kaffâl el-Mervezî	Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî
Kâdî Hüseyin el-Mervezî	Ebû Hâmid el-Gazzâlî
Muhyî's-Sünne el-Begâvî	Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî
Ziyâeddîn Ömer (Babası)	Ziyâeddîn Ömer (Babası)
FAHREDDİN ER-RÂZÎ	

Tablo 2

Ehl-i Sünnet kelimcileri olarak bilinen İbn Küllab ve Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî'nin Basra'da doğdukları, Eş'ârî'nin üvey babasının Mu'tezilî olduğu bilinmektedir.³⁶³ İçinde büyüdükleri Mu'tezilî coğrafya ve düşünceye haiz olmaları sonradan ona karşı bir tepki geliştirmelerine sebebiyet vermiştir. Tıpkı bunlar gibi Râzî'de babasından ve onun ilmî silsilesinden etkilenmiştir. Usûl yönüyle Eş'ârîliğe dayanan Râzî furû ilimlerini Şafii mezhebinden almıştır. Nitekim babasının eğitim gördüğü Nişabur şehri Cüveynî ve Gazzâlî'nin iz bıraktığı bir belde'dir.³⁶⁴ Memleketi Rey'de Sünnîler ve Şiiler arasında anlaşmazlık olduğu, hatta çıkan çatışmalarda birçok insanın öldüğü bilinmektedir.³⁶⁵ Bir ara

* Bu tablo *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî* eserinde Eşraf Altaş'ın bölümünde farklı nüshaların mukayese edilmesi suretiyle elde edilen öğrenim zincirini içermektedir. Bkz. Eşraf Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileleri, İlmî ve Siyâsî İlişkileri", İstanbul: İSAM yayınları, Birinci Basım, 2011, s. 46-47

³⁶³ İrfan Abdülhamid "Eş'ârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XI, 444.

³⁶⁴ Osman Gazi Özgüdenli, "Nişabur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, 150.

³⁶⁵ Özgüdenli, "Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXV, 41

bulunduğu Merv şehrinde çoğunluğun Hanefî olduğu ve sûfî hareketlerin intişarında etkin bir rol oynadığı söylenmektedir.³⁶⁶ Tûs şehrinde arkadaşlık ettiği tabip Sikattüddîn ile mübahesesi onun daha önceden tıp ilmiyle iştiğal ettiği ve diğer pozitif bilimlerle bireysel olarak ilgilenmiş olduğu görülmektedir. Hârizm de Mu'tezilî düşüncenin ve avâm tabakasında kelâmî tartışmaların, Mâveraünnehir'de Mâturîdîliğin yaygın olduğu daha önce zikredilmiştir. Siyâsî himayenin etkisi Râzî'nin ilim yolunda ilerlemesini sağlamıştır. Mebâhisü'l-Meşrıkıyye adlı felsefî eserinde övdüğü Kıvâmuddîn Süheyl, Râzî'nin felsefî düşüncesine geliştiren ve imkân sunan vezirlerden birisidir.³⁶⁷ Bu tür siyâsî şahsiyetlere kitap ithaf ederek Râzî kendisine gösterilen desteği tasdik etmiştir.³⁶⁸ Devlet erkânı tarafından felsefenin benimsendiğine dair başka bir mümessil Râzî'nin akranı Sadreddîn es-Serahsî'dir. Selçuklular himayesinde Nişabur'da Dîvân-ı İstîfâ başkanlığı yaptığı bilinen bu şahsın Râzî ile olumlu münasebeti olduğu ve aynı zamanda Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) İbn Sînâ'ya dayandırdığı felsefî silsilede yer aldığı bilinmektedir. Bu minvalde Râzî kelam ve felsefenin ortak bir zeminde tartışılmadığı bir dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla her iki tarafın disiplinine hâkim olup kelam ve felsefeyi mezcetme yoluna gitmiştir. Bu sayede felsefe ile kelam aynı dili konuşur olmuştur.³⁶⁹

Fahreddin er-Râzî'nin Eserleri³⁷⁰

Eserlerinin telifi kronolojik olarak tespit edilebilse de bazı eserler eş zamanlı olarak yazılmış olabilir. Başka bir problem ise tayini zor olan çapraz atıflar yapılması ve

³⁶⁶ Özgüdenli, "Merv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIX, 223

³⁶⁷ Altaş, a.g.e., s. 55.

³⁶⁸ Altaş, a.g.e., s. 52.

³⁶⁹ Ömer Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 19

³⁷⁰ Eşref Altaş'ın kronolojik sıraya göre verdiği Râzî'nin eserleri 64 tanedir. Bunun haricinde telif tarihini tespit edemeyip aideyeti kesin olarak Râzî'ye atfedilen 35 eseri (65.den itibaren) zikretmiştir. Burada basitleştirilmiş bir tabloda bütün eserlerini vermeye çalıştık. Detaylı bilgi için bkz. Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", s. 146-154.

aynı eserin farklı isimlerle iki kez yayımlanmasıdır.³⁷¹ Her halukarda konumuzla alakalı olan Mefâtîhu'l-Ğayb (Tefsîru'l-Kebîr) eserin hayatının son 15 yılında yazdığı tahmin edilmektedir.³⁷²

1. el-Mebâhisu'l-İmâdiyye	26. Risâle fî Ecvibeti mesâili'l-Mesudi	51. Zâd-ı Meâd	76. Risâle fî'l-Mantık
2. İşâratu'n-Nuzzâr	27. Şerhu'l-İşârât	52. el-Berâhinu'l-Bahâiyye	77. Mebâhisu'l-Hudûd
3. el-Beyân ve'l-Burhân	28. Münâzara fî'r-Red 'ale'n-Nasârâ	53. el-Hamsîn fî Usûli'd-Dîn	78. Mesâil fî't-Tıbb
4. Tezhîbu'd-Delâil	29. Kitâb fî Usûli'd-Dîn	54. el-Hâdiye	79. Risâle fî İsbâti Mi'râci'l-Cismânî
5. Ecvibetu'l-Mesâili'n-Neccâriyye	30. Cevâbu'l-Gaylânî	55. Risâletün fî Zemmi'd-Dünya	80. el-Müntehâb
6. el-Âyâtü'l-Beyyînât	31. Tahsîlu'l-Hak	56. el-Ahlâk	81. en-Nabz
7. er-Risâletü'l-Mecdiyye	32. el-Muhassal	57. el-Me'âlim	82. Nefsetu'l-Mesdûr
8. el-Muharrer fî Hakâiki'n-nahv	33. Münâzarât	58. el-Hüdâ	83. Nefyu'l-Cihe
9. İsmetu'l-Enbiyâ	34. İhtiyârâtü'l-'Aliyye	59. Şerhu 'Uyûni'l-Hikme	84. er-Ri'âye
10. et-Tıbbu'l-Kebîr	35. Manzûme-i Mantık ve Felsefe	60. el-Metâlibu'l-'Âliye	85. er-Risâletü'l-Kemâliyye
11. et-Tesrîh	36. el-Cevheru'l-Ferd	61. Tahrîru'l-Vidâd	86. Risâletü's-Suâl
12. el-Firâse	37. Risâle der Hodâşinâsi	62. el-Ecvibe	87. Şerhu Divânî'l-Müte-nebbî
13. Şerhu'l-Kânûn	38. Esrârü't-Tenzîl	63. Mefâtîhu'l-Ğayb	88. Şerhu Musâderâtı Ök-lides
14. et-Tarîkatu'l-'Âlâiyye	39. Arâisu'l-muhassal	64. el-Vasıyye	89. Şerhu Nehcu'l-Belâğa
15. Hadâiku'l-Envâr	40. el-Erbâ'in fî Usûli'd-Dîn	65. Ahkâmu'l-Kıyâsi's-Şer'i	90. Şerhu saktı'z-Zend
16. es-Sırru'l-Mektûm	41. Levâmiu'l-Beyyînât	66. el-Câmiu's-Sağîr	91. Şerhu'l-Vecîz
17. er-Risâletü's-Sâhibiyye	42. el-Heyûlâ ve's-Sûret	67. el-Cedel	92. Ta'cizu'l-Felâsife
18. Mebâhisu'l-Cedel	43. el-Halk ve'l-Ba's	68. el-Esbâbu's-Sitte	93. Takrîru't-Takrîr
19. Nihâyetu'l-İcâz	44. en-Nihâyetu'l-Bahâiyye	69. el-Eşribe	94. Tarîka fî'l-Cedel
20. el-Mebâhisu'l-Meş-rıkiyye	45. er-Riyâzu'l-Mûneka	70. Fadâilu's-Sahâbe	95. et-Tenbîh 'alâ ba'di'l-Esrâri'l-Mûdeati fî Su-veri'l-Kur'an
21. el-Mahsûl	46. el-Letâifu'l-Gıyâsiyye	71. el-Hendese	96. Mebâhisu'l-Vucûd ve'l-'Adem
22. Nihâyetu'l-'Ukûl	47. Menâkibu's-Şâfiî	72. Hıfzu's-Sıhha	97. Zubdetu'l-Efkâr ve Umdetu'n-Nuzzâr
23. Şerhu Kitâbi'l-İrşâd	48. eş-Şeceratu'l-Mübârake	73. İhkâmu'l-Ahkâm	98. Tefsîru Sureti'l-Ba-kara
24. el-Mûlahhas	49. Lubâbu'l-İşârât	74. İlelu'l-'Ayn	99. et-Tahbîr fî İlmi't-Ta'bîr
25. el-Mantıku'l-Kebîr	50. Te'sîsu't-Takdîs	75. 'İlmu'l-Hey'e	

³⁷¹ Altaş, a.g.e., s. 91-94.

³⁷² Altaş, a.g.e., s. 141.

Tablo 3: Râzî'nin kronolojik sıraya göre ilk 64 eseri ve tarihi tespit edilemeyen sonraki 35 eseri.

Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı (592-606/1196-1210) hayatının son döneminde yazdığı, dinler tarihi bilgisini ve döneminin şartlarını yansıtan *Münazara fî'r-redd 'ale'n-Nasârâ* (577-580/1181-1184) ve *İ'tikâdât* (585/1189) eserlerini ise bundan daha önce kaleme aldığı düşünülürse, tefsirinde bu bilgiler ve tecrübelerle dayanarak yorum yaptığı görülebilir. Aynı şekilde nahivde *el-Muharrer fî Hakâiki'n-nahv*, belâğatta *Nihâyetu'l-Îcâz*, kelâmnda *el-Muhassal*, mantık ve felsefede *Manzûme-i Mantık ve'l-Felsefe* ve tıp alanında *Şerhu'l-Kânûn* gibi telif ettiği eserler tefsirinden önce yazılmış olduğuna göre bunların tefsir yorumlarına yansması doğal bir sonuç olmuştur.

II. BÖLÜM

2.1. Fahreddin er-Râzî'nin Tarih ve Coğrafyasında Hristiyanlık

“Ben Harezmi’de iken, mezhebinde derinlemesine bilgi sahibi olan ve doğruluğunu savunan bir Hristiyan’ın (nasrânî) geldiğini duydum. Kendisine gittim ve konuşmaya başladık...”³⁷³

Tefsirinde bir Hristiyanla yaptığı münazarayı anlattığına göre bu coğrafyada Hristiyanlığın bir geçmişi olması gerekmektedir. Diğer taraftan, *I’tikâdât* eserinde Râzî’nin, Nestûriyye, Melkâniyye (Milkâniyye, Melkitler) ve Ya’kûbiyye, Ermiyûsiyye ve Ferfûriyye gibi Hristiyan mezheplerinden bahsettiğine göre bunların coğrafyadaki varlığından haberdar olduğu görülmektedir.³⁷⁴

Bu fırkaların Râzî coğrafyasının geçimisinde, hatta o dönemde rol oynadıkları doğrudur. Nitekim İstanbul Patrikliğine getirilen Nestorius Ortodoks düşünceye muhalif olarak hululün bütünlüğünü korumak ve insani vasıfların/duyguların tanrıya atfedilmesi için “diofizit” anlayışı geliştirince suçlanmış, takipçileri Urfa’ya (Edessa)³⁷⁵ sığınmışlardır. Hz. İsa’nın iki ayrı -tanrısal (lâhûtî) ve beşerî (nâsûtî)- müstakil doğası olduğunu ve Hz. Meryem’in “tanrı doğuran” (theotokos) değil, “İsâ’yı beşerî doğasıyla doğuran” (christokos) olduğunu savunmuşlardır.³⁷⁶ Urfa’ya sığınan Nestûriler okulları kapatılınca Nusaybin’i merkez edinmişlerdir. 424 yılında Sâsânî bölgesinde yaşayan Nestûrîlerin diğer kiliselerden bağımsızlık ilan etmesiyle otorite tarafından kabul görmüş ve 431 yılında Efes konsilinde Nestûrî doktrininin ortaya konulması ile yayılması için bir engel

³⁷³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, VIII, 86.

³⁷⁴ Fahreddîn er-Râzî, *I’tikâdâtı Firakî’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, I, 84-85.

³⁷⁵ Antik Yunan’daki Edessa şehri ile karıştırılmamalıdır.

³⁷⁶ Nestûrîlik, Antakya ekolünün “lafzî yaklaşım”ı benimseyen kolundan gelmektedir. İlk ortaya çıktığı haliyle, beşerî ve ilâhî olarak Hz. İsa’ya iki müstakil doğa atfetmişlerdir. Her iki doğayı da kabul etmekle beraber ‘bunların arasındaki ilişkinin keyfiyeti’ hakkında sukut ederler. Bkz. Tenny Thomas, “Nestorianism”, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Wiley-Blackwell, 2011, II, 412.

kalmamıştır.³⁷⁷ Urfa ve Nusaybin bölgesindeki Nestûrîyye'nin 489 yılında sürüldükleri ve nihayet İran'da mesken bularak yayılmaya başladığı bilinmektedir.³⁷⁸ Sâsânî bölge-
sindeki Nusaybin'e (Nisibis) yerleşmeleri ve Cundişapur Akademisine girmeleri,
Nestûrîlerin İran'daki intişarının başlıca saikleri arasında zikredilebilir.³⁷⁹

Nestûrîliğin “müstakil iki ayrı tabiat”çı görüşüne ve Diofizit (iki tabiat tek zât) görüşüne karşı tepkisel hareket olarak Monofizitlik ortaya çıkmıştır. Onlara göre İsa'nın tek tabiatı, yani ilâhî tabiatı vardır.³⁸⁰ Bir dönem kabul gören bu doktrin Kadıköy konsilinde (Kalkedon, 451) reddedilmiş ve İsa'nın tek şahısta iki tabiata (ilâhî ve insânî) sahip olduğu kabul edilmiştir. Bu konsilde belirlenen çizgiye zıt düşen ve varlığını sürdürmeye çalışan Monofizitler daha sonra Jaques Baradai isimli liderlerine nispeten Ya'kubîler (Jacobites) olarak anılmışlardır.³⁸¹ Kadıköy'de ilan edilen ‘Ortodoks’ görüşü benimseyenlere ise Melkitler (Melkânîyye) denilmiştir.³⁸² Kadıköy konsili ile birlikte hem Nestûrîler hem Monofizitler aforoz edilmiştir. Birkaç kilise toplantısından sonra 480 yıllarında Hristiyanlar Batı ile Doğu olarak bağları koparmıştır. Nihayetinde İran kilisesini teşkil eden görüş Nestûrîlik olmuştur. Buna karşılık, Yâkûbîlik ile Melkitlik Süryânî kiliseleri arasında ikinci planda kalmıştır.

³⁷⁷ “Nestorian” Encyclopaedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/Nestorians>

³⁷⁸ Salih Akdemir, *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'ı-Kerîm'e göre Hz. İsa*, Kuramer, İstanbul: 2017, 2. Baskı, s. 142.

³⁷⁹ Plinio Prioreschi, *A History Of Medicine: Byzantine And Islamic Medicine*, Omaha: Horatius Press, 2001, IV, 125. (<https://books.google.com.tr/books?id=q0Ilnov0BsC&pg=PA125&lpg=PA125&dq=Xenon+nestorians&source=bl&ots=Rw4LbS5FBf&sig=mAzFW6XHUICoQPP6o-Dh-IXTt3o&hl=nl&sa=X&ved=0ahUKEwj7-o2pHbAhUGFywKHxjLB0sQ6AEIMzAC#v=onepage&q=Xenon%20nestorians&f=false>)

³⁸⁰ Akdemir, a.g.e., s. 143.

³⁸¹ Akdemir, a.g.e., s. 144.

³⁸² James R. Russell, “CHRISTIANITY i. In Pre-Islamic Persia: Literary Sources” in Encyclopaedia Iranica, vol. V, fasc. 5, Costa Mesa, 1991, pp. 327-28 (<http://www.iranicaonline.org/articles/christianity-i>.)

Diğer taraftan felsefe mizaçlı (Hellenistik) Hristiyanlığın bu bölgede yayılmasında Bizans'ın etkisi vardır. İmparator Jüstinyen'in 529 yılında Atina ve İskenderiye felsefe okulunu kapatınca bir kısım müntesipler Sâsânî bölgesindeki Cündişapur'a göç etmişlerdir. Bu iki okul antik dönemde felsefeyle meşhur olduğu gibi, filozofların Hristiyan olmasıyla bir senteze uğramıştır. İskenderiye okulunun en ünlü filozofları Pantaenus ve Clement³⁸³ sonradan Hristiyanlığı kabul ettikleri bilinmektedir. Özellikle ilkinin Stoa filozofu olduğu söylenmektedir.³⁸⁴ Aynı zamanda teslis doktrininin Yunan felsefesine ait olan "ousia" ve "hypostatis" gibi kavramlarla temellendirildiği³⁸⁵, Hellenistik felsefenin Hristiyan ilahiyatçıları üzerindeki etkisini göstermektedir. Bu olgu Süryânîlerin Helenlerle kendi aralarında kültürel etkileşimin doğal bir sonucu olmuştur. Zira aralarındaki dil ve kültür farkını çözmek için ortak terimler kullanmışlardır.³⁸⁶

Râzî'nin yaşamış olduğu bölge miladi yedinci asırda İslâm hükümrânlığına girmiş ve varlığını sürdürmüştür. 637 yılında İran fethedilince buradaki mevcut Hristiyanlar hilalet ile temasa geçmiştir. Hz. Ömer döneminde Hristiyanlara müsahama gösterildiği, Emevî döneminde az da olsa tâkibata uğratıldıkları bilinmektedir.³⁸⁷ Sâsânî döneminde sadece Nestûrîlik devletçe tanınırken Ümmeyyeoğulları'nın siyâseti bir gruba münhasır olmamış Hristiyanları genel anlamda etkilemiştir. Buna rağmen Halife Muaviye'nin doktoru İbn Usâl'in Hristiyan olduğu bilinmektedir.³⁸⁸ Üçüncü Abbâsî halifesi Mehdî'nin ilmî münazaraların düzenlendiği ve Mar Timothy (ö. 206/823) ile yaptığı seviyeli tartışma

³⁸³ Asıl ismi Titus Flavius Clement, İskenderiye'li Clement olarak da bilinir.

³⁸⁴ Public Library UK, "Pantaenus The Alexandrian Philosopher", s. 2 (<http://www.public-library.uk/ebooks/73/26.pdf>)

³⁸⁵ Aristotle Papanikolaou, "Holy Trinity", *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Wiley-Blackwell, 2011, I, 312.

³⁸⁶ E.R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Günenç, Yaba, İstanbul, 2002, s. 258.

³⁸⁷ İrfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs In The Sixth Century*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library And Collection, II, 179.

³⁸⁸ İrfan Shahîd, *a.g.e.*, II, 179.

kayıtlarda geçmektedir.³⁸⁹ Halife Mansur döneminde sarayda görev almak üzere Bağdat'a Nestûrî İbn Bahtîşu'nun çağrıldığı, Harun Reşid zamanında ise Hristiyan tabiplerin çalıştığı bir hastane (bimaristan) kurulduğu bilinmektedir.³⁹⁰ Halife Me'mun döneminde imar edilen Beytû'l-Hikme (217/832) tercüme faaliyetlerinin sistemleştirildiği yerdir. Burada mütercimlik yapanlar arasında Nestûrî Huneyn b. İshak zikredilmektedir. Aynı şekilde münazara meclisleri düzenleyen Me'mun'un Melkitler mensubu Harran'lı Theodore Ebu Kurrâ ve Nestûrî Abdulmesih el-Kindî ile tartıştığı ve onlara iyi davrandığı bilinmektedir.³⁹¹ Bu meclislerde Hz. İsa'ya isnad edilen uluhiyet iddiası, Hz. Meryem ve ruh gibi meseleler tartışılmıştır. Dikkat çeken bir nokta ise gerek münazara yapan Müslümanların gerekse Hristiyanların karşı tarafın görüşlerini ve düşüncesini haiz olduklarıdır. Halife Me'mun'un İncil'de geçen Faraklit (Paraclete) ifadesini Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil getirmesi, Mar Timothy'nin hurûfu mukattâayı öne sürerek yorum yapması buna dair birer örnektir.³⁹² Aynı şekilde Ebu Kurrâ'nın karşısındaki münâzırın Yeni Ahit'ten kesitler zirkettiği bilinmektedir.³⁹³

Yakûbilerin, 8-9. yüzyıllarda Samsat (Samosata) ve Malatya (Melitene) arasındaki bölgeyi merkez edindikleri³⁹⁴, ayrıca Harran, Sistan ve Herat bölgesinden kilise tesis ettikleri söylenmektedir. Bununla beraber 12. Asırda iki milyon müntesibi olan Yakubilik

³⁸⁹ Alphonse Mingana, "Timothy I, Apology for Christianity", 1928. (http://www.tertullian.org/fathers/timothy_i_apology_01_text.htm)

³⁹⁰ Guenter B. Risse, *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, New York, Oxford University Press, 1999, S. 125 <https://books.google.com.tr/books?id=22VnDAAAQBAJ&pg=PA125&lpg=PA125&dq=Xenon+nestorians&source=bl&ots=EB2B9og-KPt&sig=jmqEA3VddUblpp9tAqq3vyarriQ&hl=nl&sa=X&ved=0ahUKEWjk7-o2pHbA-hUGFywKHXjLB0sQ6AEILTAB#v=onepage&q=Xenon%20nestorians&f=false>

³⁹¹ Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations*, New Amsterdam Books, Chicago, 2000, s. 53.

³⁹² Mingana, a.g.e. bkz. (http://www.tertullian.org/fathers/timothy_i_apology_01_text.htm)

³⁹³ Hugh Goddard, a.g.e., s. 54-56.

³⁹⁴ Ian Gilman, Hans Joachim Klimkeit, *Christians in Asia Before 1500*, New York: Routledge, 1999, s. 71.

genelde Suriye, Irak ve Kıbrıs'ta yaygınlaşmıştır.³⁹⁵ Melkitlerin, Merv şehrinde mevcut olduğu, daha sonra Harezm'e göçtüğü zikredilse de Hristiyanlığın Harizm bölgesine daha önceden yedinci asırda (hicrî 1. Asır) Nestûrî'ler vasıtasıyla ulaştığı bilinmektedir.³⁹⁶ 5. Asrın sonlarına doğru Nestûrîler'in diğer mezheplere rağmen İran'daki hâkim kilise olduğu belirtilmektedir. Zira onların Ortodoks kiliseden ayrılma gayreti Sâsânî imparatorluğunun dış politikasına muvafık düşmüştür.³⁹⁷ 10. Asırda Nestûrîlerin Semerkant ve İsficâb'a bağlı yerlerde iskân ettikleri bilinmektedir.³⁹⁸ Nihayetinde Ortodoks Melkânîyye, Monofizit Yakubiyye ve Diofizit Nestûriyye birbirlerini red ve tart eden bir duruma gelmiştir.³⁹⁹ Râzî'nin *el-İ'tikâdât* eserinde zikrettiği, fakat tefsirinde rastlayamadığımız bir mezhep ise Ferfûrisiyye'dir. Bu zikredilen fırka ayrıca araştırılmaya değer bir konudur.

³⁹⁵ c. I. Spiessens, "Les Patriarches d'Antioche," L'Orient syrien 7 (1962) 389–434. Oriente Cattolico: Cenni storici e statistiche (Vatican City 1962). r. roberson, The Eastern Christian Churches: A Brief Survey (Rome 1999). <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/jacobites-syrian>

³⁹⁶ Nicholas Sims-Williams, "CHRISTIANITY iii. In Central Asia And Chinese Turkestan," in Encyclopædia Iranica, vol. V, fasc. 5, Costa Mesa, 1991, pp. 330-34; (<http://www.iranicaonline.org/articles/christianity-iii>.)

³⁹⁷ A. Vööbus, "Barsauma", 1988, III, Fasc. 8, p. 824. (<http://www.iranicaonline.org/articles/barsauma-a-5th-century-bishop-of-nisibis-of-aramaic-extraction-according-to-some-sources-originally-from-bet-qardu>)

³⁹⁸ James R. Russell, "CHRISTIANITY i. In Pre-Islamic Persia: Literary Sources" in Encyclopædia Iranica, V, fasc. 5, Costa Mesa, 1991, pp. 327-28; <http://www.iranicaonline.org/articles/christianity-i>; Ayrıca bkz. Aydın Usta, "Sâmânîler", XXXVI, 67.

³⁹⁹ Gilman, a.g.e., s. 17.

2.2. Râzî'nin Hristiyanlar Hakkındaki Genel Bilgisi

Razi'nin Hristiyanlarla ilgili ayetleri yorumunda kullandığı kaynakları arasında müfessirlerden İbn Abbas (ö. 68/687-88),⁴⁰⁰ Katâde (ö. 117/735),⁴⁰¹, Sa'lebî (ö. 427/1035)⁴⁰², Vâhidî (ö. 468/1076)⁴⁰³ ve Beğavî (ö. 516/1122)⁴⁰⁴ geçiyor iken, kelimacılar arasında Ebu Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934)⁴⁰⁵, Kaffâl (ö. 322/934)⁴⁰⁶ ve Zemahşerî (ö. 538/1144)⁴⁰⁷ zikredilebilir. Tarihçilerden ise Muhammed b. İshak (ö. 151/768)⁴⁰⁸ geçmektedir. İbn İshak'ın Yahudi ve Hristiyan kitaplarından istifade ettiği bilinmektedir.⁴⁰⁹ Kıssacılara ait bir rivayete yer verdiği görülse de bunu mantikî bir yorumla reddettiği görülebilir.⁴¹⁰ Başka bir kaynağı ise Kitab-ı Mukaddes'tir. Bunlara dair örnekler ayetlerin tahlilinde gelecektir.

Fırak müellifi olarak *İ'tikâdât* ve *Riyâzü'l-Mûneka* gibi eserler telif eden Râzî, Şehristânî (ö. 548/1153), Birûnî (ö. 453/1061) ve Bakıllânî'den (ö. 403/1013) faydalannır.⁴¹¹ Ayrıca Melkâniyye, Ya'kubiyye ve Nestûriyye gibi farklı Hristiyan mezheplerinin

⁴⁰⁰ Râzî, *Mefâtîh*, XXIX, 248.

⁴⁰¹ Râzî, *Mefâtîh*, IX, 159.

⁴⁰² Râzî, *Mefâtîh*, XXI, 187.

⁴⁰³ Râzî, *Mefâtîh*, XVI, 35.

⁴⁰⁴ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 141.

⁴⁰⁵ Râzî, *Mefâtîh*, XXIX, 249.

⁴⁰⁶ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 64.

⁴⁰⁷ Râzî, *Mefâtîh*, XXXII, 39.

⁴⁰⁸ Râzî, *Mefâtîh*, VIII, 73.

⁴⁰⁹ "El-Kütüb'ten İsrailiyata Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", S. 147

⁴¹⁰ Râzî, *Mefâtîh*, III, 15.

⁴¹¹ Işık, a.g.e., s. 413.

ortaya çıkışı hakkında Vâhidî'den yararlanır.⁴¹² Vâhidî'nin rivayet konusunda Sa'lebî'den istifade ettiği,⁴¹³ onun da İsrailiyyât kullandığı bilinmektedir.⁴¹⁴

Hristiyanları *İ'tikâdât*'ında sıralayan Râzî başlıca beş mezhepten kısaca bahseder. Melkâniyye'ye göre Tanrı'nın, İsa ile kaynaşarak birleşmesinin (ittihâd) çarmıha gerilme esnasında bâkî olduğu görüşünü, buna karşı Nestûriyye'nin, çarmıha gerilme esnasında İsa'nın tanrısal yönünün azap görmediği bakışını nakleder.⁴¹⁵ Yakubiyye'nin, 'suyun sütle karıştığı gibi, Tanrı'nın ruhunun İsa'nın bedeniyle karışmış (ihtilat) olduğu görüşünü de ayrıca zikretmiştir.⁴¹⁶ Ferfûrisiyye ve Ermenûsiyye fırkalarını da ekleyen Râzî, seleflerinin tasnifinde bulunmayan bu grupları zikretmiştir. Ona göre Ferfûrisiyye, filozof Ferfuryus'un (Porphyry) tâbîleridir.⁴¹⁷ Hristiyanlık dînini felsefî kaidelere oturtmuşlardır. Son olarak Ermiyûsiyye⁴¹⁸, Tanrı'nın İsa'yı şereflendirmek için ona "oğul" olarak hitap ettiğini söylemiştir.⁴¹⁹ Akdemir'in verdiği Hristiyanlığın teolojik akımları arasında Ermiyûsiyye, Hz. İsa'yı tanrının evlatlığı olarak bilen Adopsiyonistlere dahil edilebilir.⁴²⁰ Hristiyan fırkalardan bahsettiği başka bir eseri ise Harizmşah sultanı için telif ettiği

⁴¹² Râzî, *Mefâtih*, XVI, 35.

⁴¹³ Ünsal, a.g.m., s.146.

⁴¹⁴ Ünsal, a.g.m., s.142.

⁴¹⁵ Râzî, *İ'tikâdât* I, 84-85.

⁴¹⁶ Râzî, *İ'tikâdât* I, 84-85.

⁴¹⁷ Ferfuryus'un Hristiyanlığa karşı olduğu bilinse de teslis doktrini savunan Marius Victorinus'un Plotinus ve Ferfuryus'tan etkilendiği kuvvetle muhtemeldir. Bkz. Stephen A. Cooper, "The Platonist Christianity of Marius Victorinus", *Religions*, 2016, 7, 122, s. 1 (www.mdpi.com/2077-1444/7/10/122/pdf)

⁴¹⁸ Bu fırka isminin nerden geldiğini tespit edemedik. En-Neşşâr'ın Râzî'nin eserine yaptığı tahkinde Şehristânî'nin bu fırkayı zikretmediği, Arius ve Samsatlı Pavlus gibi din adamlarının görüşlerine yer verdiğini söyler. "Oğul" kelimesini mecâzî anlamda alan bu fırkanın 'adopsiyonist' ve 'ariuşçu' doktrini benimsediği muhtemeldir. Onlara göre İsa, Vaftizci Yahyâ'nın vaftiz etmesiyle Tanrı'nın evlatlığı olmuştur. Bkz. Râzî, *İ'tikâdât*, s. 85

⁴¹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, editör: Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1982, I, 84-85

⁴²⁰ Adopsiyonistler için bkz. Akdemir, a.g.e., 123.

ansiklopedik mahiyette olan *Hadâiku 'l-Envâr* eseridir. Bu eserinde Hristiyan mezheplerden sadece Nestûriyye, Ya'kûbiyye ve Melkâniyye'ye yer vermiştir.⁴²¹

Bu eserin telif tarihi (574/1179) *Münâzara fi'r-Redd ale'n-Nasârâ* (577-580/1182-1185) ve *İ'tikâdât*'tan (585/1189) daha önce olduğuna göre Râzî tecrübe ve analizlerine dayanarak son kitapta fazladan zikredilen iki Hristiyan mezhebi eklemiştir.

Buna rağmen tefsirinde ismen zikrettiği fırkalar arasında sadece Nestûriyye, Milkâniyye, Ya'kûbiyye ve Ermiyûsiyye vardır. İlk üç fırkanın ortaya çıkış rivayetini Tevbe 30. ayetin yorumunda zikretmiştir.⁴²² Fırkaların kökenine dair bu rivayeti naklederken el-Vâhidî'den aldığını söyler.⁴²³ Vahidî'nin lafızlarını kıyaslayınca Sa'lebî'nin rivayetiyle büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir.⁴²⁴ Râzî'nin Vâhidî'den kullandığı söz konusu bu rivayete göre, Yahudî asıllı ve Hristiyan düşmanı olan Pavlus (بولس), kendi yerine vekil tayin etmek üzere Nestûr, Ya'kûb ve Melk isimli üç şahsı belirli doktrinleri eğitir ve söz konusu üç büyük -Nestûriyye, Ya'kûbiyye ve Melkâniyye- fırkaları bunlarla teşekkül eder.⁴²⁵ Halbuki bu kıssada geçen Pavlus'un milâdî birinci yüzyılda,⁴²⁶ Nestur-yus'un beşinci yüzyılda yaşadığı⁴²⁷, Yakubîler'in ismiyle müsemma olduğu Mâr Ya'kub el-Baradâî'nin (Jacob Baradaeus) altıncı yüzyılda yaşayan bir piskopos olduğu bilinmektedir.⁴²⁸ Melkâniyye'nin ismi ise Kadıköy konsilinden sonra Bizans yanlısı olanlara

⁴²¹ Işık, a.g.e., s. 382.

⁴²² Râzî, *Mefâtih*, XVI, 35.

⁴²³ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 468/1076), *Tefsîru'l-Basît*, 'İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, Riyad, 2009, 1. Baskı, X, 375-376.

⁴²⁴ Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî (ö. 427/1035), *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, tah. İbn Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2002, V, 33.

⁴²⁵ Râzî, *Mefâtih*, XVI, 35.

⁴²⁶ Akdemir, a.g.e., s. 141; Syriac Bibliographical Dictionary, "Jacob Baradaeus", <http://syriaca.org/person/69>

⁴²⁷ Mircea Eliade, "Nestorius", *The Encyclopedia of Religion*, Macmillian Publishing Company, New York, 1987, X, 373.

⁴²⁸ Akdemir, a.g.e., s. 144

yönelik kullanılan bir isim olmuştur.⁴²⁹ Kronolojik olarak bu şahısların buluşmuş olması imkansızdır. Râzî'nin bu rivayeti kullanması onun rivayet anlayışından kaynaklanıyor olsa gerektir. Zira o bazen bir rivayetin sıhhatine değil, içeriğini paylaşıp zihni harekete geçirmeyi amaçlamış olabilir.

Rivayetin muhtevasına bakıldığında amacın ana kaynaklara dayanan tarihi veriler vermekten ziyade -olaya bizzat şahit olmayanların- tarihi derlemeleri temel alarak târihî olguları açıklamaya çalışması olarak görülebilir. Buna “düşünölmüş tarih” denilmektedir.⁴³⁰ Amacın ayetin bahsettiğı bağlama dair bir fikir oluşturmak olduğı düşünölebilir. Sa'lebî tefsirinde Hristiyanlık hakkındaki bilgilerin İsrailiyyata dayandığı, *Kıyasu 'l-Enbiyâ* eserinde bu rivayetlerin daha da genişletilerek kıssa formatında nakledildiğı bilinmektedir.⁴³¹ Dolayısıyla bu bilginin hadis rivayetlerinden ayırt edilmesi önemlidir. Zira Sa'lebî'ye dayanan bu nakil ‘rivayetçi tarih metodu’na dayanmaktadır ve hadisteki isnad metodolojisine tâbî değildir. Tefsirlerde bu türden maktu veya İsrailî rivayetler görölebilir. Böyle bir şekilde aktarılması bazı rivayetlerin sırf bilgi vermek için zikredilmiş olduğunu gösterir.⁴³² Diğer taraftan bazı alimlerin bu malumatı kaybolması endişesiyle naklettiğı, hüccet addetmediğı ve rivayetin isnadını zikretmenin bu bilgiyi aktarmaya bir meşruiyet sağladığını düşünmüş olabilirler.⁴³³

Râzî bu tür rivayetleri tefsirinde kullanıyor olsa da farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Örnek olarak, Yahudilerin ‘Üzeyr Allah'ın oğludur’ ifadelerinin ardında yatan sebepler hakkında rivayetleri kullanmasıdır. Burada Kelbî'den nakilde bulunur.⁴³⁴ Hadis

⁴²⁹ “Melchites”, Encyclopaedia Britannica, (<https://www.britannica.com/topic/Melchites>)

⁴³⁰ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul, 2012, s. 340.

⁴³¹ Cerrahoğlu, “es-Sa'lebî ve Tefsiri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1980, sayı 4., ss. 56. (http://isamveri.org/pdfdrg/D00004/1980_4/1980_4_CERRAHOGLUI.pdf)

⁴³² Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, Birinci Baskı, A grafik, Diyarbakır, 2015, s. 93-94

⁴³³ Serinsu, a.g.e., s. 283-284.

⁴³⁴ Râzî, *Mefâtih*, XVI, 35.

ilmi çerçevesinde değerlendirildiği zaman Kelbî'nin tefsir hakkındaki rivayetlerinin ağır tenkitlere maruz kaldığı, aynı zamanda Sa'lebî ve Vahidî'nin onun rivayetlerini kullandığı bilinmektedir.⁴³⁵ Beğavî'nin *Me'âlimu't-Tenzîl*'inin Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*'ın bir özeti mahiyetinde olduğu malumdur.⁴³⁶ *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ın kaynakları arasında geçen bu üç müfessirin ve Râzî'nin ortak yönleri, Şafii olmaları ve Nîsâbûr'da tahsil görmüş olmalarıdır. Zira hem Râzî'nin hem babası Ziyâüddin Ömer'in de orada ilim tahsil ettiği bilinmektedir.⁴³⁷ Onun bu şehrin ilmî birikiminden faydalanmaması düşünülemezdi. Fakat Râzî bu eserlerde geçen rivayetleri naklederken “bu konuda söylenenler (ما قبل) bunlardır” diyerek sadece bilgi vermeyi amaçladığını gösterir.⁴³⁸ Bununla beraber Râzî'nin disiplinler arası metodu israiliyyat haberlerine bir alternatif olmuş, Hristiyanlığın temel kaynağı İncil'i bile yorumlarında kullanmıştır.⁴³⁹ Bunun örneği üçüncü bölümde gelecektir.

Diğer taraftan İsrailiyyat ile yetinmemiş, dinler tarihi bilgisiyle Ermiyûsiyye gibi mezhepleri ve görüşlerini tefsirinde değerlendirmiştir.⁴⁴⁰ Ya'kubiyye fırkasını zikrederken, ayrıca bu fırkanın görüşlerini tahlil ederken Hz. Meryem hakkında ilah doğurduğunu iddia ettiklerini söyler. Ardından belki şu şekilde anlaşılması gerektiğini yazar: Tanrı, İsa'nın zatına hulûl etmiş ve birleşmiştir/kaynaşmıştır.⁴⁴¹

Disiplinler arası metoduyla Râzî'nin hakikate ulaşmak için birçok ilim dalına başvurduğu, bilimsel te'villeriyle tefsir ilmine yeni bir boyut kazandırdığı kesindir. Buraya

⁴³⁵ Cerrahoğlu, “Kelbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXV, 206.

⁴³⁶ Cerrahoğlu, “es-Sa'lebî ve Tefsiri”, s.56.

⁴³⁷ Altaş, a.g.e., s. 45.

⁴³⁸ Râzî, *Mefâtîh*, XVI, 35.

⁴³⁹ Râzî, *Mefâtîh*, XIX, 314.

⁴⁴⁰ Râzî, *Mefâtîh* XXI, 214.

⁴⁴¹ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 63.

kadar zikredilen, Râzî'nin içinde yaşadığı şartlar ve bu minvalde teşekkül eden bilgisi ve metodunun Hristiyanlık hakkındaki ayetleri yorumuna nasıl yansıdığını ele alalım.

III. BÖLÜM

3.1. Fahreddîn er-Râzî'nin Hristiyanlarla İlgili Ayetleri Yorumu

Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı (592-606/1196-1210) hayatının son döneminde yazdığı, dinler tarihi bilgisini ve döneminin şartlarını yansıtan *Münazara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ* (577-580/1181-1184) ve *İ'tikâdât* (585/1189) eserlerini ise bundan daha önce kaleme aldığı düşünülürse, tefsirinde bu bilgiler ve tecrübelerle dayanarak yorum yaptığı görülebilir. Bu bölümde sure ve ayetlerin mushaf tertibine göre sıralanması öngörülmüştür. Nitekim Râzî'nin sadece bir ayeti yorumundan birçok sonuç elde edildiği için yorum bütünlüğünü bölmek uygun görülmüştür. Hristiyanlarla ilgili ayetleri tespit ettiğimiz asıl kaynak Salih Akdemir'in *Son Çağrı Kuran* meâlindeki fihristin ve *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'ı-Kerîm'e göre Hz. İsa* eseridir. Yine bu ayetlerden sadece Râzî'nin disiplinler arası metodunu ve dönemin şartlarını yansıtan ayet yorumları mütalaa edilecektir.

Kelam ile Dinler Tarihinde bazen aynı yorumlar geçmektedir. Bunun sebebi Razi'nin dinler tarihine konu olan Hristiyanlık doktrininin kelamî deliller kullanmasıdır. Dolayısıyla Razi'nin Hristiyanlar arasındaki kelamî polemiği nakletmesi 'dinler tarihinin', bunları cevaplandırması ise 'kelamın' konusudur. Filozofların kanıtlama yöntemi olarak kullandığı matematik bilimi ise Felsefe/Mantık çatısı altında değerlendirilmiştir.

3.2. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Kelâmî Yorumu

2/62: *İnananlara, Yahudilere, Hristiyanlara ve Sâbiülere gelince; kuşkusuz ki, bunlardan her kim Allah’a ve ahiret gününe inanır ve yararlı iş yaparsa, (iyi bilin ki), bunların ecirleri Allah katında olacaktır, bunlara korku olmayacaktır, bunlar üzülmeyeceklerdir de.*

Râzî burada “Kelâmî yorum” olarak mütekellimlerin görüşüne yer verir: Baştaki ‘inanananların’ geçmişe dönük bir ifade olduğu, sonraki ifade ise istikbale dönük olduğudur. Bu takdirde, geçmişte iman etmekle beraber gelecekte de inancını sürdürenler müminlerdir.⁴⁴² Dolayısıyla Râzî, kendisinden önceki kelimcilerin görüşlerini nazarı dikkate alarak yorum yaptığı görülmektedir.

2/113: (Yahudiler Hristiyanlara): “Hristiyanlar (inanç bakımından) hiçbir esas üzere değildirler.” Derlerken, (Hristiyanlar da Yahudilere): “Yahudiler (inanç bakımından) hiçbir esas üzere değildirler.” Demişlerdi. Onlar, hem de kitabı okudukları halde, (bu sözleri birbirlerine söylemişlerdi). İlimden yoksun olanlar da tıpkı onlar gibi sözler söylemişlerdi. Ancak Allah, kıyamet gününde, ayrılığa düşmüş oldukları konularda, aralarında hüküm verecektir.

Râzî, benzer bir konuyu barındıran (نظيرها) Maide suresi 68. ayeti getirerek ayeti ayetle destekler. Burada ehl-i kitaba Tevrat ve İncil’i uygulamadıkları sürece “hiçbir şey değilsiniz” denilmektedir. Bir yaratıcı olarak Allah’ı ve sıfatlarını isbat ettikleri halde niçin ayette ‘bir şey üzere olmadıkları’ söylenmektedir? Önce soruyu soran Râzî, cevabını verir.

1. Bu güzel görüşe batıl bir fikir soktukları için ilkinin sevabı boşa gider.

⁴⁴² Râzî, *Mefâtîh*, III, 112.

2. Buradaki umûmî ifade, sadece ihtilaf ettikleri -nübüvvet gibi- konulara mahsustur.⁴⁴³

Tefsirinde sıklıkla görülen bu diyalektik üslup, muhtemelem Râzî'nin mütekel-lim-münâzır kimliğinden kaynaklanmaktadır. Zira, katıldığı münazara meclislerinde rast-ladığı veya rastlayabileceği sorulara cevap vermek amaçlarından biri olsa gerektir.

'Kitabı okudukları halde' ifadesini yorumlarken, Allah'tan gelen bir kitabı okuyan her grup için, diğerine iman etmesi gerektiğini söyler. Çünkü her bir kitap diğerini tasdik eder ve sıhhatine şahitlik eder. Zira İncil'de Hz. Musa, Tevrat'ta Hz. İsa tebşir edilmektedir. Ayeti belâğî açıdan inceleyen Râzî, "ilimden yoksun olanlar" ifadesinden önce zikredi-lenlerin ilim sahibi olması gerektiğini belirtir. Bu durumda şöyle bir mana oluşmaktadır: Bilgi ve tilavet sahipleri oldukları halde Hristiyanlar ve Yahudiler ayrılığa düşüyor da ilimden yoksun olanların haline ne demeli?

2/116: Onlar: "Allah bir çocuk edindi." demişlerdi. Haşa! O, bundan münezzehtir. Ama, göklerde ve yerde ne var ise hepsi, O'nundur. Hepsi O'na boyun eğmektedir.

Bu ayeti açıklarken Râzî şöyle der: "Haşa, O, bundan münezzehtir. Ama, göklerde ve yerde ne var ise hepsi, O'nundur." buyurarak Allah Teâlâ'nın evlat isnad edenlerin batıl görüşlerine karşı hüccet getirdiğini ifade eder ve farklı yönleriyle kelâmî açıdan ele alır:

1. 'Varlığı zorunlu olan'ın (الموجود الواجب) dışında herşeyin mümkün li-zâtihidir. Her mümkün li-zâtihi ise sonradan var olmuştur. Her muhdes Vacibu'l-vucud'un yaratığıdır. Yaratılan ise "doğurulmuş" olamaz. Râzî devamında ilk öneriyi delillendirir. Onun için vacibu'l-vucud dışında her şey mümkün li-zâtihîdir. Bunu açıklarken ucu paradoksa çı-kan (خلف) bir istidlâl ile delillendirir. Şöyle ki iki vacip varlığın olması durumunda

⁴⁴³ Râzî, *Mefâtih*, IV, 8.

‘zorunlu olma’ hâlini paylaşmış olurlar. Her birini diğlerinden ayırt etmeye gidildiği zaman her birinin mürekkep olması gerekir. Mürekkep bir varlık ise her parçasına muhtaç, parçaları da başkasına muhtaçtır (مفتقر). Dolayısıyla her muhtaç varlık kendisinden başka bir şeye muhtaçtır. Bu durumda her mürekkep varlık mümkün li-zâtihi’dir. Bu durumda biraz önce vâcibu’l-vücud olarak tanımlanan varlıkların her ikisi aynı zamanda ‘mümkün li-zâtihi’ olurlar. Bu bir paradokstur, ikiliktir. Zorunlu olma durumu iki şey arasında paylaşılabilir. Bu yöntemle Râzî, vacip varlığın dışında her şeyin varlığı bakımından mümkünler kategorisine girdiğini söyler. Her mümkün varlık ise bir müessire muhtaçtır. Müessirin esere etkisi ise ‘yok iken’ veya ‘var iken’ olabilir. Eğer eser yok iken müessirden te’sir alırsa, muhdestir (sonradan var olmuştur). Allah dışında her şey muhdestir ve ancak O’nun yaratmasıyla meydana gelmiştir. Bu şekilde Râzî, Allah haricinde her şeyin O’na kul ve mülk olduğunu ıspatlar ve bunu ayette geçen “göklerde ve yerde ne var ise hepsi, O’nundur” ifadesine dayandığını söyler. Hristiyanlık ayetlerini bütünlüğü içerisinde ele alan Râzî, Kur’an’daki çocuk isnad edilen ayetlerde Allah Teâlâ’nın bu ifadeyle hüccet getirdiğini belirtir.⁴⁴⁴

2. Allah’a çocuk olarak isnad edilen ya kadîm/ezelî veya muhdestir. Ezelî olduğu varsayılırsa, birinin çocuk diğlerinin baba olması gerekmez. Eğer bu ‘çocuk’ sonradan var olmuş ise (محدث) kâdîm olanın mahluku ve kuludur. Çocuğu konumuna gelmez.⁴⁴⁵

3. Baba ve oğulun aynı cinsten olması gerekir. Durum bu olmadığına göre söz konusu iki varlık arasında baba-oğul ilişkisi imkansızdır.

4. Çocuk edinme durumu, bir babanın kendi işlerini görmekten aciz düştüğü durumda olur. Dolayısıyla sadece muhtaç ve aciz olan birisi çocuk edinir. Bu açıdan Allah’ın çocuk edinmesi muhaldir, imkansızdır.

⁴⁴⁴ Râzî, *Mefâtîh*, IV, 25.

⁴⁴⁵ Râzî, *Mefâtîh*, IV, 26.

Dikkat edilirse burada kelâm ve felsefe bilgisini, Hristiyanlığın bir iddiasını reddederken kullanmaktadır. Şöyle ki, vâcibu'l-vücud ile alakalı anlayışı İbn Sînâ'ya paralıdır.⁴⁴⁶ Bu minvalde tanrıya oğul isnad eden Hristiyanlara kelâmî-felsefî delillerle itiraz etmektedir. Bunun gerekliliğı, o devirde yaşayan Hristiyan ilim adamlarının kendi doktrinlerini teoloji veya felseyle temellendirerek lanse etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu metot ile Râzî ortak bir zeminde tartışmayı sağlamıştır. Aynı zamanda Râzî bunu yoktan ihdas etmemiş, dördüncü asırda belirginleşen Eş'ârî ve Mu'tezile kelâmına binâ etmiştir.⁴⁴⁷ Bu iki mezhep ise Râzî'nin coğrafyasında, dolayısıyla hocaları ve tartıştıkları mevcut olduğu için tefsirine yansımıştır.

2/253: Bunlar kimilerini kimilerine üstün kıldığımız elçilerdir. Onların içinde, Allah'ın kendisiyle konuştuğı ve bazılarının da derecelerini yükselttiğı (elçiler) vardır. Meryem oğlu İsa'ya da apaçık deliller verdik ve onu Rûhu'l-Kudûs ile destekledik. Eğer Allah dileyseydi, (bu elçilerden) sonra gelenler kendilerine gelmiş olan apaçık delillerden sonra, birbirlerini öldürmezlerdi; ne var ki, onlar, aralarından ayrılığa düşmüşlerdir. Bu yüzden, içlerinden bir kısmı inanırken, bir kısmı da inkara sapsmıştır. Eğer Allah dileyseydi, birbirlerini öldürmezlerdi; ancak Allah dilediğini yapar.

Bu ayeti Râzî 'peygamberlerin fazilet dereceleri' bağlamında ele alır. Buradaki 'elçiler'den (رسل) maksadın ne olduğuna dair görüşleri sıraladıktan sonra bu meselenin genel kabüle şayan olduğunu belirtir. Bazı peygamberlerin diğerinden daha faziletli (أفضل) olduğunu ümmet icmaen kabul etmiştir.

⁴⁴⁶ Veysel Kaya, "Fahredden er-Râzî'nin Varlık Görüşü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 462

⁴⁴⁷ Kaya, a.g.e., s. 463.

Râzî bu ayetin Yahudi-Hristiyan münakaşasına dayandığını gösterir. Çünkü ayet muhtevası bakımından Hz. İsa'nın ve Hz. Musa'nın nübüvvetini vurgulamaktadır. Sadece ikisinin zikredilmesi onların en faziletli mucizelere sahip olduklarını göstermez. Bunun amacı Râzî'ye göre nüzul döneminde halen mevcut olan Hristiyanlar ve Yahudileri ta'n etmek için olmalıdır.⁴⁴⁸ Burada müfessirin ayetin indiği tarihî bağlamı göz önünde bulundurduğu görülmektedir.

Birbirlerine öldürmelerinin aralarındaki ihtilaftan kaynaklandığı belirtse de Râzî burada ihtilafa düşen gruplar hakkında bilgi vermemiştir. Zira Râzî'ye göre bu ayet Mu'tezile'yi ilgilendirdiği için yorumlar bu minvalde kalmıştır.

3/55: Hani Allah şöyle buyurmuştu: “Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim.”

Râzî, bu ayetin tefsirinde “mütevatir” kavramını kullanmaktadır. Çünkü o devirde mütevatir haberin kelamcılar ve Hristiyanlar nezdinde kesin bilgi ifade ettiği bilinmektedir. Nitekim Râzî'nin Hristiyanla yaptığı münazarada da tevatür tartışması yaptıkları görülmektedir. Hristiyan, Hz. Muhammed'in mucizelerinin şayet tevatüren sabit olsaydı herkesin üzerine ittifak edeceğini fakat ‘ayın yarılması’ mucizesinin sadece İbn Mes’ûd’dan haber-i vâhid olarak nakledildiğini söylemiştir.⁴⁴⁹ Bu tecrübeden yola çıkarak Râzî ayetin tefsirinde önce -tecrübe ettiği itirazlara istinaden- problemleri zikreder,⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Râzî, *Mefâtih*, VI, 218.

⁴⁴⁹ Râzî, *Münâzara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ*, s. 28.

⁴⁵⁰ و هذا جملة ما في الموضوع من السؤالات

sonra bunlara cevap verir.⁴⁵¹ Buna göre; Hristiyanların tevatür kabul ettikleri bir bilgiyi reddetmek diğer peygamberlerin nübüvvetini iptal etmez. Küçük bir topluluğun şehadetine ise şüphe karışabilir ve bu mütevatir sayılmaz.

Bu ayetin tefsirinde göze çarpan “mütevâtir” kavramını kullanmasıdır. Çünkü o devirde mütevatir haberin kelamcılar ve Hristiyanlar nezdinde kesin bilgi ifade ettiği bilinmektedir. Nitekim Râzî’nin Hristiyanla yaptığı münazarada da tevatür (tanık çoğunluğuyla sahit bilgi) tartışması yaptıkları görülmektedir. Hristiyan, Hz. Muhammed’in mucizelerinin şayet tevatüren sabit olsaydı herkesin üzerine ittifak edeceğini fakat ‘ayın yarılmaması’ mucizesinin sadece İbn Mes’ûd’dan haber-i vâhid olarak nakledildiğini söylemiştir.⁴⁵² Bu tecrübeden yola çıkarak Râzî bu ayetin tefsirinde önce -tecrübe ettiği itirazlara istinaden- problemleri zikreder,⁴⁵³ sonra bunlara cevap verir.⁴⁵⁴ Buna göre; Hristiyanların tevatür kabul ettikleri bir bilgiyi reddetmek diğer peygamberlerin nübüvvetini iptal etmez. Küçük bir topluluğun şehadetine ise şüphe karışabilir ve bu mütevatir sayılmaz.⁴⁵⁵

4/157: Bir de inkârlarından ve Meryem’e büyük bir iftira atmalarından ve “Biz Allah’ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih’i öldürdük” demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler.

⁴⁵¹ و الجواب عن الأول....و بالجملة فالأسئلة التي ذكرها

⁴⁵² Râzî, *Münâzara fi’r-redd ‘ale’n-Nasârâ*, s. 28.

⁴⁵³ و هذا جملة ما في الموضوع من السؤالات

⁴⁵⁴ و الجواب عن الأول....و بالجملة فالأسئلة التي ذكرها

⁴⁵⁵ Râzî, *Mefâtih*, VIII, 78.

Râzî, Yahudilerin Hz. İsa ve Hz. Meryem’e düşman olduklarını, onlara “sihirbaz oğlu sihirbaz” gibi hakaretler ettikleri halde ve fuhşiyatla suçladıkları halde nasıl ayette “Meryem oğlu İsa” diye hitap etmektedirler sorusunu sorar. Bunun nedeni alay etmek için demiş olabilirler. Başka bir ihtimal ise Yahudilerin çirkin ifadelerinin yerine Allah Teâlâ’nın güzel ifadeler koyması caizdir.⁴⁵⁶ Bu Râzî’nin kullandığı kelâmî bir öncüdür.

Diğer taraftan bunun mütevatir habere hâlel getireceğini belirtir. Çünkü mütevatir haberden ahirette sorumlu tutulmanın şartı bu bilginin duyularla algılanmış olmasından geçer.

Bu Râzî’nin içerisinde yaşadığı şartlardan kaynaklanmaktadır. Zira Hristiyanla yaptığı tartışmada karşı tarafın “mütevatir haber” delilini kullandığı görülmektedir.⁴⁵⁷ Aynı şekilde Râzî’nin ‘Hristiyanların mütevatir haberi küçük bir topluluğa dayandığı için yalan üzere ittifakları mümkündür’ itirazı bu türdendir.⁴⁵⁸ Daha önce Âl-i İmrân 55. Ayette Râzî’nin aynı konuda Hristiyanların mütevatir olarak naklettiği bu haberi reddetmenin “tevatür”ü ta’n edeceğini ve bunun Hz. Muhammed’in nübüvvetine kadar götürüleceği görüşünün batıl olduğunu söyler.⁴⁵⁹ Dolayısıyla Râzî’nin tefsirinde olası itirazlara karşı mülâhazalar yapılmıştır.

“Onun hakkında anlaşmazlığa düşünenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler” ifadesi hakkında mütekellimlerin görüşünü zikreder. Yahudiler Hz. İsa’nın canına kast edince Allah Teala onu göğe yükseltmiş, fitneyi engellemek için Yahudiler başka birini çarmıha asarak insanları kandırmışlardır. Hz. İsa halk içine fazla karışmadığı için sadece ismen biliniyordu ve bu şekilde insanlar kanmıştır.

⁴⁵⁶ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 101.

⁴⁵⁷ Râzî, *Münâzara fi’r-redd ‘ale’n-Nasârâ*, s. 28.

⁴⁵⁸ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 102.

⁴⁵⁹ Râzî, *Mefâtîh*, VIII, 78.

4/171: Ey kitap ehli! Dininiz konusunda aşırı gitmeyin ve Allah hakkında da gerçek olandan başkasını söylemeyin! Kuşkusuz ki, Meryem oğlu İsa, Allah'ın elçisi, Meryem'e atmış olduğu kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. O halde Allah'a ve elçilerine inanın ve "üç" demeyin! (Bu konudaki yanlış inançlarınıza) son verin; (eğer son verecek olursanız), sizin için daha iyi olur; çünkü Allah, tek bir Tanrı'dır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde olan da yerde olan da O'nundur. Kendine güvenilecek kimse olarak Allah yeter.

Redd 'ale'n-Nasârâ'da Hristiyanla yaptığı tartışmada Râzî muhataplarının "ruh" ve "kelime" gibi Kurânî kavramlara hâkim olduklarını, Hz. İsa'nın nutfesiz doğumunun Hz. Muhammed'in nutfeden doğmasından daha üstün olduğunu savunduklarını görmüştür.⁴⁶⁰ Tartışma esnasında cevap olarak; bir cesedin (Hz. İsa'nın) ruh veya kelime olmasının akla aykırı olduğunu, bu kelimelerin hakîkî manayı değil mecaz ifade ettiğini, dolayısıyla te'vil ederek ta'zîm ve teşrif için kullanıldığını söylemiştir.⁴⁶¹ Aynı yorum bu ayeti tefsirinde görülmektedir. Burada ruh kelimesinin ta'zîm ve teşrif için kullanılmış olabileceğini söyler.⁴⁶²

5/72: Andolsun ki: "Allah, Meryem oğlu Mesih'tir" diyenler, inkar etmiş bulunmaktadırlar; çünkü o: "Ey İsrailoğulları! Benim de sizin de Rabbiniz olan Allah'a ibadet edin (O'nun için çalışın); zira, kim Allah'a ortak koşacak olursa, (çok iyi bilsin ki), Allah ona cenneti yasaklamıştır ve (bu yüzden) onun varacağı yer cehennem olacaktır ve (orada) zulmedenlerin hiçbir yardımcısı da bulunmayacaktır." demişti.

⁴⁶⁰ Râzî, *Münâzara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ*, s. 54.

⁴⁶¹ Râzî, *Münâzara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ*, s. 67.

⁴⁶² Râzî, *Mefâtîh*, XI, 118.

Râzî, kelâmî bir kavram kullanarak ‘sonradan var olma (hudûs) delillerinin Hz. İsa’ya geçerli olduğunu’ belirterek onun Allah olabileceğine dair iddiaya teolojik bir itiraz getirir.

5/73: (Yine) andolsun ki, tek bir Tanrıdan başka hiçbir tanrı olmadığı halde, “Allah için üçüncüsüdür.” diyenler de inkar etmiş bulunmaktadır. Eğer onlar, söylemekte olduklarından vazgeçmeyecek olurlarsa, andolsun ki, içlerinden inkar edenlere, çok acı veren bir azap dokunacaktır.

Râzî burada kelamcıların görüşüne yer verir. Mütakellimler’in belirttiğine göre Hristiyanlar’ın doktrininde tek cevher, üç uknum vardır. Bunlar baba, oğul ve ruhu’l-kudûs’tür. Bu üçü tek bir ilahtır. Tıpkı güneşin tek bir isim olmasıyla beraber ışın ve ısıyı kapsamaması gibidir. “Baba” ile kasıt zât, “Oğul”dan kasıt kelime, “Ruh”tan kasıt ise hayat’tır. “Kelime” İsa’nın bedeniyle karışmış olan Kelamullah’tır, tıpkı suyun şarapla, suyun sütle karıştığı gibi. Yani, Baba’nın bir ilah, oğulun bir ilah ve kutsal ruhun bir ilah olduğunu iddia ediyorlar, aynı zamanda hepsinin de tek bir ilah olduğunu söylüyorlar.⁴⁶³ Mütakellimlerin görüşünü paylaşan Râzî Hristiyanların görüşünün ne kadar batıl olduğunu vurgular.

5/75: (Gerçek şudur ki), Meryem oğlu Mesih, ancak bir elçiydi. Ondan önce de elçiler gelmişti. Annesi de dosdoğru bir kadındı. İkisi de yemek yerlerdi. Önce bir, Bizim, onlara ayetlerimizi nasıl açıkladığımıza, sonra bir de onların, (gerçeği dinlemekten) nasıl uzaklaştıklarına bak!

⁴⁶³ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 64.

Râzî, “Annesi de dosdoğru bir kadındı” ifadesinin oğlunu veya Hz. Cebrail’i tasdik etmesini ifade ettiğini veya günahattan uzak olup ibadetteki gayretini kastedebileceğini söyler. Yemek yeme ifadesinin ise onların muhtaç olduklarına işaret ettiğini gösterir.

5/76: De ki: “Allah, çok iyi işiten, çok iyi bilen olduğu halde, O’nu terk edip O’nun dışında, size ne zarar verebilecek ne de fayda sağlayabilecek olanlara mı ibadet ediyor-sunuz (onlar için mi çalışıyorsunuz)?”

Hristiyanla yaptığı tartışmada Râzî, Hristiyanlara göre Hz. İsa’nın Yahudiler tarafından çarmıha gerildiği ve eziyet edildiğini söyler. Şayet ilah olsaydı Hz. İsa’nın bunları defedebilmesi gerekirdi.

Münazara tecrübesine dayanan benzeri yorumları bu ayeti tefsirinde görebiliyoruz. Zira; Nasranilere göre Yahudiler İsa’yı çarmıha gerdi, kaburgalarını parçaladılar. Susayıp su istediğinde ise burun deliklerine sirke boşalttılar. Yahudiler ona kast ederken, zararı def edemedi. Sevdiklerine ise hiçbir dünyalık menfaati ve faydayı ulaştırmaya güç yetiremedi. Zararı def etmekten ve fayda yaratmaktan aciz olan nasıl olur da ilah olabilir?

Hadis tarihi gibi gözüксе de kelâmla alakalı olan tevatür/mütevâtir konusuna Râzî burada değinmektedir. Zira tevatür yoluyla Hz. İsa’nın ibadetlerde gayretli olduğu bilinince bu zarûrî bilgi ifade etmektedir. Hz. İsa’nın muhtaç bir kul olduğu tevatüren sabittir. Râzî’nin Hristiyanlarla alakalı bu ayette “tevatür” kavramını kullanması coğrafyasındaki Hristiyanların epistemoloji anlayışına dayanmaktadır. Zira Râzî, yaptığı münazarada nübüvvetin delili olarak mütevâtir/tevatür delilini kullanmış, Hristiyan ise bunun üzerine icma edilmediği için bu delili reddetmiştir.⁴⁶⁴ Dolayısıyla Hristiyan aleminde bu kavramın

⁴⁶⁴ Râzî, *Münâzara fi’r-redd ‘ale’n-Nasârâ*, s. 28.

kullanıldığı ve Râzî'nin kelâmî birikimini bu minvalde kullandığı görülmektedir. Onun metodu dönemin şartlarına göre teşekkül etmiştir.

5/82: Andolsun ki, insanlar içinde, inananlara en çok düşman olanların Yahudiler ile Allah'a ortak koşanlar, ama onlara sevgice en yakın olanların ise, biz: "Hristiyanız." Diyenlerin olduklarını göreceksin; çünkü onların içinde, keşişler ve rahipler vardır ki, onlar asla büyüklük taslamazlar.

Burada Râzî şöyle bir mantık yürütür. Eğer denilirse ki: "و رهبانية ابتدعوها" ayetine ve "İslam'da ruhbanlık yoktur" hadisine rağmen nasıl olur da Allah Teala onları medh etmiştir. Buna cevaben denilir ki: Katılık ve gaddarlık açısından Yahudilerin mezheplerinin karşılaştırılma durumunda medh edilmiştir. Bu, genel anlamda medh edilmiş olmasının gerektirmez.⁴⁶⁵

10/68: Bununla birlikte onlar: "Allah bir oğul edindi." demişlerdi. O böyle bir şeyden münezzehdir, aşkındır; çünkü O, kendi kendine yeterlidir: Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Bu konuda elinizde hiçbir kanıt yoktur. Buna rağmen yine Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?

Râzî, ayette geçen ğanî ifadesinden yola çıkarak, mutlak ğani olanın, parça ve boyuttan, şehvet ve lezzetten, çocuktan, ebeveynlikten berî, kadim olduğunu kanıtlar. Kelâmî bir üslupla Allah'ın çocuk sahibi olamayacağını, bunun "muhtaçlık sayılacağını" (افتقر), aklın bunu reddeceğini savunur. 'Şehvetten berî' olmanın uluhiyete dair bir delil olarak kullanıldığı Hristiyanla yaptığı tartışmada görülmektedir. Benzer bir şekilde 'Sâni' (صانع) ve 'muhtaç olmak' (افتقر) gibi mütetekellimlerce kullanılan ifadelerin de

⁴⁶⁵ Râzî, *Mefâtih*, XII, 72.

Hristiyan tarafından kullanıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla Hristiyanların benzeri kelâmî delillerle cedel yaptıkları bilinmektedir. Râzî'nin kelâmî üslubu sadece islâmî firkalara değil, Hristiyanları da kapsamaktadır.

10/69: *O halde onlara de ki: “Gerçekten de Allah hakkında yalan uyduranlar, asla kurtuluşa eremezler;*

Râzî, tehdit içeren bu ayetin sadece Hristiyanların Allah'a evlat isnad etme iftirasını değil, aynı zamanda bilgisizce veya açık bir delili olmadan Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında konuşanları da kapsadığını belirtir.⁴⁶⁶ Bu açıdan bakılırsa, Râzî'nin kelâm ilmini kullanmasındaki amacı, gerek islâmî gerekse gayr-i Müslimlerin hepsine birden hitap edecek bir dili kullanmaktır. Zira ona göre, sadece Müslümanlar değil, Hristiyanlar da Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında konuşmaktadır. Râzî, bu zeminde onlara reddiyeler sunmuştur.

19/30: *Bebek şöyle konuştu: “Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum. Bana kitabı (İncil'i) verdi ve beni bir peygamber yaptı.”*

Râzî, Hz. İsa'nın beşikteyken konuşma mucizesinin zikredildiği bu ayetin onun ilahlığına değil kulluğuna delil olduğunu belirtir. Sonra aklî bir muhakemeyle, şayet “ben Allah'ın kuluyum” ifadesiyle doğruyu söylediye maksat hasıl olmuştur uluhiyyet iddiası çürümüştür, yalan söylediği takdirde ise bu olayın ilahi değil şeytânî olmasını gerektirirdi demiştir.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Râzî, *Mefâtîh*, XVII, 141.

⁴⁶⁷ Râzî, *Mefâtîh* XXI, 210.

Hristiyanla yaptığı münazaranın ‘delil-medlul’ kısmı burada geçmektedir.⁴⁶⁸ Aynı şekilde Hz. İsa’nın ibadetle meşgul olduğu, insani halleri olduğu, Hristiyanların ona zayıflık ve acizlik atfettiğini belirterek Hz. İsa’nın ilah olamayacağını savunmuştur.⁴⁶⁹

57/29: Böylece Kitap ehli, Allah’ın lütfundan hiçbir şey elde edemeyeceklerini, lütfun ise sadece Allah’ın elinde olduğunu, onu da dilediğine vereceğini bilsinler! Allah, gerçekten de çok büyük lütuf sahibidir.

“Allah’ın elinde” ifadesini Râzî, “O’nun mülkü ve tasarrufu” olarak te’vil etmiştir. Bu hassasiyetinin nedenlerinden birisi muhtemelen Hristiyanlar tarafından yöneltilecek teşbih ve teccim ithamlarıdır. Söz konusu münazara da Hristiyan’ın ayetlerdeki teşbih ve teccim içeren ifadeleri kullandığı görülmektedir. Bu tartışmada Râzî, lafzî ifadelerin ne zaman mecaza hamledilmesi gerektiğini Hristiyan’a açıklamıştır. Örnek olarak Kehf 77. ayette bir duvara irâde atfediliyorsa (...جدار يريد أن ينقض) bu ifadenin lafzî (literal) manasına yorumlanmasının akla aykırı olacağını belirtir.

98/1-3: Kitap ehlinden inkâr edenler ile Allah’a ortak koşanlar, kendilerine apaçık delil gelinceye kadar (küfürden) ayrılacak değillerdi. Bu delil, tertemiz sahifeleri okuyan, Allah tarafından gönderilen bir peygamberdir. O sahifelerde dosdoğru hükümler vardır. Ancak kendilerine kitap verilmiş olanlar, kendilerine apaçık bir kanıt geldikten sonra ayrılığa düşmüşlerdir.

⁴⁶⁸ Râzî, *Mefâtîh* XXI, 213-214.

⁴⁶⁹ Râzî, *Mefâtîh* XXI, 214.

“Müşrikler ve kitap ehlinden inkâr edenler” ifadesine bakıldığında Ehl-i kitaptan bir kısmının kafir olduğu gibi bir kısmının da olmaması gerekir. Râzî bunun doğru olduğunu ifade eder. Ancak müşriklerde böyle bir ayırım söz konusu değildir. Bunun açıklaması olarak من harf-i cerinin teb’îd için değil tebyîn için geldiğini söyler. Başka bir ihtimal ise “müşrikler” ifadesinin ehl-i kitabın bir vasfı sayılmasıdır. Çünkü Hristiyanlar teslisci, Yahudiler’in umumu ise müşebbihedir. Birçok sıfatın sadece bir vasıflanana getirilmesinin mümkün olduğuna dair Tevbe 112. Ayeti delil getirir.⁴⁷⁰

3.3. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Felsefî Yorumu

4/157: Bir de inkârlarından ve Meryem’e büyük bir iftira atmalarından ve “Biz Allah’ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih’i öldürdük” demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler.

Peki “benzetilen” veya “gibi gösterilen” şey nedir? Râzî, cümlede bunu Hz. İsa’ya müsned olarak aldığımızda benzetilen o’dur. Ancak Yahudilerin öldürdüğü kişiye istinad edersek, bu öldürülene değinilmemiştir. Nahiv açısından her ikisinin imkanını değerlendirdikten sonra Râzî, Allah Teala’nın bir insanı başka bir insan olarak göstermesinin ‘saf-sataya kapı aralayacağını’ belirtir. Her zamanki gibi “Zeyd” örneği vererek “Zeyd’i gördüğümüz zaman onun Zeyd olmayabileceğini, ona benzetildiğini kabul edersek ne nikah kalır ne talak ne de mülkiyet” şeklinde bir izah getirir.⁴⁷¹

⁴⁷⁰ Râzî, *Mefâtîh*, XXXII, 40.

⁴⁷¹ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 101.

“Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler”in kim olduklarını açıklamadan önce Râzî Hristiyanların hepsinin Hz. İsa’yı Yahudilerin öldürdüğüne ittifak ettiklerini belirtir. Sonra en büyük fırkaların üç tane olduğunu zikreder: Nestûriyye, Melkâniyye ve Ya’kûbiyye.⁴⁷² Nestûriyye’ye göre Hz. İsa ilâhî (lâhûtî) yönüyle değil beşerî (nâsûtî) yönüyle çarmıha gerilmiştir. Bu görüşe en yakın olanların “hukemâ” olduğunu belirttikten sonra Râzî bu görüşün faydasını savunur. Zira insan beden ve iskeletten ibaret değildir. Ruhânî soyut bir cevher de vardır. Hristiyanların bakış açısına göre değerlendirilirse Hz. İsa’nın ruhu ulvî ve kudsî (mübarek) bir ruh olduğu için çarmıha gerilenin sadece bedeni olduğunu söylemek daha uygundur.⁴⁷³ Fakat daha önce zikredildiği üzere Râzî bu görüşte değildir. (Bkz. s. 94)

5/116-117: Allah, kıyamet günü şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah’ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?” İsa da şöyle diyecek: “Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem, benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilersin.”

“Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim: Benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah’a kulluk edin (dedim.) Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit (ve örnek) idim. Ama beni içlerinden aldığı anda, artık üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun. Sen, her şeye hakkıyla şahitsin.”

Râzî, Hristiyanların Allah’ı bırakarak Hz. İsa ve Hz. Meryem’i ilah edindikleri görüşünü benimsemediklerini belirtmektedir. Bunu iddia etmedikleri halde nasıl olur da onlara

⁴⁷² Râzî, *Mefâtîh*, XI, 102.

⁴⁷³ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 103.

böyle bir şey atfedilebilir sorusunu sorar. Cevap: İlah aynı zamanda ‘yaratandır’. Hristiyanlara göre Hz. İsa ve Hz. Meryem’den sâdır olan mucizelerin yaratıcısı -dolayısıyla ilahları- yine kendileridir. Böyle bir durumda onların iki ilah olarak addedildikleri doğrudur. Bu şekilde Râzî’nin şifahi bilgiyle yetinmediği, dinler tarihi bilgisine ve tecrübelerine dayanarak Hristiyanlığı mütalaa ettiği görülmektedir.

19/30: *Bebek şöyle konuştu: “Şüphesiz ben Allah’ın kuluyum. Bana kitabı (İncil’i) verdi ve beni bir peygamber yaptı.”*

Razi’nin Kelamî ve Felsefî metotları sentezlemesinin örneği, uzun uzadıya ele aldığı hulul tartışmasında “illet-malul-teselsül” kavramlarını kullanmasıdır.⁴⁷⁴ Özellikle illet kavramının, bunu Aristoteles’ten alan Kindî ve İbn Sina gibi filozoflar tarafından kullanıldığı bilinmektedir.⁴⁷⁵ Aynı şekilde sıfatların zâta zaid olacağı eleştirisi de İbn Sina’nın selbî sıfat anlayışına dayanmaktadır.⁴⁷⁶ Dolayısıyla Râzî’nin felsefe bilgisinin Hristiyanlığı reddinde rol oynadığı bir gerçektir.

57/28: *Ey inananlar! Size sevgisinin açılımı olan nimetlerden iki kat vermesi, size, ışığında yürüyebileceğiniz bir nur bahşetmesi ve sizi bağışlaması için, Allah’ın bilincinde olun ve Allah’a ve elçisine inanın! Allah, gerçekten de çok bağışlayan, çok müşfik olandır.*

⁴⁷⁴ Râzî, *Mefâtih* XXI, 212.

⁴⁷⁵ Nuri Adıgüzel, “İslam Felsefesinden İlet Kavramı”, s. 160.(eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/367.pdf)

⁴⁷⁶ Eşref Altaş, “İbn Sînâ Metafiziğinin Reddi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî’nin Üç Ukdesi”, EKEV Akademi Dergisi, Yıl: 13, Sayı: 41, (Güz 2009), s. 184.
(http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01777%5C2009_41/2009_41_ALTASE.pdf)

Râzî, “iki kat” (كفلين) ifadesinin sözlük manasına değindikten sonra bu ayetin Hristiyanların Müslümanlardan daha faziletli olduğuna dair delillliğini tartışır. Bunu yaparken filozoflar gibi sayısal mantığı kullandığını görürüz. Nitekim, bir payın diğerinden daha büyük olması mümkündür. İki paylaşım durumu düşünelim: İlk paylaşım da bir şeyin iki paya bölüştürüldüğünü düşünürsek, her pay yarıma tekabül eder. İkinci paylaşım bir şeyi yüz paya bölüştürdüğümüzde ise bir pay yüzde bire tekabül eder. Hristiyanların ikinci durumdaki paydan iki kat aldığını düşünürsek yirmiye tekabül eder. Bu ilk durumdaki yarım paydan yine daha küçük kalmakta, yani Müslümanlardan daha faziletli olmamaktadır.⁴⁷⁷ Râzî’nin böyle bir kanıtlama yoluna girmesi, muhtemelen onun matematiği kesin sonuçlar -yani kesin deliller- veren bir ilim dalı olarak addetmesidir. Râzî’nin aynı zamanda kendi döneminin matematikçileri arasında sayıldığı bilinmektedir.⁴⁷⁸

3.4. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Dinler Tarihi/Fırak Yorumu

2/111: (Yahudiler): “Ancak Yahudi olanlar, (Hristiyanlar ise): Ancak Hristiyan olanlar, cennete girecektir demişlerdi. Bu, onların kuruntularıdır. (O halde sen onlara): “Eğer doğru sözlü iseniz, delillerinizi getirin!” de!

Râzî, bu ayetteki ifadenin Yahudilere ait olan dördüncü türden bir hezeyan ve Müslümanların kalbine şüphe tohumu atmaca olduğunu belirtir. Ne Yahudiler Hristiyanlar hakkında ‘Cennete girecekler’ der, ne de Hristiyanlar Yahudiler hakkında. Her ikisinin birbirini inkâr ettiğini bildiğimize göre ayetin anlamını böyle takdir etmek gerektiğini ifade eder.

⁴⁷⁷ Râzî, *Mefâtîh*, XXIX, 248.

⁴⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XII, 90.

2/113: (Yahudiler Hristiyanlara): “Hristiyanlar (inanç bakımından) hiçbir esas üzere değildirler.” Derlerken, (Hristiyanlar da Yahudilere): “Yahudiler (inanç bakımından) hiçbir esas üzere değildirler.” Demişlerdi. Onlar, hem de kitabı okudukları halde, (bu sözleri birbirlerine söylemişlerdi). İlimden yoksun olanlar da tıpkı onlar gibi sözler söylemişlerdi. Ancak Allah, kıyamet gününde, ayrılığa düşmüş oldukları konularda, aralarında hüküm verecektir.

Ayette belirli gruplara atfedilen görüşlerin umumu ve husûsu meselesi Râzî de sıklıkla geçmektedir. Zira ayetlerde gruplara ıtlak edilen ifadelerin bazen realitede genelleştirme gibi gözükmesi, ayetin muhtabı olan Hristiyan ve Yahudilerden itiraz gelmesine sebep olmuştur. İleride değinilecek olan Hristiyanla yaptığı münazara da benzer bir itiraz yöneltilmektedir. Dolayısıyla Râzî’nin, fırak müellifi olarak analiz ettiği dinler tarihini tefsirinde ‘bilginin bütünlüğü’ bağlamında tatbik etmesi tefsirine böyle yansımıştır.

2/116: Onlar: “Allah bir çocuk edindi.” demişlerdi. Haşa! O, bundan münezzehdir. Ama, göklerde ve yerde ne var ise hepsi, O’nundur. Hepsi O’na boyun eğmektedir.

Bu ayette geçen meselenin Yahudiler, Hristiyan ve müşriklerin onuncu çeşit çirkin eylemi olduğunu belirterek Râzî, Hristiyanlarla ilgili ayetleri bir bütün olarak değerlendirdiğini gösterir. Zira bu ayetin zahirinin 114. ayetle alakalı olduğunu, o ayetin muhatapları olarak Hristiyan veya Yahudiler olarak yorumlandığını söyler. Kendi görüşüne göre bunlar Yahudiler, fakat bunların hepsinin mümkün olduğunu söyler. Zira her bir grup -Yahudiler Üzeyr’i, Hristiyanlar Meryemoğlu İsa’yı, müşrikler ise melekleri- Allah’a evlat olarak isnad etmişlerdir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁹ Râzî, *Mefâtîh*, IV, 24-25.

“Hepsi, O’na boyun eğmektedir” (فانتون) ayetinde farklı görüşleri ele almakla beraber, ayetin bağlamına uygun olan – boyun eğenlerden maksadın velediyet isnad edilen Üzeyr, İsa ve melekler olduğu – yorumunu zikreder.⁴⁸⁰ Bu yorumun ardına Hz. Ali ile bir Hristiyan’ın arasında geçen bir menkıbeyi zikreder:

“Hz. Ali’nin bir grup Nasrânî’ye şöyle dediği anlatılır: Şayet Hz. İsa Allah’a ibadet etmeye isyan etseydi onun dinine tabi olurum. Bunun üzerine Nasrânî: İsa’nın taatteki gayretini bile bile böyle birşeyi isnad edilebilir? deyince Hz. Ali: ‘Hz. İsa tanrı ise, bu durumda bir tanrı kendinden başkasına nasıl ibadet edebilir? İbadet etmek ancak kula layık görülebilir.’ diyerek cevap verir ve Nasrânî susup kalır.”⁴⁸¹ Netice bakımından aynı bir istidlâlî Râzî Hristiyanla tartışırken kullanır ve Hz. İsa’nın ibadete rağbetinden dolayı ilah olamayacağını söyler.⁴⁸²

2/253: Bunlar kimilerini kimilerine üstün kıldığımız elçilerdir. Onların içinde, Allah’ın kendisiyle konuştuğu ve bazılarının da derecelerini yükselttiği (elçiler) vardır. Meryem oğlu İsa’ya da apaçık deliller verdik ve onu Rûhu’l-Kudûs ile destekledik. Eğer Allah dileseydi, (bu elçilerden) sonra gelenler kendilerine gelmiş olan apaçık delillerden sonra, birbirlerini öldürmezlerdi; ne var ki, onlar, aralarından ayrılığa düşmüşlerdir. Bu yüzden, içlerinden bir kısmı inanırken, bir kısmı da inkara sapsmıştır. Eğer Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi; ancak Allah dilediğini yapar.

Râzî’ye göre ayet Hz. İsa’nın nübüvvetine işaret etse de Râzî’nin değindiği bu tartışmaya Hristiyanlar dahil değildir. Çünkü *Redd ‘ale’n-Nâsârâ*’da Râzî’nin tartıştığı

⁴⁸⁰ Râzî, *Mefâtih*, IV, 26.

⁴⁸¹ Râzî, *Mefâtih*, IV, 27.

⁴⁸² Râzî, *Münâzara fi’r-redd ‘ale’n-Nâsârâ*, tah. Abdülmecid en-Neccâr, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1986, s. 25.

Hristiyan, onlara göre Hz. İsa'nın peygamber değil ilah olduğunu vurgular.⁴⁸³ Fakat buna rağmen İslâm'a getirdiği itirazda Hz. Peygamber'in efdal olmadığını ima eder.⁴⁸⁴

3/52: İsa, onların inkârlarını sezince, “Allah yolunda yardımcılarım kim?” dedi. Havariler, “Biziz Allah yolunun yardımcıları. Allah’a iman ettik. Şahit ol, biz müslümanlarız” dediler.

Bu ayeti tefsir ederken Râzî'nin Şem'un (Simon Petrus), Zebîdî oğulları Ya'kub (James) ve Yuhanna (John) havarilerinin geçtiği bir rivayeti kaynak belirtmeden naklettiğini görürüz. Balık avına çıkan bu üç şahsın hasılatı olmayınca Hz. İsa'nın mucize-iyle ağları doluverir ve Hz. İsa'ya iman ederler.⁴⁸⁵ Görülmektedir ki, benzer bir rivayet İncil'de Yuhanna 21. babta geçiyorsa da bu kesit (İncil'e göre) İsa'nın dirilişinden sonra vuku bulmaktadır.⁴⁸⁶ Yeni Ahit'teki yerlerini tespit eden Yagır bunların Matta 4, Markos 1 ve Luka 5. bablardan alıntı olduğunu söyler.⁴⁸⁷ Hepsinde balık avı sahnesi mevcut olsa bile en mutabık kesit Luka 5. Babtır. Hatta burada Râzî'nin “Zebîdî'nin iki oğlu (إبنا) Ya'kub ve Yuhanna” olarak naklettiği ifadeler İncil'deki bilgiye mutabıktır.⁴⁸⁸ İncil'de bu bilgi Hz. İsa'nın ilk öğrencilerini ifade etmek için geçiyordur, fakat Râzî bunu Yahudilere ikna etmek için gösterdiği mucize bağlamında zikretmiştir. Dolayısıyla Râzî'nin İncil' kesitlerine bakış açısının kendisine has olduğu görülmektedir. Râzî'nin İncil'de geçtiğini belirterek zikrettiği başka bir bilgi ise Luka 22. babta geçen Hz. İsa'ya ihanetin

⁴⁸³ Râzî, *Münâzara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ*, s. 22.

⁴⁸⁴ Râzî, *Münâzara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ*, s. 29.

⁴⁸⁵ Râzî, *Mefâtîh*, VIII, 68.

⁴⁸⁶ Yuhanna (John) 21: 1-14

⁴⁸⁷ Yagır, “Fahreddîn er-Râzî'nin Tefsirinde Hristiyanlık ve Hristiyanlar”, Harran Üniversitesi, Doktora Tezi, Şanlıurfa, 2013, s. 85.

⁴⁸⁸ Râzî, *Mefâtîh*, VIII, 68.

gerçekleştirdiği kesittir. Bu bölümde Hz. İsa'yı tutuklamaya geldiklerinde havâri Şem'ûn (Simon Petrus) karşı tarafın asker olarak kullandığı kölenin kulağını keser.⁴⁸⁹ Bu kesiti Râzî “Allah yolunda yardımcıları kim?” ifadesinin yorumu bağlamında zikreder ve “ensâr” vasfının Hz. İsa'ya gelen zararı def etmek manasında olabileceğini belirtir.⁴⁹⁰ Havari isimlerinin geçtiği bazı rivayetleri Râzî önceki müfessirlerden almış olsa da bizzat İncil'i araştırıp bu bilgilere istinaden yorum çıkardığı görülmektedir. O dönemde Hristiyanların İslâmî kaynaklara hâkim olduğu göz önünde bulundurulursa, Râzî'nin ana kaynaklara inerek yorum yapması takdire şayan bir metottur.

3/55: Hani Allah şöyle buyurmuştu: “Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim.”

Râzî, Hristiyanların münazaralarda kullandığı konulardan “haber-in kaynak değeri” konusunu ele almaktadır. Bu bağlamda “mütevâtir” kavramını kullanmaktadır. Çünkü o devirde mütevâtir haber-in kelimacılar ve Hristiyanlar nezdinde kesin bilgi ifade ettiği bilinmektedir. Nitekim Râzî'nin Hristiyanla yaptığı münazarada da tevatür tartışması yaptıkları görülmektedir. Hristiyan, Hz. Muhammed'in mucizelerinin şayet tevatür-en sabit olsaydı herkesin üzerine ittifak edeceğini fakat ‘ayın yarılması’ mucizesinin sadece İbn Mes'ûd'dan haber-i vâhid olarak nakledildiğini söylemiştir.⁴⁹¹ Bu tecrübeden yola çıkarak Râzî'nin bu ayetin tefsirinde önce -tecrübe ettiği itirazlara istinaden-

⁴⁸⁹ Luka (Luca) 22:47-53

⁴⁹⁰ Râzî, *Mefâtîh*, VIII, 68. Bu bilgi Yagır'ın doktora tezinde geçmemektedir.

⁴⁹¹ Râzî, *Münâzara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ*, s. 28.

problemleri zikreder,⁴⁹² sonra bunlara cevap verir.⁴⁹³ Buna göre; Hristiyanların tevâtür kabul ettikleri bir bilgiyi reddetmek diğer peygamberlerin nübüvvetini iptal etmez. Küçük bir topluluğun şهادetine ise şüphe karışabilir ve bu mütavâtir sayılmaz.⁴⁹⁴

3/64: De ki: “Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah’a ibadet edelim. O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah’ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâh edinmesin.” Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: “Şahit olun, biz müslümanlarız.”

Bunun üzerine Râzî, vaz edilen konuların hepsinin Hristiyanlara yönelik olduğunu söyler. Burada dinler tarihine dair bilgisine dayanarak, Hz. İsa’ya tapmakla Allah’tan başkasına ibadet ettiklerini, ‘Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’ şekline üç olduğunu söyleyerek ortak koştuklarını, bu üçünü de kadîm zâtlar addettiklerini belirtir.⁴⁹⁵ Üç tane kadîm zâtı ıspatladıklarını açıklar. Onlara göre ‘kelime’ uknumu Hz. İsa’nın nâsûtuna (beşeri yönüne) ve ‘ruh’ uknûmu Hz. Meryem’in nâsûtunu kaplamıştır (تدرع). Şayet bunlar müstakil zâtlar olmasalardı, Baba’nın zatından ve Hz. İsa ve Hz. Meryem’in nâsûtunu kaplamasından ayrı tutulmazlardı. Demekki üç tane kadîm zât ifade etmektedirler ve ortak koşmaktadırlar.⁴⁹⁶

4/157: Bir de inkârlarından ve Meryem’e büyük bir iftira atmalarından ve “Biz Allah’ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih’i öldürdük” demelerinden dolayı kalplerini

⁴⁹² و هذا جملة ما في الموضوع من السؤالات

⁴⁹³ و الجواب عن الأول....و بالجملة فالأسئلة التي ذكروها

⁴⁹⁴ Râzî, *Mefâtîh*, VIII, 78. Daha önce s. 91’da geçen yorumlar hem o başlık, hem bu başlık altında mülâhaza edilebileceği için tekrar mahiyatinde ortaya çıkmaktadır.

⁴⁹⁵ Râzî, *Mefâtîh*, VIII, 95.

⁴⁹⁶ Râzî, *Mefâtîh*, VIII, 95.

mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler.

Râzî, Allah Teala'nın başka bir insanı Hz. İsa'ya benzetmesi meselesi hakkındaki anlatılanları zikrettikten sonra bunların hepsinin birbiriyle tearuz içinde olduğunu, işin aslını ancak Allah'ın bileceğini belirterek onun bu bilgileri kaynak değerine bakmaksızın naklettiğini göstermektedir. Buna rağmen Râzî'nin naklettiği bilgiler arasında, Hz. İsa'ya ihanet edenlerin arasında “Taytayûs” (طيطايوس) gibi isimler olduğu görülebilir. Râzî bu bilgiyi hangi kaynaktan aldığını zikretmemiştir. Bunun tespiti oldukça zordur. “Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler”in kim olduklarını açıklamadan önce Râzî Hristiyanların hepsinin Hz. İsa'yı Yahudilerin öldürdüğüne ittifak ettiklerini belirtir. Sonra en büyük fırkaların üç tane olduğunu zikreder: Nestûriyye, Melkâniyye ve Ya'kûbiyye.⁴⁹⁷ Nestûriyye'ye göre Hz. İsa ilâhî (lâhûtî) yönüyle değil beşerî (nâsûtî) yönüyle çarmıha gerilmiştir.

Melkâniyye'ye göre Hz. İsa hem beşerî hem ilahî yönüyle çarmıha gerilmiştir. Ya'kubiyye'ye göre ise iki tabiattan meydana gelen tek tabiat olan Hz. İsa çarmıhta ölmüştür.⁴⁹⁸ Dinler tarihi bilgisine istinaden “*İ'tikâdât*”ında zikrettiği⁴⁹⁹ mezheplere atfettiği görüşlerin Hristiyan doktriniyle mutâbık olduğu görülebilir. (Bkz. Râzî'nin Hristiyanlık hakkındaki genel bilgisi s.81)

Bu Râzî'nin içerisinde yaşadığı şartlardan kaynaklanmaktadır. Zira Hristiyanla yaptığı tartışmada karşı tarafın “mütevâtir haber” delilini kullandığı görülmektedir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 102.

⁴⁹⁸ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 103.

⁴⁹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtı Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, I, 84-85.

⁵⁰⁰ Râzî, *Münâzara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ*, s. 28.

Aynı şekilde Râzî'nin 'Hristiyanların mütevatir haberi küçük bir topluluğa dayandığı için yalan üzere ittifakları mümkündür' itirazı bu türdendir.⁵⁰¹ Daha önce Âl-i İmrân 55. Ayette Râzî'nin aynı konuda Hristiyanların mütevatir olarak naklettiği bu haberi reddetmenin "tevatür"ü ta'n edeceğini ve bunun Hz. Muhammed'in nübüvvetine kadar götürüleceği görüşünün batıl olduğunu söyler.⁵⁰² Dolayısıyla Râzî'nin tefsirinde olası itirazlara karşı mülahazalar yapılmıştır.

4/171: Ey kitap ehli! Dininiz konusunda aşırı gitmeyin ve Allah hakkında da gerçek olandan başkasını söylemeyin! Kuşkusuz ki, Meryem oğlu İsa, Allah'ın elçisi, Meryem'e atmış olduğu kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. O halde Allah'a ve elçilerine inanın ve "üç" demeyin! (Bu konudaki yanlış inançlarınıza) son verin; (eğer son verecek olursanız), sizin için daha iyi olur; çünkü Allah, tek bir Tanrı'dır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde olan da yerde olan da O'nundur. Kendine güvenilecek kimse olarak Allah yeter.

Râzî ayeti açıklar: Daha önce Yahudiler'in Hz. İsa'yı ta'n ederek aşırıya gittikleri belirtilirken burada Hristiyanlara onu ta'zîmde aşırıya kaçmamaları buyrulur. 'Allah hakkında gerçek olandan başkasını söylemeyin' ifadesini 'O'na itihâd ve hulûl atfetmeyin' şeklinde yorumlamıştır.⁵⁰³ Bu yorum Râzî'nin Hristiyanlardaki hulûl⁵⁰⁴ ve itihâd düşüncesine muttali olduğunu göstermektedir.

⁵⁰¹ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 102.

⁵⁰² Râzî, *Mefâtîh*, VIII, 78.

⁵⁰³ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 116.

⁵⁰⁴ Akdemir, "inkarnasyon" terimi için kullanılan "hulul" kelimesinin birbirini tam karşılamadığını belirtse de Râzî'nin Hristiyanla yaptığı tartışmada bu kelimenin her iki münazır tarafından kullanılması "hulul" kelimesinin Doğu kiliselerinde bilindiğini göstermektedir. Bkz. Salih Akdemir, *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'ı-Kerîm'e göre Hz. İsa*, İstanbul: Kuramer, 2. Baskı, 2017, s. 110

Daha önce zikrettiğimiz gibi, *Redd 'ale'n-Nasârâ*'da Hıristiyanla yaptığı tartışmada Râzî muhataplarının “ruh” ve “kelime” gibi Kurânî kavramlara hâkim olduklarını, Hz. İsa'nın nutfesiz doğumunun Hz. Muhammed'in nutfeden doğmasından daha üstün olduğunu savunduklarını görmüştür.⁵⁰⁵

“Üçtür demeyin” ifadesini açıklarken “Cevheriyle tek, uknumlarıyla üçtür demeyin” şeklinde Hristiyanlığa dair bilgisini tefsirine uyarlamıştır. Yorumun başında Hristiyanların mezhebinin bir nevi muamma olduğunu belirtir. Çünkü ‘uknum’ olarak isimlendirdikleri şeyleri üç sıfat olarak tanımlıyor olsalar da aslında üç şahıt (persona) ıspatlamaktadırlar. Çünkü Tanrı'nın İsa'ya ve Meryem'e hulûl ettiğini benimserler.⁵⁰⁶

Katî bir delille Hz. İsa'nın kul olduğunu kanıtladıktan sonra Allah Teala Hristiyanlarda halen mevcut olan şüpheye cevap vermiştir. Zira şüphede olanlar Hz. İsa'nın ğayb bilgisine muttali olması, ölüleri diriltmesi ve hastaları iyileştirmesini onun Allah'ın oğlu olduğuna delil getirmektedirler. Râzî'nin bu bilgisinin münazara tecrübesine dayanıldığı, tartıştığı Hristiyan'ın bu delili öne sürdüğü görülmektedir.⁵⁰⁷

4/172: *Ne Mesih ne de gözde melekler Allah'a kul olmaktan çekinirler. Şu hâlde kim büyüklük taslayarak O'na ibadet etmekten çekinecek olursa, (çok iyi bilsin ki), O, onların hepsini kendi huzurunda toplayacaktır.*

Râzî, katî bir delille Hz. İsa'nın kul olduğunu kanıtladıktan sonra Allah Teala Hristiyanlarda halen mevcut olan şüpheye cevap vermiştir. Zira şüphede olanlar Hz. İsa'nın ğayb bilgisine muttali olması, ölüleri diriltmesi ve hastaları iyileştirmesini onun

⁵⁰⁵ Râzî, *Münâzara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ*, s. 54.

⁵⁰⁶ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 118.

⁵⁰⁷ Râzî, *Münâzara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ*, s. 25.

Allah'ın oğlu olduğuna delil getirmektedirler. Râzî'nin bu bilgisinin münazara tecrübesine dayandığı, tartıştığı Hristiyan'ın bu delili öne sürdüğü görülmektedir.⁵⁰⁸

5/14: Biz: “Nasara (Hristiyanız)” diyenlerden de söz almıştır; ama, onlar da uyarılmış oldukları hususlardan bir kısmını unutmuşlardı. Bu yüzden Biz, kıyamet gününe kadar, aralarına düşmanlık, kin ve nefret saldık. Allah, onlara yaptıklarını haber verecektir.

Râzî'ye göre normalde övgü ifadesi olan “nasârâ” (yardımcılar) burada sadece Hristiyanların kendilerine layık gördüğü bir övgü olduğunu, ancak Allah nezdinde “Nasârâ olduklarını söyleyenler” sayıldıklarını ifade eder. Aynı zamanda söz/mîsâk kavramının İncil'de yazılı olduğunu referans belirtmeden ifade etmiştir. “Aralarına” (بينهم) ifadesinin ise Yahudi-Hristiyan toplumu arasında veya Hristiyan mezhepleri arasına şeklinde olabileceğini belirtmiş, mezheplerin teferruatını burada inmemiştir. Uyarılmış oldukları hususlardan “bir kısmı” (حظ) ifadesinin İncil'de belirtilen Hz. Muhammed'in nübüvveti olduğunu söylemiştir.⁵⁰⁹

5/17: Andolsun ki, “Allah, Meryem oğlu Mesih'tir.” diyenler kâfir olmuşlardır. De ki: “Allah, Meryem oğlu İsa'yı annesini ve yeryüzünde bulunanların tamamını yok etmek istemiş olsaydı, (böyle bir şey yapmaktan) O'nu kim engelleyebilirdi ki..? Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların hükümranlığı Allah'ındır. O, dilediğini yaratır; çünkü Allah, her şeye gücü yetendir.

⁵⁰⁸ Râzî, *Münâzara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ*, s. 25.

⁵⁰⁹ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 193.

Râzî burada bir soruyla giriş yapar. Hristiyan bir adam ‘Allah Meryem oğlu Mesih’tir’ demez. Hristiyanların söylemedikleri bir şeyi nasıl olur da Allah Teala onlardan nakledebilir?⁵¹⁰ İlk bakışta farazî bir soru gibi gözükse de, Râzî’nin bu sorusu Hristiyanlarla yaptığı münazara tecrübesine dayanmaktadır. Çünkü tartışma esnasında Hristiyan, Müslümanları asılsız ve yersiz ithamlar yapmakla suçlamıştır: “*Oysa ki bunu sadece bir kişi belirli bir tarihte söylemiştir. Bu durum uzun vadede çoğunluğun savunduğu görüşü ifade etmez. Aynı şekilde belirli Hristiyanlar tarafından bu görüşün serdedilmesi herkesin kabulü olduğunu göstermez.*”⁵¹¹

Bu tür iptal edici argümanlardan dolayı Râzî’nin tedbirli ve geniş bakışlı bir metot geliştirdiği görülebilir. Hiçbir Hristiyan tasrih etmese de aslında bu ifadeyi hulûl görüşüyle savunmuşlardır. Onlara göre ‘kelime’ uknumu Hz. İsa’yla bütünleşmiştir (إتحاد). Bu uknum ise ancak sıfat veya zât olabilir. Eğer zât olarak alınırsa, bu durumda Allah Teâlâ Hz. İsa’ya hulûl etmiş, bütünleşmiştir. Bu görüşe göre Tanrı İsa’dır. Şayet ‘kelime’ uknumunun sıfat olduğunu düşünürsek, bir sıfatın zâttan zâta intikal etmesi ma’kul değildir. Varsayalım ki ‘ilim’ sıfatı Allah’tan Hz. İsa’ya intikal etti, o zaman Allah’ın zâtı ilimden yoksun kalacaktır. ‘Âlim’ olmayanın ilah olması düşünülemez. Bu görüşe göre de Hz. İsa ilah olmaktadır.⁵¹² Bu şekilde bir hululün uluhiyyete hâlel getireceğini daha önce tartışırken de belirtmiştir.⁵¹³

5/64: Bir de Yahudiler, “Allah’ın eli bağıdır” dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.

⁵¹⁰ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 195.

⁵¹¹ Râzî, *Münâzara fi’r-redd ‘ale’n-Nasârâ*, s. 39.

⁵¹² Râzî, *Mefâtîh*, XI, 195.

⁵¹³ Râzî, *Münâzara fi’r-redd ‘ale’n-Nasârâ*, s. 25.

Andolsun, sana Rabbinden indirilen (Kur'an) onlardan birçoğunun azgınlık ve küfrünü artıracaktır. Biz onların arasına kıyamete kadar düşmanlık ve kin saldık. Her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa, Allah onu söndürmüştür. Onlar yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışırlar. Allah, bozguncuları sevmez.

Bu ayet Yahudiler hakkında olsa da bir yoruma göre Hristiyan fırkaların arasındaki düşmanlık ve kini ifade etmektedir. Râzî burada sadece Hristiyanların ana fırkaları olan Nestûriyye, Melkâniyye ve Ya'kûbiyye'yi vererek yetinmiştir.⁵¹⁴

5/66: Eğer onlar, Tevrat'ı, İncil'i ve kendilerine Rablerinden indirilmiş olanı, uygulamış olsalardı, hem üstlerinde (gökte) hem de ayakları altında (yerde bulunan sayısız nimetlerden bol bol) yerlerdi. Gerçi onların içinde orta yolu tutan bir topluluk vardır, ama, çoğunun yapmakta oldukları ise (ne) kötüdür.

İncil'in adı bu ayette geçse de Râzî buna özel bir yorum getirmemiştir. "İndirilmiş olan" (و ما أنزل إليهم) ifadesinin Kur'an veya sair peygamberlere indirilen kitaplar olabileceğini söyler. Bu kitaplar bağlamında Eski Ahit'in bölümleri olan 'Eş'iyâ' (Yeshua), 'Haykûk' (Habakkuk?) ve Danyal (Daniel) kitaplarından bahseder ve bunların Hz. Muhammed'in müjdeleriyle dolu olduğunu belirtir.⁵¹⁵

5/72: Andolsun ki: "Allah, Meryem oğlu Mesih'tir" diyenler, inkar etmiş bulunmaktadır; çünkü o: "Ey İsrailoğulları! Benim de sizin de Rabbiniz olan Allah'a ibadet edin (O'nun için çalışın); zira, kim Allah'a ortak koşacak olursa, (çok iyi bilsin ki),

⁵¹⁴ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 48.

⁵¹⁵ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 50.

Allah ona cenneti yasaklamıştır ve (bu yüzden) onun varacağı yer cehennem olacaktır ve (orada) zulmedenlerin hiçbir yardımcısı da bulunmayacaktır.” demişti.

Râzî, dinler tarihi bilgisine dayanarak “Allah Meryem oğlu Mesih’tir” diyenler Ya’kûbiyye fırkası olduğunu söylemiştir. Zira bu fırkaya göre Hz. Meryem, Hz. İsa’yı tanrı olarak doğurmuştur. Bu bilgiyi verdikten sonra şahsi düşüncesini de ekleyerek Râzî, belki de bu fırkanın ‘Allah, İsa’nın zâtına hulûl etmiş ve onunla ittihâd etmiştir’ görüşünü savunduğunu zikreder.⁵¹⁶

5/75: (Gerçek şudur ki), Meryem oğlu Mesih, ancak bir elçiydi. Ondan önce de elçiler gelmişti. Annesi de dosdoğru bir kadındı. İkisi de yemek yerlerdi. Önce bir, Bizim, onlara ayetlerimizi nasıl açıkladığımıza, sonra bir de onların, (gerçeği dinlemekten) nasıl uzaklaştırdıklarına bak!

Razi’nin yorumuna göre, Hz. İsa da kendisinden önce gelen elçilerin “cinsinden” bir elçiydi O da. Allah teala onun eli vesilesiye nasıl hastalıkları iyileştirdiyse ve ölüleri dirilttiyse, aynı şekilde Hz. Musa’nın eliyle denizi yarı, asayı yılanı çevirdi. Razi’nin bunu zikretmesinin nedeni münazara tecrübesine dayanmaktadır. Zira karşılaştığı Hristiyan Hz. İsa’nın mucizelerini diğer peygamberlerden ayırt ederek uluhiyyeti kanıtlamaya çalışmıştır. Buna dayanarak Râzî tefsirinde mucizelerin ancak elçiliğe delil olduğunu göstermektedir.

5/82: Andolsun ki, insanlar içinde, inananlara en çok düşman olanların Yahudiler ile Allah’a ortak koşanlar, ama onlara sevgice enyakın olanların ise, biz: “Hristiyanız.”

⁵¹⁶ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 63.

Diyenlerin olduklarını göreceksin; çünkü onların içinde, keşişler ve rahipler vardır ki, onlar asla büyüklük taslamazlar.

“*Yemin ederim ki öyledir.*”⁵¹⁷ Bu ifadesiyle Râzî, Yahudilerin müşriklerden ve Hristiyanlardan daha önce zikredilmesinin onların daha kindar olduğunu kasteder. Dolaşısıyla gezdiği ve gördüğü kadarıyla kişisel tecrübelerine dayanarak bunu söylemektedir. Hristiyanlar ise onlardan daha yumuşak ve müslümanlara daha yakındır.⁵¹⁸

Bu ayrımın arka planını anlatır Râzî. Zira Yahudilerde dünya hırsı vardır ve bu sebeple düşmanlığı baskındır. Hristiyanlar ise genelde dünyaya sırt çevirip ibadete yönelmeyi, kibri ve büyüklenmeyi reddetmeyi benimserler. Bu konumdakiler insanlara haset etmez, düşmanlık beslemez, hakkı isterken yumuşak davranır. Aralarındaki fark budur. Ayetin devamı (zalike biennehum) kısmından murad budur.⁵¹⁹

İnce bir detay ise, Hristiyanların küfrü daha beter olmasına rağmen Yahudilere lanetin okkalısı tahsis edilmiştir. Çünkü Hristiyanların kalbinde az da olsa ahirete meyil vardır, ama Yahudiler dünya hırsındadırlar. Râzî bunu şu hadisle destekler: “Her hatanın başı dünya sevgisidir.”⁵²⁰

5/112-115: Hani havariler de “Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?” demişlerdi. İsa da “Eğer mü’minler iseniz, Allah’a karşı gelmekten sakının” demişti. “İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz yatışsın. Senin bize doğru söylediğini bilelim ve ona, (gözü ile) görmüş şahitlerden olalım” demişlerdi. Meryem oğlu İsa, “Ey Allahım! Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofrayı indir ki; önce gelenlerimize

⁵¹⁷ “و لعمرى انه كذلك”

⁵¹⁸ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 70.

⁵¹⁹ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 70.

⁵²⁰ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 71.

(zamanımızdaki dindaşlarımıza) ve sonradan geleceklerimize bir bayram ve senden (gelen) bir mucize olsun. Bizi rızıklandır. Sen rızıklandıranların en hayırlısıdır” dedi. Allah da, “Ben onu size indireceğim. Ama ondan sonra sizden her kim inkâr ederse, artık ben ona kâinatta hiçbir kimseye etmeyeceğim azabı ederim” demişti.

Râzî, kaynak belirtmeden Hz. İsa’ya sofranın inmesi hakkındaki rivayeti nakleder. Bu rivayette havarilerin reisinin Şem’un (Simon) olduğu geçmektedir.⁵²¹ Bu rivayeti Râzî ile muasır olan İbn Cevzî zikretse de Sa’lebî çizgisine dahil olan Beğavî’nin Me’âlimü’t-Tenzîl’den almış olması daha muhtemeldir.⁵²²

9/30-31: Yahudiler, “Üzeyr, Allah’ın oğludur” dediler. Hristiyanlar ise, “İsa Mesih, Allah’ın oğludur” dediler. Bu, onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah, onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar! (Yahudiler) Allah’ı bırakıp, haamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa, bunlar da ancak, bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.

Râzî, Nestûriyye, Melkâniyye ve Ya’kûbiyye fırkalarının doğuşu hakkında Vahidî’den bir rivayet nakleder.⁵²³ Vahidî’nin lafızlarını kıyaslayınca Sa’lebî’den aldığı görülmektedir. Daha önce zikrettiğimiz bu rivayete göre, Yahudî asıllı ve Hristiyan düşmanı olan Pavlus (بولس), kendi yerine vekil tayin etmek üzere Nestûr, Ya’kûb ve Melk isimli üç şahsı eğitir ve söz konusu üç büyük fırka bunlarla teşekkül eder. Oysa ki söz konusu

⁵²¹ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 141.

⁵²² Yagır, a.g.e., s. 97; Bkz. el- Beğavî, Meâlimü’t-Tenzîl, Cilt 2, s. 103-104; ayrıca bkz. Cevzî, Zâdü’l-Mesîr, Cilt 1, s. 602-603.

⁵²³ Râzî, *Mefâtîh*, XVI, 35.

Pavlus'un milâdî birinci yüzyılda, Nesturyus'un beşinci yüzyılda yaşadığı, Yakubîler'in ismiyle müsemma olduğu Mâr Ya'kub el-Baradâi'nin (Jacob Baradaeus) altıncı yüzyılda yaşayan bir piskopos olduğu bilinmektedir. Melkitler'in (Melkâniyye) ismi ise Kadıköy konsilinden sonra Bizans imparatoru taraftarlarına kullanılan bir isim olmuştur.⁵²⁴

Razi'nin amacının olabildiğince çok mesele içeren ansiklopedik bir tefsir yazmak olduğu göz önünde bulundurulursa, bu rivayeti kendini desteklemek için değil, malumat olsun diye naklettiği muhtemeldir.

Ayetin siyak-sibakına dikkat eden Râzî, 29. ayette Yahudi ve Hristiyanların Allah'a iman etmediklerini söyledikten sonra bu ayetlerin açıklayıcı olarak geldiğini belirtir. Bu ayette Hristiyanların şirk koştuklarının açıklandığını, bunun ise putları ortak koştaktan daha ağır olduğunu belirtir. Çünkü onlar inkarın daha çirkin bir türü olan hulûl ve ittihadı savunmaktadırlar. Râzî tam da burada dinler tarihi ve kelam bilgisine dayanarak 'bu hulu-liyye ile müşrikler arasında fark yoktur' hükmünü verir. Buna rağmen onlardan cizye alınması benimsedikleri peygamberlere hürmetendir. Yoksa hakikatte müşriklerle aralarında fark yoktur, der. Râzî'nin Hristiyanların şirkini daha çirkin addeden yorumu, çevresinde müşrikten ziyade Hristiyanların mevcut olmasından kaynaklanabilir.

9/30-31: Yahudiler, “Üzeyr, Allah’ın oğludur” dediler. Hristiyanlar ise, “İsa Mesih, Allah’ın oğludur” dediler. Bu, onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah, onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar! (Yahudiler) Allah’ı bırakıp, haamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa,

⁵²⁴ Yagır tezinde bu rivayeti nakleder fakat mevsukiyetine dair bir şey söylemez. Bkz. Mehmet Yusuf Yagır, “Fahreddîn er-Râzî'nin Tefsirinde Hristiyanlık ve Hristiyanlar”, Doktora Tezi, Şanlıurfa, 2013, s. 185-186

bunlar da ancak, bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.

Râzî, Ubeyd b. Umeyr’den naklen, ‘Uzeyr Allah’ın oğludur’ ifadesini sadece bir Yahudinin söylediğini bildirir. İbn Abbas, Said b. Cübeyr ve İkrime’nin görüşüne göre ise bir grup Yahudi söylemiştir. Bu iki görüşten yola çıkarak Râzî, Arap adetine göre bir şahsın yerin bir cemaatin zikredilebileceğini, bu ayette de maksadın Yahudilerin genelini kastetmediğini söyler. Râzî’nin Hristiyanla yaptığı münazarada karşı tarafın bu ayete hâkim olduğunu farketmiştir. Nitekim tartışma esnasında Hristiyan bu ifadenin sadece Yahudilerden bir kişiye veya küçük bir gruba ait olduğunu, aynı şekilde ayette Hristiyanlar’ın hepsini kapsayan (كلهم) gibi bir tekidin bulunmadığını fakat Müslümanların bunu bütün ehl-i kitaba isnad ettiğini söyler.⁵²⁵

19/30: Bebek şöyle konuştu: “Şüphesiz ben Allah’ın kuluyum. Bana kitabı (İncil’i) verdi ve beni bir peygamber yaptı.”

Râzî’nin salt nakilci değil, disiplinler arası bir metotla tefsir eden bir müfessir olduğunu bu ayeti yorumunda görebiliyoruz. Zira burada dinler tarihine dair bilgisini geniş bir şekilde kullanmaktadır. Hristiyanların farklı mezheplerine göre benimsenen görüşleri sıralar. İttifak ettikleri konu Allah’ın cisim olmadığı ve mekândan münezzehe olduğudur.⁵²⁶ Râzî buna rağmen onların mezheplerinin batıl olduğunu ortaya koyan bir “taksim” yapar:

-Hristiyanlar ya Allah’ın mekândan münezzehe olduğuna veya olmadığına inanırlar. Şayet mekândan münezzehe olmadığına inanırlarsa cismânî varlık kabul ederler ve

⁵²⁵ Râzî, *Münâzara fi’r-redd ‘ale’n-Nasârâ*, s. 39-40

⁵²⁶ Râzî, *Mefâtih* XXI, 210.

bunun üzerine bina ettikleri her görüş batıl olur. Şayet mekândan münezzeh olduğunu kabul etseler bile, ‘kelime’ uknûmunun -suyun şaraba karıştığı gibi- İsa’nın nâsûtuna (beşerî yönüne) karıştığı görüşleri iptal olur. Çünkü yoğurulmak ve karışmak ancak cisimlerde mümkündür. Cisim değilse ihtilat mümkün değildir.⁵²⁷ Bu görüş Hristiyanların tamamına atfedilemese de, Razi’nin bu yorumunda muhatapları belirtmemesi, o tarih ve coğrafyada malum olduklarından kaynaklanabilir. O, çevresinde veya literatürde karşılaştığı Hristiyanların görüşlerine yorum yapmaktadır.

-İnsan hakkında iki görüş vardır: Bedenin içindekinden ibarettir veya beden ve hululden mücerred olan bir cevherdir. Hristiyanlar ise Allah’ın zatının veya bazı sıfatlarının Hz. İsa’nın bedenine veya nefesine hulul veya ittihâd ettiğini kabul ederler.⁵²⁸

-Başka bir grup ise hulul ve ittiyadi kabul etmez fakat Hz. İsa’ya yaratma ve diriltme kudreti verildiği için ilahtır derler.⁵²⁹

-Yine başkaları, hiçbirini kabul etmeyip Allah Teala’nın -tıpkı Hz. İbrahim’i dost edindiği gibi- Hz. İsa’yı şereflendirmek için oğul edindiğini kabul eder. Râzî bu görüşün en ma’kul görüş olduğunu belirtir.⁵³⁰ Ancak hepsi batıldır.

Şöyle ki, iki şeyin birleşmesi halinde bunlar; iki varlık, iki yokluk veya bir varlık ve bir yok olan şeklinde mütalaa edilirler. İki varlığın birleşmesi, bir değil iki varlığı ifade eder. İkisinin yokluğu ise ittihad değil, ikisinin yok olup üçüncünün meydana gelmesi şeklinde yeni bir görüştür. Birinin baki olup diğerinin yok olduğu düşünülürse, yok olan bir şeyin var olan bir şeye ittihad etmesi imkansızdır. Çünkü yok olanın kendisi aynı

⁵²⁷ Râzî, *Mefâtih* XXI, 210.

⁵²⁸ Râzî, *Mefâtih* XXI, 211.

⁵²⁹ Râzî, *Mefâtih* XXI, 211.

⁵³⁰ Râzî, *Mefâtih* XXI, 211.

zamanda varlıktır demek imkansızdır.⁵³¹ Bu şekilde ittihad anlayışının batıl olduğunu gösterir.

-Hulul anlayışı ise farklı şekillerde açıklanır. Birincisi, gül suyunun gülde, tahinin susamda, ateşin kömürde bulunduğu gibi bir şeyin özünün başka bir şeyde bulunmasıdır. Bu batıldır. Çünkü bu durum sadece Allah'ın cisim olması durumunda geçerli olabilir. İkincisi, rengin bedende oluşması gibi bir şeyin başka bir şeyde meydana gelmesidir. Bu durumda sadece cisimlerde mümkün olabileceği için Allah hakkında geçersizdir. Üçüncüsü ise zâtlara izâfe edilen sıfatlar gibi bir şeyin başka bir şeyde vâkî olmasıdır. Burada ihtiyaç durumu vâkî olacağı için, Allah Teala'nın muhtaç, dolayısıyla mümkün varlık olup bir müessire ihtiyaç duyması düşünülemez.⁵³²

İ'tikâdât eserinde zikrettiği Ermiyûsiyye fırkasına burada değinmiştir. Bu mezhep Hz. İsa'nın "oğul" olarak tanımlanmasının onu şereflendirmeyi amaçladığını savunurlar.⁵³³ Aynı bilgiyi Râzî'nin bu ayetin tefsirinde verdiği görülmektedir.⁵³⁴

19/34: *Hakkında şüpheye düştükleri hak söze göre Meryem oğlu İsa işte budur.*

Şüpheye düşenlerin kim olduğu konusundaki yorumuna Râzî'nin dinler ve mezhepler tarihi metodunun yansıdığı görülmektedir. Hangi mezhepler olabileceğine dair görüşünü daha önce Âl-i İmrân suresinde açıkladığını söyler. Diğer taraftan Râzî burada bir rivayeti (روی أن) şeklinde nakleder. Hz. İsa göğe yükseldikten sonra dört alim bir araya gelir ve tartışırlar. Birisi Allah'ın, Hz. İsa'nın ve Hz. Meryem'in üç ilah olduğunu söyler. Bu görüşüne tâbî olanlar olmuştur ve bunlar Hristiyanların İsrailiyyesi'dir. Dördüncüleri

⁵³¹ Râzî, *Mefâtih* XXI, 211.

⁵³² Râzî, *Mefâtih* XXI, 211.

⁵³³ Râzî, *İ'tikâdât*, I, 84-85.

⁵³⁴ Râzî, *Mefâtih* XXI, 214.

ise Hz. İsa'nın Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu, onun yemek yiyip uyuduğunu, Allah'ın hakkında bunun caiz olmadığını söyler.⁵³⁵ Rivayete göre bunu söyleyen bir mümindir. Ancak Râzî'nin bu mezhebi sadece rivayeti nakletme babında zikrettiğini düşünüyoruz. Zira bu ayeti tefsirinde Râzî, Yahudi ve Hristiyan mezhepleri hakkındaki yorumunu daha önce Âl-i İmran'da zikrettiğini belirtir. Râzî'nin kendi tasnifinde bu mezhep yoktur.

43/63-65: İsa, apaçık mucizeleri getirdiği zaman şöyle demişti: “Ben size hikmeti getirdim ve hakkında ayrılığa düştüğünüz şeylerden bir kısmını size açıklamak için geldim. Öyle ise, Allah’a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin.” Şüphesiz Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyleyse O’na kulluk edin, işte bu doğru bir yoldur. Ama aralarından çıkan gruplar ayrılığa düştüler. Elem dolu bir günün azâbından vay o zulmedenlerin hâline!

Ayrılığa düşen gruplar hakkında “İ’tikâdât” eserinde belirttiği üzere dinler tarihi bilgisine istinad ederek bunların Hristiyanlar-Yahudiler veya kendi aralarında ayrılığa düşen Hristiyan Nestûriyye, Melkâniyye ve Ya’kubiyye fırkaları olabileceğini ifade eder.⁵³⁶ Râzî bu fırkaları önceki fırak müellifleri tarafından olduğu gibi almamıştır. Zira “İ’tikâdât” eserinde selefi Şehristânî’nin zikretmediği Ermiyûsiyye ve Ferfûriyussiye fırkalarını Hristiyan mezheplerine dahil eder ve kendi dönemi ve coğrafyasının malumatını eserlerine yansıtır.⁵³⁷

⁵³⁵ Râzî’nin naklettiği bu rivayette ikinci ile üçüncü kişinin görüşü zikredilmemiştir. Birinci kişiden dördüncüye atlanmıştır.

⁵³⁶ Râzî, *Mefâtîh*, XXVII, 224.

⁵³⁷ Râzî, *İ’tikâdât*, I, 84-85.

57/27: Biz, daha sonra onların ardından elçilerimizi ardarda göndermiştik. Meryem oğlu İsa'yı da onların ardından göndermiş, ona İncil'i vermiş ve ona uyanların kalplerine şefkat ve sevgiyi yerleştirmiştik. İhdas ettikleri ruhbanlığa gelince; Biz, onu kendilerine farz kılmamıştık; fakat onlar, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için onu kendileri ihdas etmişlerdi. Bununla birlikte onlar, ona gereği gibi uymamışlardı. Biz, içlerinden inananlara ödülleri vermiştik. Ama onların çoğu yoldan çıkmışlardır.

Razî, ayette geçen “(Ruhbanlığa) gereği gibi uymamışlardı” ifadesindeki ihtimalleri ele alır. Dinler tarihine dair bilgisine istinad ederek, ruhbanlığa uymamakla beraber teslis ve ittihadı başlattıklarını belirtir. “İçlerinden inananlara” ifadesinin ise fetret devrinde Hz. İsa'nın dinini devam ettirenler ve Hz. Muhammed'e iman edenler olduğunu ifade eder.⁵³⁸

61/6: Hani, Meryem oğlu İsa, “Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim” demişti. Fakat (İsa) onlara apaçık mucizeleri getirince, “Bu, apaçık bir sihirdir” dediler.

Razî bu ayete yorumunda İncil'den deliller getirmiştir. Ona göre Hz. İsa, Hz. Muhammed'in gönderileceğine dair şu bilgileri bazı bablarda (إصحاح) zikretmiştir. Özellikle “Faraklit” kelimesinin geçtiği yerleri ele almaktadır.⁵³⁹ Bunlardan ilki Yuhanna incilinin 14. Babında geçen “Ben sizin için, ihsan buyursun ve sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye “Faraklit”i göndersin diye dua edeceğim. O (Faraklit) yâkîn hakikatin ruhudur” pasajıdır.⁵⁴⁰ Bu ifadesinin İncil'den Arapça'ya geçmiş olan bir kelime olduğunu söyler. 15.

⁵³⁸ Râzî, *Mefâtîh*, XXIX, 247.

⁵³⁹ Râzî, *Mefâtîh*, XIX, 314.

⁵⁴⁰ Yuhanna 14: 16-17

Babtan naklettiği ifade ise “Faraklit, Baba’nın benim ismimle size gönderdiği ve herşeyi öğretip hediye edecek olan Ruhü’l-Kudüs’tür. Benim söylediklerimi size hatırlatacaktır.” şeklindedir. Az ilerisinde geçtiğini belirterek “Bunu size meydana gelmeden önce haber veriyorum ki bu olay vuku bulduğunda iman edesiniz.” ifadelerini nakleder. Sonra 16. Babta geçen “Lakin şimdi söyleceğimi yâkînî gerçek olarak söylüyorum, gidişim sizin için daha hayırlıdır. Eğer ben Baba’ya gitmezsem Faraklit size gelmeyecektir. Ben girdince onu size göndereceğim. Geldiğinde tüm aleme fayda verecek, ihsan edecek, yargılayacak ve hatalarını, iyiliği ve yargıyı onlara hatırlacak.” aktarır.⁵⁴¹ Yine az ileride geçtiğini bir pasajı nakleder: “Size söylemek istediğim birçok şey var ama bunu kabul etmeye ve korumaya gücünüz yetmez. Ama Gerçeğin Ruhü geldiğinde size bütün gerçeklere yöneltecek ve sizi teyit edecektir. Çünkü o kendiliğinden konuşmayacaktır.”⁵⁴²

“Faraklit” kelimesinin kim olabileceğini mütalaa ederken, çarmıha gerildikten sonra Hz. İsa’nın dönmüş olduğu ihtimalini kabul etmez. Bu yorumu yine İncil’e dayandırır. İncil’in sonunda Havarilerin anlattığına göre Hz. İsa çarmıha gerildikten sonra geldiğinde onlara şeriat ve ahkâm hakkında bir şey bahsetmemiş hatta çok az bir süre kalmıştır.⁵⁴³

İncil analizleri açısından Râzî’nin sadece İslamî ilimlerde değil, bütün bilimlere şamil bir “disiplinler arası” metot kullandığı, bununla beraber yaşadığı coğrafyanın ve dönemin şartlarına uygun bir tefsir telif ettiği söylenilebilir.

3.5. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Kur’an’ın Bütünlüğü İçerisinde Yorumu

2/62: *İnananlara, Yahudilere, Hristiyanlara ve Sâbiülere gelince; kuşkusuz ki, bunlardan her kim Allah’a ve ahiret gününe inanır ve yararlı iş yaparsa, (iyi bilin ki),*

⁵⁴¹ Yuhanna 16: 7-11

⁵⁴² Yuhanna 16: 12-13

⁵⁴³ Râzî, *Mefâtih*, XIX, 314.

bunların ecirleri Allah katında olacaktır, bunlara korku olmayacaktır, bunlar üzölme-yeceklerdir de.

Râzî ayetin kendi içindeki siyak sibaka dikkat eder. Baştaki “inananlar” ile ayetin sonundaki امن fiilinin aynı anlama gelemeyeceğini ifade eder ve ayeti bütünlüğü içeri-sinde değerlendirir⁵⁴⁴

2/113: (Yahudiler Hristiyanlara): “Hristiyanlar (inanç bakımından) hiçbir esas üzere değildirler.” Derlerken, (Hristiyanlar da Yahudilere): “Yahudiler (inanç bakımından) hiçbir esas üzere değildirler.” Demişlerdi. Onlar, hem de kitabı okudukları halde, (bu sözleri birbirlerine söylemişlerdi). İlimden yoksun olanlar da tıpkı onlar gibi sözler söylemişlerdi. Ancak Allah, kıyamet gününde, ayrılığa düşmüş oldukları konularda, aralarında hüküm verecektir.

Râzî, bu ayeti müstakil bir şekilde değil, önceki ayetle irtibatlandırarak, siyak-sibâka önem verdiğini göstermektedir. Daha önceki ayette bir arada zikrederken burada Hristiyanlar ve Yahudileri tafsil etmiş, birbirlerine yönelttikleri tenkidi ayrı ayrı zikreder. Râzî burada, her bir fırkanın diğerini nasıl inkâr edebildiğini ele almaktadır. Benzer bir konuyu barından (نظيرها) Maide suresi 68. ayeti getirerek ayeti ayetle destekler Burada ehl-i kitaba Tevrat ve İncil’i uygulamadıkları sürece “hiçbir şey değilsiniz” denilmektedir.

3/55: Hani Allah şöyle buyurmuştu: “Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım. Sonra

⁵⁴⁴ Râzî, *Mefâtîh*, III, 111.

dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim.”

Râzî bu ayetin benzerinin (نظير) Maide 117. Ayeti olduğunu belirterek Hz. İsa'nın göğe yükselmesi hakkındaki ayetleri bütünlüğü içerisinde değerlendirdiğini gösterir.⁵⁴⁵

5/17: Andolsun ki, “Allah, Meryem oğlu Mesih’tir.” diyenler kâfir olmuşlardır. De ki: “Allah, Meryem oğlu İsa’yı annesini ve yeryüzünde bulunanların tamamını yok etmek istemiş olsaydı, (böyle bir şey yapmaktan) O’nu kim engelleyebilirdi ki..? Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların hükümranlığı Allah’ındır. O, dilediğini yaratır; çünkü Allah, her şeye gücü yetendir.

Râzî ayetin siyakına uyarak “o dilediğini yaratır” ifadesini, Hz. Adem’in durumu gibi ebeveynsiz, Hz. İsa'nın durumu gibi babasız yaratma veya ölüleri diriltme gibi mucizeleri yaratma şeklinde yorumlamıştır.⁵⁴⁶

5/66: Eğer onlar, Tevrat’ı, İncil’i ve kendilerine Rablerinden indirilmiş olanı, uygulamış olsalardı, hem üstlerinde (gökte) hem de ayakları altında (yerde bulunan sayısız nimetlerden bol bol) yerlerdi. Gerçi onların içinde orta yolu tutan bir topluluk vardır, ama, çoğunun yapmakta oldukları ise (ne) kötüdür.

Râzî, “orta yolu tutan topluluğun”, ihtimallerini değerlendirerek bunların ehl-i kitâbın Abdullah b. Sellâm gibi Müslümanlar veya ehl-i kitabın inkarcılarından kendi

⁵⁴⁵ Râzî, *Mefâtîh*, VIII, 74.

⁵⁴⁶ Râzî, *Mefâtîh*, XI, 196.

dinlerinde adaletli olan, inat ve kaba olmayan Hristiyanların ve Yahudilerin olabileceğini belirtir.⁵⁴⁷

5/73: (Yine) andolsun ki, tek bir Tanrıdan başka hiçbir tanrı olmadığı halde, “Allah için üçüncüsüdür.” diyenler de inkar etmiş bulunmaktadır. Eğer onlar, söylemekte olduklarından vazgeçmeyecek olurlarsa, andolsun ki, içlerinden inkar edenlere, çok acı veren bir azap dokunacaktır.

Râzî bu ayette müfessirlerin Hristiyanlara dair şu görüşlerini nakleder: Hristiyanlara göre Tanrı, Meryem ve İsa üç ilahtırlar. Bunun delili Maide 116. ayettir. “Üçün üçüncüsü” ifadesi ise üçünden sadece birinin ilah olduğudur. Muradın bu yönde olduğunu dair delil ise “tek bir Tanrıdan başka hiçbir tanrı olmadığı halde” ifadesidir. Hristiyanlar açısından ilahları malum olduğu için ayette açıklanmamıştır. Vahidî der ki: Eğer üçünün de ilah olduğunu kabul etmiyorsa “üçün üçüncüsüdür” demekle biri kafir olmaz. Bunu da Mücadele 7. ayete dayandırmıştır. Zeccâc’ı bir kaynak olarak zikreder ve görüşüne yer verir. Ona göre Hristiyanların birçoğu Hristiyanlıktan tövbe etmiştir ve sapkın dini yaşamaya devam edenlere azap dokunacaktır.

5/82: Andolsun ki, insanlar içinde, inananlara en çok düşman olanların Yahudiler ile Allah’a ortak koşanlar, ama onlara sevgice enyakın olanların ise, biz: “Hristiyanız.” Diyenlerin olduklarını göreceksin; çünkü onların içinde, keşişler ve rahipler vardır ki, onlar asla büyüklük taslamazlar.

Râzî’ye göre bu ayette kastedilen kişilerin bütün Hristiyanlar değil lakin Necâşi ve arkadaşları olduğunu İbn Abbas, Said b. Cubeyr, Atâ ve Süddî’den nakleder. Zira

⁵⁴⁷ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 51.

düşmanlık besleyen Hristiyanların olduğu da bilinmektedir. Başka bir görüşe göre Yahudiler’de eziyet etmek ve savaşmanın öngörülmesine rağmen Hristiyanlarda eziyetin haram olmasıdır. Bu konuda ayrılmaktadırlar.⁵⁴⁸

9/30-31: Yahudiler, “Üzeyr, Allah’ın oğludur” dediler. Hristiyanlar ise, “İsa Mesih, Allah’ın oğludur” dediler. Bu, onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah, onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar! (Yahudiler) Allah’ı bırakıp, haamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa, bunlar da ancak, bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.

Râzî, Ubeyd b. Umeyr’den naklen, ‘Uzeyr Allah’ın oğludur’ ifadesini sadece bir Yahudinin söylediğini bildirir. İbn Abbas, Said b. Cübeyr ve İkrime’nin görüşüne göre ise bir grup Yahudi söylemiştir. Bu iki görüşten yola çıkarak Râzî, Arap adetine göre bir şahsın yerin bir cemaatin zikredilebileceğini, bu ayette de maksadın Yahudilerin genelini kastetmediğini söyler.

10/68: Bununla birlikte onlar: “Allah bir oğul edildi.” demişlerdi. O böyle bir şeyden münezzehdir, aşkındır; çünkü O, kendi kendine yeterlidir: Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’nundur. Bu konuda elinizde hiçbir kanıt yoktur. Buna rağmen yine Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?

⁵⁴⁸ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 70.

Evlat edildi ifadesinin ihtimallerini değerlendiren Râzî, daha önce Bakara 116. ayette belirttiği gibi bu söylemin meleğe tapanların, putperestlerin veya Hristiyanların söylemi olabileceğini ifade eder.

19/34: *Hakkında şüpheye düştükleri hak söze göre Meryem oğlu İsa işte budur.*

Râzî, siyak-sibaka dikkat ederek, bu ayette geçen ifadelerin 30. Ayete işaret ettiğini belirtir. Orada Hz. İsa Allah'ın kulu olduğunu ifade ederken bu ayette Hz. Meryem'in oğlu olduğuna vurgu yapılmaktadır.

57/16: *İnananların, daha önce kendilerine kitap verilenler ama aradan uzun zamanın geçmesiyle kalpleri katılaştılar gibi olmamaları için, Allah'ı ve O'ndan inen gerçeği anmak için kalplerinin ürperme zamanı henüz gelmedi mi? Onların çoğu yoldan çıkmış kimselerdir.*

Râzî, önceden kitap verilenlerden maksadın Yahudiler ve Hristiyanlar olduğunu ifade etmekle yetinir. Sonra, “aradan uzun zaman geçmesi” ifadesi hakkındaki farklı görüşleri zikreder. Referans vermeden belirttiği görüşler: Ehl-i kitap ve peygamberlerinin arasından uzun zaman geçmesiyle veya gaflet içinde ömürlerinin uzamasıyla kalplerinin katılaştığı şeklindedir. İsimlerini belirterek nakelettiği görüşler arasında, İbn Abbâs'ın; ‘Ehl-i kitâbın dünyaya meylederek Allah'ın öğütlerine yüz çevirmeleri sebebiyle katılaştı’ görüşü, İbn Hibbân'ın; ‘emellerinin uzamasıyla katılaştı’ görüşü, Mukâtil'in; ‘Hz. Peygamber'in nebî olarak gelmesi uzun sürünce katılaştı’ görüşü ve Kurazî'nin; ‘Tevrat ve İncil'i uzun vadede dinlemeleriyle zamanla kalplerindeki tesiri yok oldu’ görüşünü zikretmiştir.⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ Râzî, *Mefâtih*, XXIX, 230-231.

57/27: Biz, daha sonra onların ardından elçilerimizi ardarda göndermiştik. Meryem oğlu İsa'yı da onların ardından göndermiş, ona İncil'i vermiş ve ona uyanların kalplerine şefkat ve sevgiyi yerleştirmiştik. İhdas ettikleri ruhbanlığa gelince; Biz, onu kendilerine farz kılmamıştık; fakat onlar, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için onu kendileri ihdas etmişlerdi. Bununla birlikte onlar, ona gereği gibi uymamışlardı. Biz, içlerinden inananlara ödülleri vermiştik. Ama onların çoğu yoldan çıkmışlardır.

Râzî bu ayeti yorumlarken İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Hz. İsa ve Hz. Muhammed (aleyhime's-selam) arasındaki fetret devrinde hükümdarlar İncil ve Tevrat'ı değiştirdiklerini nakleder. (O ara) yeryüzünde bir kavim meydana çıktı, yünden elbise giyiyorlardı.

Ayrıca, Râzî'ye göre "ihdas etmek" (ابتداع) ifadesi burada yermek için kullanılmamıştır. Allah Teala farz kılmadığı halde kendileri gönüllü olarak adanmışlardır.

57/28: Ey inananlar! Size sevgisinin açılımı olan nimetlerden iki kat vermesi, size, ıstığında yürüyebileceğiniz bir nur bahşetmesi ve sizi bağışlaması için, Allah'ın bilincinde olun ve Allah'a ve elçisine inanın! Allah, gerçekten de çok bağışlayan, çok müşfik olandır.

Râzî'ye göre Allah'ın "iki kat vermesi", Hristiyanların önce Hz. İsa'ya, sonra Hz. Muhammed'e iman etme sevabına nail olmalarıdır. Bu yorumu Kasas 54. Ayette geçen "iki ecir verilecektir" ifadesine ve İbn Abbas'ın rivayetine dayandırır. Zira ona göre bu ayet Yemen'den gelen bir grup ehl-i kitap hakkında inmiştir. İman edip iki sevap almışlarıdır.

57/29: Böylece Kitap ehli, Allah'ın lütfundan hiçbir şey elde edemeyeceklerini, lütfun ise sadece Allah'ın elinde olduğunu, onu da dilediğine vereceğini bilsinler! Allah, gerçekten de çok büyük lütuf sahibidir.

Râzî, Vahidî'den naklen, bu ayetin müşkil olduğunun, önceki ayetle bağlantısına dair açık bir görüş belirtilmediğini ifade eden Râzî⁵⁵⁰, ayetlerin siyak-sibakına önem verdiğini gösterir. Zira açık bir görüş olsa onu en başta Râzî naklederdi.

98/1-3: Kitap ehlinden inkâr edenler ile Allah'a ortak koşanlar, kendilerine apaçık delil gelinceye kadar (küfürden) ayrılacak değillerdi. Bu delil, tertemiz sayfeleri okuyan, Allah tarafından gönderilen bir peygamberdir. O sahypelerde dosdoğru hükümler vardır. Ancak kendilerine kitap verilmiş olanlar, kendilerine apaçık bir kanıt geldikten sonra ayrılığa düşmüşlerdir.

Râzî bu sureye Vahidî'nin el-Bâsît'i ile giriş yapar. Ona göre "Kur'ân-ı Kerîm'de nazm ve tefsir bakımından en zor ayet budur". Bunu zikrettikten sonra Râzî, 'rahmetli ne tür işkâl olduğunu özetlememiştir' diyerek kendisi sıralamaya başlar. "Ayrılacak değillerdi" ifadesinde maksadın 'küfür' olduğunu, "apaçık delil" in ise peygamber olduğunu belirtmiştir.⁵⁵¹

Bu ayetle dördüncü ayet arasında tenakuz var gibi görünmektedir. En güzel açıklamayı Zemahşerî'den getirir. Ona göre Hz. Peygamber gelmeden önce ehl-i kitap 'Tevrat ve İncil'de vaad edilen peygamber gelmedikçe dinimizden ayrılmayız' diyorlardı.⁵⁵² Allah Teâlâ onların bu sözünü naklettikten sonra, bu iddialarına karşılık onların ancak

⁵⁵⁰ Râzî, *Mefâtîh*, XXIX, 248.

⁵⁵¹ Râzî, *Mefâtîh*, XXXII, 38.

⁵⁵² Râzî, *Mefâtîh*, XXXII, 38.

peygamber geldikten sonra ayrılığa düştüklerini buyurur.⁵⁵³ Başka bir ihtimal ise, “apaçık delil gelinceye kadar (Hz. Muhammed’in öykülerini/vasıflarını anlatmaktan) ayrılacak değillerdi, sonra Hz. Muhammed gelince ayrılığa düştüler” şeklindedir. Fakat Râzî, Zemahşerî’nin görüşünü tercih eder.⁵⁵⁴

“Müşrikler ve kitap ehlinden inkâr edenler” ifadesine bakıldığında Ehl-i kitaptan bir kısmının kafir olduğu gibi bir kısmının da olmaması gerekir. Râzî bunun doğru olduğunu ifade eder. Ancak müşriklerde böyle bir ayırım söz konusu değildir. Bunun açıklaması olarak من harf-i cerinin teb’îd için değil tebyîn için geldiğini söyler. Başka bir ihtimal ise “müşrikler” ifadesinin ehl-i kitabın bir vasfı sayılmasıdır. Çünkü Hristiyanlar teslisci, Yahudiler’in umumu ise müşebbihedir. Birçok sıfatın sadece bir vasıflanana getirilmesinin mümkün olduğuna dair Tevbe 112. Ayeti delil getirir.⁵⁵⁵

Hristiyanlar ve Yahudiler şeklinde değil de ‘ehl-i kitab’ olarak zikredilmelerinin nedeni onların özü itibarıyla alim olduklarını ifade eder. Bilerek inkâr etmenin çirkinliğini vurgular.

3.6. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Yorumunda Rivayetleri Kullanması

2/62: *İnananlara, Yahudilere, Hristiyanlara ve Sâbiûlere gelince; kuşkusuz ki, bunlardan her kim Allah’a ve ahiret gününe inanır ve yararlı iş yaparsa, (iyi bilin ki), bunların ecirleri Allah katında olacaktır, bunlara korku olmayacaktır, bunlar üzülmemektedirler de.*

Râzî, bu türden işkâle çözüm getirirken bu örnekte İbn Abbas’a dayanır. Hz. Peygamber’in nübüvvetinden önce ve sonra kendisine ve ahirete iman edenlerin ecir Allah

⁵⁵³ Râzî, *Mefâtîh*, XXXII, 39.

⁵⁵⁴ Râzî, *Mefâtîh*, XXXII, 39.

⁵⁵⁵ Râzî, *Mefâtîh*, XXXII, 40.

katında olacaktır. Diğer bir ihtimal ise Süfyân-ı Sevrî'nin görüşüdür: Surenin başında münafıklar ve Yahudilerden bahsedildiğine göre, burada da “inanlar”ın sadece dili ile iddia edenler olabileceğini belirtir. Bu takdirde ayette sırayla münafıklar, Yahudiler, Hristiyanlar, Sabiiler zikredilmekte ve Allah Teala bunlardan hangisi hakiki bir imanla gelirse kendi katında mü'min sayılacağını ifade etmektedir.

2/113: (Yahudiler Hristiyanlara): “Hristiyanlar (inanç bakımından) hiçbir esas üzere değildirler.” Derlerken, (Hristiyanlar da Yahudilere): “Yahudiler (inanç bakımından) hiçbir esas üzere değildirler.” Demişlerdi. Onlar, hem de kitabı okudukları halde, (bu sözleri birbirlerine söylemişlerdi). İlimden yoksun olanlar da tıpkı onlar gibi sözler söylemişlerdi. Ancak Allah, kıyamet gününde, ayrılığa düşmüş oldukları konularda, aralarında hüküm verecektir.

Râzî'nin bu ayete sebab-i nüzul rivayeti zikrettiği görülür. ‘Rivayet edilir ki’ şeklinde isnadız bir anlatım vardır. Ayrıca “فأنزل الله تعالى” veya “فنزلت الآية” gibi esbâb-ı nüzul işaretleri kullanmamıştır. Necran heyeti Hz. Peygamber’e geldiğinde başka bir grup Yahudiyle karşılaşınca sesleri yükselene kadar tartışırlar. Yahudiler Hz. İsa’yı, Hristiyanlar da Hz. Musa’yı inkar ederler ve birbirlerini hiçbir esas üzere olmamakla suçlarlar.⁵⁵⁶

2/253: Bunlar kimilerini kimilerine üstün kıldığımız elçilerdir. Onların içinde, Allah’ın kendisiyle konuştuğu ve bazılarının da derecelerini yükselttiği (elçiler) vardır. Meryem oğlu İsa’ya da apaçık deliller verdik ve onu Rûhu’l-Kudûs ile destekledik. Eğer Allah dileseydi, (bu elçilerden) sonra gelenler kendilerine gelmiş olan apaçık delillerden sonra, birbirlerini öldürmezlerdi; ne var ki, onlar, aralarından ayrılığa

⁵⁵⁶ Râzî, *Mefâtîh*, IV, 8.

düşmüşlerdir. Bu yüzden, içlerinden bir kısmı inanırken, bir kısmı da inkara saptır.

Eğer Allah dileyseydi, birbirlerini öldürmezlerdi; ancak Allah dilediğini yapar.

Bu ayeti yorumunun devamında Râzî'nin İbn Abbas'tan naklettiği bir rivayet ef-daliyyet meselesinin Müslüman camiada da tartışıldığını göstermektedir. Bu anlatımda İbn Abbas mescidde otururlarken peygamberlerin faziletini müzakere ettiklerini söyler.⁵⁵⁷

Ruhu'l-kudüs' ifadesinin farklı yorumlarını Hasan-ı Basrî, İbn Abbas ve Ebu Müslim el-İsfahânî'den nakleder. İlkine göre ruhtan kasıt Hz. Cebrail'dir. Tamlama olarak ifade edilmesi şereflendirmek içindir. İkinci görüşe göre 'ruhu'l-kudüs' Hz. İsa'nın ölüleri diriltirken kullandığı isimdir. Üçüncü görüş ise bunun Hz. İsa'yı diğer menî ve nutfeden oluşan yaratıklardan ayıran 'tâhir ruh' olduğunu savunur.⁵⁵⁸

3/7: O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.

Râzî, muhkem-müteşabih çerçevesinde Hristiyanların dayanak olarak kullandığı ayetlere değinir. Zira, onların Hz. İsa'nın 'ruh' ve 'kelime' sıfatlarını kullanarak Kur'an'da kendilerine dayanak aradıklarını, lakin Allah Teâlâ'nın bu gibi müteşabih ayetleri yorumlara dayanak yapmayı yasakladığını belirtmektedir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁷ Râzî, *Mefâtîh*, VI, 215. Bu rivayet ez-Zemahşerî'nin tefsirinde aynı ayette zikredilmiştir.

⁵⁵⁸ Râzî, *Mefâtîh*, VI, 219.

⁵⁵⁹ Râzî, *Mefâtîh*, VII, 180.

3/199: Kitap ehlinde öyleleri vardır ki, Allah’a size indirilene ve kendilerine indirilene, Allah’a huşu duyarak inanarlar. Allah’ın ayetlerini az bir değer karşılığında satmazlar. İşte onlar, ecirleri Rableri katından olacak olanlardır. Kuşkusuz ki, Allah, hesabı çok çabuk görendir.

Bu ayette Râzî’nin, Hristiyanlığa dair bilgisini sebep-i nüzul formatında İbn Abbâs, Katâde ve Cabir’den aldığı görülmektedir. Onlara göre bu ayet Necaşi ölünce Hz. Peygamber’in ona dua etmesiyle münafıkların bunu dedikodu malzemesi yapamları üzerine inmiştir. İbn Cüreyc ve İbn Zeyd’e göre ise Abdullah b. Sellâm ve arkadaşları hakkında inmiştir. İsimsiz bir rivayete göre (قيل) ise İslâm’a giren kırk kişilik Necrân heyeti hakkında inmiştir. Son olarak bu ayetin ehl-i kitâbın müminlerinin tamamı hakkında inildiğini söyleyen Mücâhid’in görüşünü tercih etmiştir. Çünkü siyak-sibaka bakıldığında daha önce ehl-i kitabın inkarcılarına ceza zikredilirken bu ayette ehl-i kitabın iman edenlerinin sevaba nail olacakları buyrulmaktadır.

3/64: De ki: “Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah’a ibadet edelim. O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah’ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâh edinmesin.” Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: “Şahit olun, biz müslümanlarız.”

Râzî, bu ayeti sebep-i nüzul çerçevesinde değerlendirerek, Hz. Peygamber’in Necrân heyetine delillerini sunduktan sonra mübahele (lanetleştme) teklif ettiğini ve sanki bu ayetin ona cedeli terkedip insaf yoluna dönmesini söylediğini belirtir.⁵⁶⁰ Kitap ehlinde

⁵⁶⁰ Râzî, *Mefâtih*, VIII, 94.

maksadın Yahudiler ihtimalini de kapsadığını söyler fakat Râzî 61. Ayetten sonraki bağlamı göz önünde bulundurarak bu ayette Hristiyanların kastedildiğini benimser.⁵⁶¹

4/172: *Ne Mesih ne de gözde melekler Allah’a kul olmaktan çekinirler. Şu hâlde kim büyüklük taslayarak O’na ibadet etmekten çekinecek olursa, (çok iyi bilsin ki), O, onların hepsini kendi huzurunda toplayacaktır.*

Râzî burada ayetin sebep-i nüzulünü (روى أن) nakleder. Rivayette Necran heyetinin Hz. Peygamber’e gelip Hz. İsa’yı lekelememesini söylerler. Yani onun Allah’ın kulu ve elçisi olduğu iddiasından rahatsız olmuşlardır. Hz. Peygamber, Allah’ın kulu olmanın ayıp olmadığını söyler ve bu ayet iner (فنزلت هذه الآية).

5/83: *Bu yüzden, sen, onların elçiye indirileni dinlediklerinde, tanıdıkları gerçekten dolayı, gözlerinin yaşla dolup taşığını görürsün ve onların: “Ey Rabbimiz! Bizi de (gerçeğe) tanıklık edenlerle birlikte yaz!*

Râzî, İbn Abbas’tan naklederek ayette geçen kişilerin Neçaşi ve arkadaşları olduğunu, Cafer-i Tayyâr’ın ona Meryem suresini okuduğunda kıraat bitene kadar ağlamıştır.⁵⁶²

5/112-115: *Hani havariler de “Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?” demişlerdi. İsa da “Eğer mü’minler iseniz, Allah’a karşı gelmekten sakının” demişti. “İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz yatışsın. Senin bize doğru söylediğini bilelim ve ona, (gözü ile) görmüş şahitlerden olalım” demişlerdi. Meryem oğlu*

⁵⁶¹ Râzî, *Mefâtîh*, VIII, 94.

⁵⁶² Râzî, *Mefâtîh*, XII, 72.

İsa, “Ey Allahım! Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofrayı indir ki; önce gelenlerimize (zamanımızdaki dindaşlarımıza) ve sonradan geleceklerimize bir bayram ve senden (gelen) bir mucize olsun. Bizî rızıklandır. Sen rızıklandıranların en hayırlısısın” dedi. Allah da, “Ben onu size indireceğim. Ama ondan sonra sizden her kim inkâr ederse, artık ben ona kâinatta hiçbir kimseye etmeyeceğim azabı ederim” demişti.

Kaynak belirtmeden Hz. İsa’ya sofranın inmesi hakkındaki rivayeti nakleder. Bu rivayette havarilerin reisinin Şem’un (Simon) olduğu geçmektedir.⁵⁶³ Bu rivayeti Râzî ile muasır olan İbn Cevzî zikretse de Sa’lebî çizgisine dahil olan Beğavî’nin Me’âlimü’t-Tenzîl’den almış olması daha muhtemeldir.⁵⁶⁴

5/116-117: Allah, kıyamet günü şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah’ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?” İsa da şöyle diyecek: “Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem, benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilersin.”

“Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim: Benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah’a kulluk edin (dedim.) Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit (ve örnek) idim. Ama beni içlerinden aldığı anda, artık üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun. Sen, her şeye hakkıyla şahitsin.”

Râzî ayetlerin siyak-sibâkı göz önünde bulundurarak bu ayetin Hz. İsa’ya kıyamette sorulduğunu ifade ettiğini belirtir. Bazıları (ٓ) ifadesinin mâzî için

⁵⁶³ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 141.

⁵⁶⁴ Yagır, a.g.e., s. 97; Bkz. el- Beğavî, Meâlimü’t-Tenzîl, Cilt 2, s. 103-104; ayrıca bkz. Cevzî, Zâdü’l-Mesîr, Cilt 1, s. 602-603.

kullanılmasından ötürü bu ayetin Hz. İsa'nın göğe yükseltildiği esnada geçtiğini söylese-
ler de Râzî'ye göre 119. Ayette kıyamet gününden bahsedildiği için bu ayet kıyamet gü-
nünden bir sahnedir.⁵⁶⁵

57/27: Biz, daha sonra onların ardından elçilerimizi ardarda göndermiştik. Meryem oğlu İsa'yı da onların ardından göndermiş, ona İncil'i vermiş ve ona uyanların kalp-lerine şefkat ve sevgiyi yerleştirmiştik. İhdas ettikleri ruhbanlığa gelince; Biz, onu ken-dilerine farz kılmamıştık; fakat onlar, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için onu ken-dileri ihdas etmişlerdi. Bununla birlikte onlar, ona gereği gibi uymamışlardı. Biz, içle-rinden inananlara ödülleri vermiştik. Ama onların çoğu yoldan çıkmışlardır.

Râzî bu ayete dair Hz. Peygamber'in bir tefsir rivayetini zikreder. İbn Mes'ud'un bu rivayetinde Hz. Peygamber İsrailoğulları'nın yetmiş üç fırkaya ayrıldığını, bunlardan sadece üç fırkanın kurtulduğunu ifade eder: Hz. İsa'ya iman edip onunla düşmana karşı ölene dek savaşanlar, savaşa gücü yetmeyen fakat iyiliği emredip kötülükten men edenler, bir de hiçbirine güç yetiremeyen ve aba giyiniş çöllere açılanların fırkası kurtulmuştur. Bu son fırkanın durumu ise Hz. Peygamber'in bildirdiğine göre bu ayette tavsif edilmiştir.

“Ama onların çoğu yoldan çıkmışlardır.” ifadesiyle kastedilenleri farklı ihtimallerle de-ğerlendirir. Bunlar ruhbanlığı ihdas edip daha sonra riya ve itibar gözetenler olabileceği gibi, Hz. Peygamber'e ulaştıkları halde ona iman etmeyenler olarak da yorumlanabilir. Râzî bu son görüşü bir merfu rivayetle destekler: “Kim bana iman eder, beni tasdik eder ve bana ittiba ederse, ona gereği gibi uymuştur. Kim bana iman etmezse, işte onlar helak olanlardır.”⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 142.

⁵⁶⁶ Râzî, *Mefâtîh*, XXIX, 247.

3.7. Râzî'nin Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Luğavî Yorumu

2/62: İnananlara, Yahudilere, Hristiyanlara ve Sâbüllere gelince; kuşkusuz ki, bunlardan her kim Allah'a ve ahiret gününe inanır ve yararlı iş yaparsa, (iyi bilin ki), bunların ecirleri Allah katında olacaktır, bunlara korku olmayacaktır, bunlar üzülmeyeceklerdir de.

Râzî, bu ayetin tefsirinde 'nasârâ' (نصارى) kelimesinin iştikâkını (etimoloji) ele alır. İbn Abbâs, Katâde ve İbn Cureyc'e göre, Hz. İsa'nın inzâl ettiği (doğduğu) köyün adı Nâsıra'dır (ناصرة) ve Hristiyanlar bu köyün adına nisbet edilirler. Başka bir görüşe göre aralarındaki dayanışma ve birbirlerine yardım etmelerinden dolayı böyle adlandırılmışlardır. Üçüncü bir görüşe göre Hz. İsa havarilerine 'Kimdir benim Allah yolunda yardımcılarımlarım' (من أنصاري إلى الله) dediği için öyle adlandırılmışlardır. Râzî burada Zemahşerî'nin görüşüne de yer verir. النصارى kelimesi 'nasrân' (نصران) kelimesinin çoğuludur. Hz. İsa'ya yardım ettikleri için 'nasrânî' (نصراني) kelimesindeki yâ harfi (ي) mübâlağa içindir.⁵⁶⁷

2/111: (Yahudiler): “Ancak Yahudi olanlar, (Hristiyanlar ise): Ancak Hristiyan olanlar, cennete girecektir demişlerdi. Bu, onların kuruntularıdır. (O halde sen onlara): “Eğer doğru sözlü iseniz, delillerinizi getirin!” de!

Râzî, ayette sadece bir bâtıl temenniden bahsedilirken neden çoğul olarak 'emâniyyuhum' (أمانيههم) kelimesinin kullanıldığını mütalaa eder. Daha önce zikredilen

⁵⁶⁷ Râzî, *Mefâtih*, III, 112.

‘müminlere hayr inmemesi’, ‘küfre döndürme’ temennilerini zikreder. İtirâzî cümle olduğunu belirtir ve isnadsız iki hadis zikreder.⁵⁶⁸

2/113: (Yahudiler Hristiyanlara): “Hıristiyanlar (inanç bakımından) hiçbir esas üzere değildirler.” Derlerken, (Hristiyanlar da Yahudilere): “Yahudiler (inanç bakımından) hiçbir esas üzere değildirler.” Demişlerdi. Onlar, hem de kitabı okudukları halde, (bu sözleri birbirlerine söylemişlerdi). İlimden yoksun olanlar da tıpkı onlar gibi sözler söylemişlerdi. Ancak Allah, kıyamet gününde, ayrılığa düşmüş oldukları konularda, aralarında hüküm verecektir.

İhtilafa düşenlerin kim olduğu hakkındaki görüş ayrılığını belirtir: Hz. İsa’nın peygamberliğinde veya Hz. Muhammed’in bi’setinde olmak üzere ikiye ayrılır. Ayetin zahirine bakıldığında her ikisine de bir delil bulunmadığını söyler. Evlâ olan görüş Hz. İsa’dan sonraki Yahudiler ve Hristiyanların umumu olsa da tasrihen bir delil yoktur.⁵⁶⁹

4/171: Ey kitap ehli! Dininiz konusunda aşırı gitmeyin ve Allah hakkında da gerçek olandan başkasını söylemeyin! Kuşkusuz ki, Meryem oğlu İsa, Allah’ın elçisi, Meryem’e atmış olduğu kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. O halde Allah’a ve elçilerine inanın ve “üç” demeyin! (Bu konudaki yanlış inançlarınıza) son verin; (eğer son verecek olursanız), sizin için daha iyi olur; çünkü Allah, tek bir Tanrı’dır. O, çocuğu olmaktan münezzehdir. Göklerde olan da yerde olan da O’nundur. Kendine güvenilecek kimse olarak Allah yeter.

⁵⁶⁸ Râzî, *Mefâtîh*, IV, 4.

⁵⁶⁹ Râzî, *Mefâtîh*, IV, 8.

Sonra Hz. İsa'nın "kelime" ve "ruh" olmasını açıklar. Allah'ın kelimesinden maksat, Hz. İsa'nın vasıtasız ve nutfesiz olarak meydana gelmesidir. Bunu Al-i İmran 59 ayetle irtibatlandırarak açıklar ve Hz. Adem'i yarattıktan sonra Allah Tealâ'nın "Ol dedi oluverdi" ifadesine işaret etmiştir. "Ruh" kelimesini açıklarken bunun 'temiz ve paklık' veya 'teşrif' için söylendiğine değinir.⁵⁷⁰ Zira Hz. İsa nutfeyle değil doğrudan Hz. Cebrael'in üflemesi vasıtasıyla rahme konulmuştur. Dolayısıyla anne karnında oluşmasına, neticesi necâset olan insânî bir sebep değil, vasıtasız ilâhî bir müdahale aracı olduğunu gösterir.

"Üçtür" ifadesinin mahzûf bir muhtedanın haberi olduğunu söyler ve ihtimalleri sıralar. Burada Zeccâc'ın yorumuna yer verir ve Maide 72-73 ayetlere istinaden 'Allah, Mesih ve Meryem üç ilahtır' görüşünü serdedir. Salih Akdemir, bu ayetlerin yanlış anlaşılması müfessirlerin hatalı yorumuna sebep olduğunu belirtir. Zira, Hristiyan alemi Hz. Meryem'i uknumlardan biri olarak saymamaktadır. Ona göre bu ayetteki ifadelerin teslisle alakası yoktur.

5/112-115: *Hani havariler de "Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?" demişlerdi. İsa da "Eğer mü'minler iseniz, Allah'a karşı gelmekten sakının" demişti. "İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz yatışsın. Senin bize doğru söylediğini bilelim ve ona, (gözü ile) görmüş şahitlerden olalım" demişlerdi. Meryem oğlu İsa, "Ey Allahım! Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofrayı indir ki; önce gelenlerimize (zamanımızdaki dindaşlarımıza) ve sonradan geleceklerimize bir bayram ve senden (gelen) bir mucize olsun. Bizi rızıklandır. Sen rızıklandıranların en hayırlısıdır"* dedi.

⁵⁷⁰ Râzî, *Mefâtih*, XI, 117

Allah da, “Ben onu size indireceğim. Ama ondan sonra sizden her kim inkâr ederse, artık ben ona kâinatta hiçbir kimseye etmeyeceğim azabı ederim” demişti.

Râzî farklı kıraatleri ele alarak havarilerin kimin istitaatini sorduklarını mütalaa eder. “يَسْتَطِيعُ” şeklinde okunduğu zaman faili Allah Teala olmakta ve havariler O’nun kudretini sorgulamaktadırlar. “تَسْتَطِيعُ” şeklinde okunduğunda ise havariler Hz. İsa’nın istitaatini sormaktadırlar. Hz. Aişe ve İbn Abbas’ın görüşü bu yöndedir. Hz. Aişe’ye göre bu şekilde okunmalıdır çünkü havarilerin Allah’ın kudretinden bihaber olmaları düşünülemez. Fakat Râzî ğaib sığasını tercih eder. Zira daha önce onların iman ettikleri ‘iddiası’ Allah tarafından nakledilmiştir. Yoksa bizzat iman ve islamla vasıflanmamışlardır. Başka bir ihtimal ise Bakara 260. Ayetteki olduğu gibi bu mucizeyi kalperini tatmin etmek için istemiş olabilirler.⁵⁷¹ Bu örnekte görüldüğü gibi Râzî Hristiyanlık hakkındaki yorumlarını sırf şifahi rivayetlere değil, ma’kulun çerçevesine mümkün olan bütün ihtimallere dayandırmıştır. Ancak derin analizler sonucu, ayetin kendi içindeki bağlamı gözden kaçırıp aklî yorumlara daldığı görülmektedir. Zira aynı ayette havariler bu mucizeyi niçin istediklerini kendileri açıklamışlardır.⁵⁷²

Belağata önem vermesiyle bilinen Râzî’nin dikkate şayan bir yorumu, havarilerin talebinde dünyevî isteklerin başta, Hz. İsa’nın ise bunu duasının sonunda zikrettiği ve “sen rızıklandırılanların en hayırlısısın” ifadesiyle dünyevî istekle bitirmemeye gayret gösterişidir.⁵⁷³ Başka bir bilgi ise bu mucizenin Pazar günü inmesiyle Hristiyanların bu günü bayram edindiklerini bildirir.⁵⁷⁴ Mucizenin inip inmediği konusunda çoğunluğa göre indiğini zikreder ve bunu (إني) ifadesine dayandırdıklarını belirtir.⁵⁷⁵

⁵⁷¹ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 137.

⁵⁷² Râzî, *Mefâtîh*, XII, 137.

⁵⁷³ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 140.

⁵⁷⁴ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 139.

⁵⁷⁵ Râzî, *Mefâtîh*, XII, 140.

5/82: Andolsun ki, insanlar içinde, inananlara en çok düşman olanların Yahudiler ile Allah’a ortak koşanlar, ama onlara sevgice enyakın olanların ise, biz: “Hristiyanız.” Diyenlerin olduklarını göreceksin; çünkü onların içinde, keşişler ve rahipler vardır ki, onlar asla büyüklük taslamazlar.

Sonra Râzî, Kıs/Kıssîs ve ruhbân kelimelerini analiz eder. Bu kelime Hristiyanların reisleri için kullanılır. Çoğulu “kıssîsûn” şeklindedir. Urve b. Zubeyr der ki: Hristiyanlar İncil’i uydurdular ve içinde bulunmyana şeyleri eklediler. Alimlerinden bir tanesi hakikat ve din üzerine kaldı. İsmi Kıssîs idi. Onun sünneti ve yolu üzerine olanlara Kıssîs denir. Kutrub ise “Kıs/Kıssîs” kelimesi Rum dilinde “alim” anlamına geldiğini belirtmiştir. “Ruhban” ise çoğuldur, “rukbân” ve “râkib” veya “fursân” ve “fâris”de olduğu gibi. Kimisine göre ise “ruhbân” tekildir, çoğulu ise “rahâbîn”dir, tıpkı “kurbân/kurâbîn”de olduğu gibi. Kelimenin aslı “rahbetun”dan gelir, manası “korku/endişe”dir.

57/27: Biz, daha sonra onların ardından elçilerimizi ardarda göndermiştik. Meryem oğlu İsa’yı da onların ardından göndermiş, ona İncil’i vermiş ve ona uyanların kalplerine şefkat ve sevgiyi yerleştirmiştik. İhdas ettikleri ruhbanlığa gelince; Biz, onu kendilerine farz kılmamıştık; fakat onlar, Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için onu kendileri ihdas etmişlerdi. Bununla birlikte onlar, ona gereği gibi uymamışlardı. Biz, içlerinden inananlara ödülleri vermiştik. Ama onların çoğu yoldan çıkmışlardır.

Râzî, “ققينا” ile ifade edilen ‘göndermenin’, öncesinden ardışık bir şekilde gönderilenlere müteakiben gönderilen manasında olduğunu belirtir. Müfessirin burada filolojik tahlilden yola çıkarak ayetin manasını takdir ettiğini görebiliriz: “Allah Teâlâ’nın Hz.

İsa'nın dönemine kadar peygamberleri ardarda gönderip peşinden Hz. İsa ile İncil'i göndermiştir.”⁵⁷⁶

Hasan- ı Basrî'nin burayı “Encîl” (أنجيل) şeklinde fethayla okunduğunu İbn Cinnî'den nakleder. Etimolojisini ele almak naklettiği bu görüşe göre “Encîl” kelimesinin “bir şeyi çekip çıkartmak” (نجلت الشيء إذا استخرجته) ifadesinden gelmekte olduğunu söyler. Çünkü İncil'den hükümler çıkartmaktadırlar. Aynı zamanda “Ef'îl” (أفعل) vezniyle bu okunuşun benzeri olmadığı (لا نظير له) belirtilir ve Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirilerek bu okunuşun caiz olmadığını ifade edilir.⁵⁷⁷

Mukâtil'den bir görüş naklederek “şefkat ve sevgi” ifadesinin, Hristiyanların – tıpkı sahabenin durumu gibi- birbirlerine sevgi beslediklerini ifade eder. “Zemahşerî ise bu kelimeyi fe'âle vezniyle bu kelimeyi رآفة şeklinde okumuştur. “Ruhbâniyye” ise ruhbanlara nispet edilen eylemleri ifade eder. Ruhbaniyyet'ten maksat; onların din konusunda fitnelerden kaçarak dağlarda inzivaya çekilmeleri; kendilerini sadece ibadete/kuluğa halis kılmaları ve kendilerine vacip olan ibadetlerin dışında halvet, yün giysiler, kadınlardan uzaklaşma ve mağarlarda ibadet etmek gibi kendilerine fazladan külfet yüklemeleridir. Bu açıklamasını desteklemek için Râzî'nin rivayetlere başvurduğu görülmektedir.

“Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için” ifadesindeki لا istisna edatından yola çıkarak Hristiyan fikhını ilgilendiren bir yorum yapar Râzî. Bu ifade istisnâ-i munkatı olarak alınırsa, Allah rızasını kazanmak için ihdas etmişlerdir. Fakat, istisna-i muttasıl olarak alınırsa, ihdas ettikleri şey vacip değildir. Çünkü sırf Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yapılan bir şey vacip değil mendup

⁵⁷⁶ Râzî, *Mefâtîh*, XXIX, 245.

⁵⁷⁷ Râzî, *Mefâtîh*, XXIX, 245.

57/29: Böylece Kitap ehli, Allah'ın lütfundan hiçbir şey elde edemeyeceklerini, lütfun ise sadece Allah'ın elinde olduğunu, onu da dilediğine vereceğini bilsinler! Allah, gerçekten de çok büyük lütuf sahibidir.

Vahidî'den naklen, bu ayetin müşkil olduğunun, önceki ayetle bağlantısına dair açık bir görüş belirtilmediğini ifade eden Râzî⁵⁷⁸, ayetlerin siyak-sibakına önem verdiğini gösterir. Zira açık bir görüş olsa onu en başta Râzî naklederdi.

Müfessirlerin farklı görüşlerini sistematik bir şekilde ele alarak ayeti tefsir etmeye çalışır: Müfessirlerin ekseriyetine göre “Böylece Kitap ehli... bilsinler” (لئلا يعلم اهل الكتاب) ifade-
sindeki (ل) harfi zaidir. Buna göre manayı takdir etmeden önce Râzî bir mukaddime (ön bilgi) verir. İsrailoğulları kendilerini vahiy, nübüvvet, fazilet, şariat açısından herkese üstün görürler. Bu durumda ayet onların kuruntularını izale etmeyi ifade eder.

Ebu Müslim el-İsfahânî ve bir grup müfessir ise (ل) harfinin zaid olmadığını kabul ederler. Bu durumda “Böylece ehl-i kitap, Allah'ın lütfunu belirli bir topluma hasredebileceğine gücü olduğuna inanmasın ve lütfun ancak Allah'ın elinde olduğunu bilsin” şeklinde mana vermektedir. Râzî bu görüşün evlâ olduğunu belirtir. Çünkü ilk görüşe göre mevcut bir edatı hazfetmeye ihtiyaç duyuluyor iken bu ikinci görüşte sadece izmâr vardır. İzmar, hazfetmekten evlâdır çünkü lafzın zahirinin bâtıl olduğu vehmini uyandırmaz.⁵⁷⁹

3.8. Hristiyanlarla İlgili Ayetlere Tasavvufî Yorumu

4/157: Bir de inkârlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ve “Biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük” demelerinden dolayı kalplerini

⁵⁷⁸ Râzî, *Mefâtîh*, XXIX, 248.

⁵⁷⁹ Râzî, *Mefâtîh*, XXIX, 249.

mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler.

Bu ayetin tefsirinde kerametın hakikatine de değinmektedir. Dönemin sünnî ve tasavvufî geleneğine ait bu kavramın Râzî tarafından kullanılması muhtemelen Eşârî akaidine veya muasır olduğı sûfî Necmeddin-i Kübra ve Baba Ferec ile yaptığı sohbetlere dayanmaktadır.⁵⁸⁰



⁵⁸⁰ Eşref Altaş, “Fahreddîn er-Râzî’nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyâsî İlişkileri”, s. 42

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'de “tefsir” ve “te’vil” kelimelerinin ıstılah anlamlarından farklı bir manada geldikleri, fakat nüzul döneminde bu iki kavramın ‘Kur’an’ın manalarına araştırmak’ anlamında kullandığı görülmektedir. Hicrî üçüncü asrın başlarına kadar tefsir-te’vil kavramları aynı manada kullanılırken Mâturîdî ile bir ayrıma gidilmiştir. Onunla beraber tefsir, Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber’e hasredilmiş, te’vil ise daha sonra gelenlerin yorumu anlamına gelmiştir. Bu hamle tefsirlerin içerisine aklî yorumların yerleşmesine vesile olmuştur. Daha sonra Râzî, te’vili ‘iki manaya ihtimali olan bir lafzı, aklî bir delile dayanarak râcih yerine mercûh manasına yormak’ şeklinde tanımlamıştır.

Bu anlamda kullanılan te’vilin, neden sonradan ortaya çıktığı meselesi ise tefsir ilminin teşekkül tarihi ile alakalıdır. Nüzul döneminde soruların cevabı vahiy şeklinde iniyor, muhataplar tarafından anlaşılıyor veya Kur'ân-ı Kerîm'de mücmel ifadeleri tebyin, müşkili tavzih, mübhemi tafsil ederek açıklamaya ihtiyaç duyan ifadeleri yine Hz. Peygamber açıklıyor, tefsir ediyordu. Muamelata dair konularda fetva veren sahabiler olsa bile nüzul dönemde tefsir otoritesi Hz. Peygamber'dir. Bu dönemde tefsir ile ilgili soruların az olması doğaldır. Zira muhataplar ayetin indiği bağlama hakimdiler ve nebevî eğitim metodu gereğince fazla soru sorulmamıştır. Fakat bu dönemden sonra soru işaretlerinin tedricen çoğaldığı görülmektedir. Zira sahabe Kur'an'ın genel mana çerçevesini anlamış olsa da Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Hz. Ömer, Hz. Aişe ve İbn Abbas gibi sahabilerin ğaribu'l-kur'ân ile ilgilendikleri, siyasî olaylara alet edilen ayetlerin sebeb-i nüzullerini açıkladıkları görülmektedir. Sahabenin ayetlerin gerçek anlam dairesine ait açıklamaları ister ‘tefsir’ isterse ‘te’vil’ olarak isimlendirilsin, ayetleri anlam dairesinden çıkararak yapılan ilk yorum faaliyeti Kur'an'ı siyasete alet edenler tarafından yapılmıştır. Sahabiler ise buna karşı tefsiri (veya sahih te’vili) savunmuşlardır. Sahabeden

doğrudan eğitim alan bir sonraki Tâbiûn nesli Hz. Peygamber'in ve Sahabenin tefsir açıklamalarını nakletmiştir.

Sahabe döneminden sonra tefsir ilmî büyük ölçüde nakilden ibaret sayılabilir. Bu esnada fetihlerin neticesinde İslam coğrafyasının genişlemiş ve dahil olan etkenler beraberinde dil sorunu ortaya çıkmış, daha önce lehçe seviyesinde olan bu problem lügat seviyesine yükselmiştir. Tefsir eserlerinde bu eksen kayması Garîbu'l-Kur'ân eserlerinden sonra Me'âni'l-Kur'ân/Mecâzü'l-Kur'ân/İ'râbu'l-Kur'ân telifleri şeklinde tezahür etmiştir. Dil sorununa ilave olarak farklı kültürlerin İslam coğrafyasına girmesi ve çözüm isteyen meselelerin çoğalması 'rivayet metoduna' takviye olarak re'y yönteminin gelişmesine sebep olmuştur. Bir yönüyle dil sorununu çözmeyi amaçlayan filolojik tefsirler, diğer yönüyle Kur'an lafızlarının anlam çerçevesini hem genişletmiş hem sınırlandırmıştır. Sadece rivayetle yetinenlere göre bir lafzın farklı ihtimaller barındırması anlam çerçevesini genişletirken, şahsi/aklî yorumlarına Kur'an'da dayanak arayan biri için anlam çerçevesi sınırlandırılmıştır.

Bu minvalde yapılan çalışmalar farklı yorumların -yani te'villerin- oluşmasına zemin hazırlamış ve rivayet-dirayet ayrımının ilk nüvelerini teşkil etmiştir. Tefsir ilmi çerçevesinde te'vil gerektiren konular başta fıkıhtan ibaret iken daha sonra dönemin ve coğrafyanın şartlarından dolayı kelâmî ve felsefî meseleleri de içine almıştır.

Bunun en belirgin örneklerinden birisi Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb* tefsiridir. Yaşadığı dönemde toplumun hizipleşmesi onun bir fırak müellifi olmasını, kelâmî fırkaların çoğalması mütekellim olmasını, devlet erkânının felsefeye önem vermesi felsefeyi araştırmasını, filozofların eleştirilmesi onun fen bilimlerine temessük etmesini sağlamıştır. Bununla beraber avâm tabakasının kelâmi meselelere dalması ve coğrafyada Hristiyan toplumun misyonerlik faaliyetleri onun bu tür meseleleri tefsirine almasını gerektirmiştir.

Biraz daha açmak gerekirse, fırak müellifi olması, Şehristânî gibi seleflerini tekrarlamak şeklinde değil, döneminde tecrübe ettiği veya muttali olduğu Ermiyûsiyye ve Ferfûryusiyye gibi fırkaları tasnife dahil etmek şeklinde kendini göstermiştir. Diğer taraftan onun mütekellim kimliği babadan mirastır. Fûru' ilimleri Şafii mezhebinden, üsul ilmi ise Eşârî mezhebinden aldığını belirten Râzî'nin bu silsilede en çok Rey kadısı olan babasından etkilenmiş olduğu söylenilebilir. O dönemde sürekli münazaralara katıldığı ve kelam ilminin avam tabakasında tartışıldığı göz önünde bulundurulursa bu ilimle iştigal etmesi ve bunun tefsirine yansımaları doğaldır. Hicri yedinci asrın İran, Horasan, Mâverâ ve Hint bölgesinde Mu'tezile, İsmailiyye, Batıniyye ve Karmâtîyye gibi fırkaların varlığı Râzî'nin bunları fırak telifinde tasnif etmesine ve tefsirinde kelâmî açıdan mütalaa etmesine bir saik olmuştur. Çünkü tefsir aynı zamanda dönemin ve muhtaplarının aynasıdır. Yine Râzî coğrafyasında kadîm bir Yunan felsefî mirasının kalıntıları olduğu, bunların üzerine İbn Sina ve Gazzâlî gibi filozofların kendi katkıları yaptığı ve böylece Râzî tarih ve coğrafyasında felsefenin daha da yaygın olduğu bilinmektedir. Öyle ki halk, İbn Sina'nın ve Ebu'l-Berekât'ın geçmişte yazılan eserlerini kullanarak kelam-felsefe münakaşaları yapmaktaydı. Râzî, asıl çıkmazın bu iki disiplin arasındaki farklı dil kullanımı olduğu tespit eder ve kelam-felsefe ilmlerine mezceder. Böylece her iki üsul ortak bir dilde birleşmiş, ilk kez Râzî'nin eserlerinde kelam, felsefe gözüyle, felsefe de kelâm gözüyle analiz edilmiştir. Aynı zaman mefhumunda felsefecilerin alem görüşleri fen bilimi zemininde sığaya çekilmiş, Râzî'nin fen bilimlerini 'daha objektif' bir metot olarak kullanmasına sebep olmuştur.

Aynı şekilde Hristiyanlığın asırlarca yayılma imkânı bulduğu Râzî coğrafyasında Müslüman toplumla iletişim ve etkileşimde bulunmuştur. Emevîler döneminden itibaren devlet makamında doktor veya yabancı dil bilgini olarak yer alan Hristiyanlar İslamî ilimlere muttali olmuş ve buna karşı bir misyoner üslubu geliştirmişlerdir. Râzî'nin *Münazara fi'r-Redd 'ale'n-Nasârâ*'sında yaptığı tartışmada görülen bu üslup muhtemelen Râzî'nin

Hristiyanlığa yönelik metodunu etkilemiştir. Bu tesir, Râzî'nin İsrailiyyat rivayetleri ve müfessirlerin yorumuyla yetinmeyip mütekellimler tarihçilerin yorumunu, hatta Kitab-ı Mukaddes'i kullanması ve dinler tarihine dair tecrübesine istinat etmesi şeklinde metoduna yansımıştır. Bazı yerlerde Râzî'nin Hristiyanlık yorumunda felsefî yorumlara rastlandığı da görülebilir. Doğu Ortodoks Kilisesi doktrininin Hellenistik felsefeye dayandığı nazarı dikkate alınınca, Râzî'nin bu yorumlarda felsefe kullanması döneminin şartlarına uygun bir metot olmuştur. Birçok dînî ve fennî ilmin ve üsulün mevcut olması ve her birinin diğerini tenkit etmesi ise onun 'disiplinlerarası' bir metot izlemesini sağlamıştır. Râzî'nin sadece bir metoda tutunduğu görülemez. Çünkü amacı taassubâne bir yol izlemek değil, hakikat bildiğini ortaya koymaktır:

“Şayet sadece hak olduğuna inandığım ve doğru olduğunu düşündüğüm şeyleri dile getirmeye çalıştığımı biliyorsan, o zaman rahmetin elde ettiğim netiyceyle değil, niyetimle birlikte olsun.”

“Ben sadece araştırmayı arttırmak ve zihinleri keskinleştirmek istedim.”

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)

Sonuç Tablosu

Aşağıdaki tabloda Râzî'nin üçüncü bölümdeki yorumlarını ilim dallarına göre aşağıda gösteriyoruz:

Kelamî Yorumlar
Râzî'nin kelamî münazara üslubu, soru-cevap veya ihtimalleri değerlendirme şeklinde yorumlarında görülebilir. Bkz. s. 88 (Bakara 2/113)
Hristiyanların Kur'ân'da geçen akidelerini kelâm ve felsefe zemininde analiz eder ve yorumlar (Vâcibu'l-vücud, mümkünü'l-vücud, kadîm, muhdes, iftikâr, müessir, eser, cins) Bkz. s. 97 (Tâ Hâ 10/68)
Kelâm tartışmalarında peygamberlerin efdal-mefdûl meselesinin Hristiyanlarla yapılan münazarada geçtiği görülmektedir. Bkz. s. 105 ve 133 (Bakara 2/253);
Hristiyanlarla ilgili ayetlerde mütekellimlerin görüşlerini nakleder Bkz. s. 87 (Bakara 2/62)
Râzî'nin kelam-felsefe sentezli metodu Hristiyanlarla ilgili ayetleri yorumunda "sânî" ve "vâcibu'l-vücud" gibi kavramlarla belirgin olmaktadır. Bkz. s. 89-90 (Bakara 2/116)
Râzî'nin Hristiyanla yaptığı münazarada mucizenin ispatı konusunda "mütevâtir" kavramını her iki tarafın ileri sürmesi ve delillendirmesi, tefsirine yansımıştır. Bkz. s. 91, (Âl-i İmrân 3/55); s. 93 (Nisâ 4/157); s. 96 (Mâide 5/76)
Râzî ile Hristiyan arasında haber-i vâhid hakkında tartıştığı görülmektedir. Bkz. s. 91-92 (Âl-i İmrân 3/55)

Felsefî yorumlar
Tevîl etme sebebi olarak "safsataya kapı aralamak" şeklinde felsefî bir ilkeyle hareket eder. Bkz. s. 93 (Nisâ 4/157)
"İllet-ma'lul-teselsül" gibi felsefeye dayanan kavramları kullandığı görülmektedir Bkz. s. 102 (Meryem 19/30)
Filozofların sayısal mantık kullandığı gibi türüdür Bkz. 102 (Hadid 57/28)
"Hukemâ" yani filozofların görüşüne dayandığı görülmektedir Bkz. s. 109 (Nisâ 4/157)

Dinler Tarihi Yorumları
Râzî'nin kendine has dinler tarihi bilgisini, Kur'ân-ı Kerîm'e, gayr-i Müslimlerin kendilerine ve onların kaynaklarına dayandırdığı görülmektedir. Bkz. s. 120 (Meryem 19/30); s. 121 (Zuhruf 43/63); s. 122-123 (Saf 61/6)
Diğer kaynakları ise müfessirler, mütekellimler ve fırak alimlerinin görüşleridir. Bkz. s. 103-123
Hristiyanlarla ilgili rivayetleri müfessirlerden özellikle Sa'lebi-Vahidî-Begavî çizgisinden naklettiği görülmektedir s. 117 (Tevbe 9/30-31)

İsrailiyyat rivayetlerini İncil ayetleriyle kıyasladığı, doğru bilgiyi şifahi bilgiye tercih ettiğini görebiliriz. Bkz. s. 122-123 (Saf 61/6)
Hristiyanların kendisinden aldığı bilgiyi büyük ölçüde “münazara” vasıtasıyla almıştır. Bkz. s. 118 (Tevbe 9/30)
Münazarada getirilen itirazlara karşı geliştirdiği üslubun tefsirine yansıdığı görülmektedir. Bkz. s. 118 (Tevbe 9/30)
Teslis inancını eleştirirken Hristiyanların kullandığı “uknum”, “nasut-lahut”, “ittihad”, “hulûl”, kavramlarını kullanarak itiraz ettiği görülmektedir. Bkz. s. 95 (Maide 5/95)
<i>İ'tikâdât</i> eserinde sadece seleflerinin bilgisiyle yetinmediği, kendi araştırmasına dayandığı görülmektedir Bkz. s. 121 (Zuhuf 43/63)

Kur'an'ın Bütünlüğü İçinde Yaptığı Yorumları
Siyak-sibak ve Nazîr kullanarak ayetleri Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde yorumlar ayetleri Bkz. s. 123-131

Rivayet Kullandığı Yorumları
Ayetteki ifadelerin mercii olarak müfessirlerin görüşlerini rivayet eder
Sebeb-i nüzul rivayeti kullanır Bkz. s. 135: Nisa 4/172
Bir muhaddis değil, müfessir vasfıyla rivayet eder ve bazen usûle riayeten, bazen de rivayet metoduna bağlı kalmadan nakleder. Bkz. s. 136. (Maide 5/112)

Luğavî Yorumları
Hristiyanlarla ilgili kavramların etimolojisini ele alır.
Müfessirlerin luğavî yorumlarını zikreder ve sonra tercihini belirtir Bkz. s. 138-145

Tasavvufî Yorumları
Kerametin hakikatine değinmektedir.
Bu görüşü muhtemelen Eş'ârî akaidine veya muasır olduğu sûfî Necmeddin-i Kübra ve Baba Ferec ile yaptığı sohbetlere dayanmaktadır. Bkz. s. 145

KAYNAKÇA

Abdulgâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire: Dâru'l-Hâdîs, 2007.

Abdülhamit, İrfan, “Eş'arî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1995, XI, 444-447.

Abdu'l-Mun'im, Hasen, *el-Câmi'u Fî Esbâbi'n-Nuzûl*, 1. Baskı, Şam: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2011.

Adıgüzel, Nuri, “İslam Felsefesinden İllet Kavramı”, *Eski Dergi*, 158-177. (eski-dergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/367.pdf)

Akdemir, Salih, *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'ı-Kerîm'e göre Hz. İsa*, 2. Baskı, Kuramer, İstanbul: 2017.

Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları 2013.

“İbn Sînâ Metafizığının Reddi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Üç Ukdesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 41, (Güz 2009), 183-204. (http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D01777%5C2009_41/2009_41_ALTASE.pdf)

“Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyâsî İlişkileri”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları 2013, s. 41-90.

Arafat, Salih b. Muhammed, *El-Yesîr fî İhtisârî Tefsîri İbn Kesîr*, 1. Baskı, Cidde: Dâru'l-Hidâye li'n-Neşr, 2005.

el-Askalânî, İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî Bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Bâbu's-Sulh.

Aslan, Fatma Betül, “İslâm Öncesi Dönemden Emevî Döneminin Sonuna Kadar Tercüme Faaliyetleri”, *Eskiye* 27/Güz 2013, 165-176. (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/475004>)

Aslan, Halide, “Selçuklular”, *İslam Tarihi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Atar, Fahrettin, “İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1985, s.3, ss. 19-48.

Avcı, Casim, “Benî Kurayza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2002, XXVI, 431-432.

Avcı, Seyit, “Tâbiînin Neslinin Hadis İlmindeki Yeri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*/20, s. 151-171. (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/184371>)

Ay, Mahmut, “Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile”, *Kelam Araştırmaları*, 9:1 (2011), ss. 57-76. (dergipark.gov.tr/download/article-file/179781)

Ayar, Kenan, *Sahâbe Dönemi Siyâsî Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.

Aygün, Abdullah, “Tefsirlerin Rivayet Dirayet Ayrımının Sorunları”, *Gümüşhane Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2014/4, cilt 4, sayı 8, ss. 140-160. (dergi.gumushane.edu.tr/DergiPdfDetay.aspx?ID=257)

- Bayram, Enver, “Fahredden er-Râzî’nin et-Tefsîru’l-Kebîr’inde Tefsir Usûlü Uygulaması”, Doktora Tezi, AÜİF, 2011.
- Baldwin, Marshal B., “Crusades”, *Encyclopaedia Britannica*. (<https://www.britannica.com/event/Crusades>)
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, 1. Baskı, Cidde: Mektebetu’s-Sevâdî, Birinci Baskı, 1993.
- Bible Gateway, <https://www.biblegateway.com/>
- Bırışık, Abdülhamit, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2011, XL, 281-290.
- Bosworth, C.E., Asimov, M.S., *History Of Civilizations In Central Asia*, UNESCO Publishing, IV, 2000.
- el-Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâ’îl, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 2001, 1. Baskı.
- Bulut, Ali, “Filolojik Tefsirle Rivayet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc’ın Me’âni’l-Kur’ân’ı”, 313-331. (<http://www.tefsir.gen.tr/img/KTA01-ali-bulut-filolojik-tefsirle.pdf>)
- Bulut, Zübeyir, “Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risâletü’l-Kadiriyye”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 1, 2017, ss. 75-110. (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/290396>)
- Cebeci, Lütfullah, “Mefâtîhu’l-Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2003, XVIII, 348-350.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu Ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968.
- Cerrahoğlu, “Kelbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2002, XXV, 205-206.
- Cerrahoğlu, “es-Sa’lebî ve Tefsiri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1980, sayı 4., ss. 55-60. (http://isamveri.org/pdfdrg/D00004/1980_4/1980_4_CERRAHOGLUI.pdf)
- Ceylan, Yasin, “Theology And Tafsir In The Major Works Of Fakhr Al-Din Al-Razi”, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.
- Cooper, Stephen A., “The Platonist Christianity of Marius Victorinus”, *Religions*, 2016, 7, 122, ss. 1-24. (www.mdpi.com/2077-1444/7/10/122/pdf)
- Çetiner, Bedreddin, “Ahkâmu’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1988, I, 551-552.
- Doğan, Lütfi; Kutluay, Yaşar, “Hasan Basrî’nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân’a Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 75-84. (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/741/9461.pdf>)
- Editörler, “Nestorian” *Encyclopaedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Nestorians>
- “Melchites”, *Encyclopaedia Britannica*, (<https://www.britannica.com/topic/Melchites>)

- Eliade, Mircea, “Nestorius”, *The Encyclopedia of Religion*, Macmillian Publishing Company, New York, 1987, X, 373-374.
- Erdem, Gazi, “İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü’l-Hikme”, *Dini Araştırmalar*, Ocak -Haziran 2013, Cilt: 16, Sayı : 42, ss. 57-77. (<http://dergipark.ulak-bim.gov.tr/da/article/view/5000151805/5000137755>)
- Erdem, Mehmet, “Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış”, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 8, s. 24, ss. 73-106. (http://isamveri.org/pdfdrg/D01949/2006_24/2006_24_ERDEMM2.pdf)
- Erginli, Zafer, “Muhâsibî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2006, XXXI, 13-16.
- Erkoçoğlu, Fatih, “Emevîler”, *İslâm Tarihi El Kitabı*, 1. Baskı Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Hârizmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1997, XVI, 224-227.
- El-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003.
- el-Ferrâ, Yahya b. Ziyad , *Me’âni’l-Kur’ân*, tah. Ahmed Yusuf en-Necâtî, 3. Baskı, Alemlü’l-Kutub, Beyrut, 1983.
- Gilman, Ian; Klimkeit, Hans Joachim, *Christians in Asia Before 1500*, New York: Routledge, 1999.
- Goddard, Hugh, *A History of Christian-Muslim Relations*, New Amsterdam Books, Chicago, 2000.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, “Ahkâm Tefsirleri ve Özellikleri”, Selçuk Üniversitesi, 203-217. (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/184622>)
- Güngör, Mevlüt, “Beğavî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1992, V, 340-341.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b., *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, tah. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü’r-Risâle, 2001, IV, 225.
- Hañçabay, Halil İbrahim, “Eser ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:1, 2014, 151-169.
- Hayes, E.R., *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Günenç, Yaba, İstanbul, 2002.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ Ömer b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*, 1. Baskı, tah. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, tah. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi’l-Kütubi’l-Arabiyye, II, 1989.
- İşık, Kemal, *Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, LXXVI, 1967. (<http://kitaplar.ankara.edu.tr/dosyalar/pdf/633.pdf>)
- İşık, Hidayet, “Fahreddîn er-Râzî ve Dinler Tarihi”, Ömer Türker ve Osman Demir (ed.), *“İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî”*, İstanbul: İSAM Yayınları 2013.

Karaman, Hayreddin, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1996, XIII, 1-14.

Karataş, Ali, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, Birinci Baskı, A grafik, Diyarbakır, 2015.

Karataş, Mustafa, “Hadis Rivayeti Karşısında Sahabenin Tutumu, s. 184-193.
(http://isamveri.org/pdfdrg/D01929/1999_13-14-15/1999_13-14-15_KARATASM.pdf)

Kaya, M. Cüneyt, “Fahreddîn er-Râzî’nin Vasiyeti”, ss. 603- 606; Ömer Türker ve Osman Demir (ed.), “İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî”, İstanbul: İSAM Yayınları 2013.

Kaya, Mahmut, “İbnu’t-Tayyib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2000, XXI, s. 230.

Kaya, Veysel, “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Görüşü”, “İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî”, İstanbul: İSAM Yayınları 2013.s. 453-472.

Kırca, Celal, “Ebu Mansûr el-Mâturidi’nin Tefsir ve Te’vîl Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1989, sayı 3, ss. 281-295.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977. (<http://kitaplar.ankara.edu.tr/dosyalar/pdf/692.pdf>)

el-Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’u Li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire, 1964.

Mertoğlu, Mehmet Suat, “Sa’lebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2009, XXXVI, s. 28-29.

el-Muhâsibî, Hâris b. Esed, *El-Akl ve Fehmu’l-Kur’ân*, 1. Baskı, Amman: Dâru’l-Fiker, 1971.

Müslim b. el-Haccâc, Ebu’l-Hüseyn, *Sahîh Müslim*, Nîsâbûr, 1. Baskı, 2006.

en-Neşşâr, Ali Samî, *Neş’etu’l-Fikri’l-Felsefi Fi’l-İslâm*, 9. Baskı, Kahire: Dâru’l-Me’ârif.

en-Nevevî, Yahya b. Şeref, “Kitâbu’l-Îmân: Bâbu’s-Su’âl ‘an Erkânî’l-İslâm”, *Şerhu’n-Nevevî alâ Müslim*, Dâru’l-Hayr, 1996.

Öcal, Şamil, “Felsefe-Kelam İlişkisi”, Academia.edu. (https://www.academia.edu/9756756/Felsefe-Kelam_%C4%B0li%C5%9Fkisi)

Öğüt, Salim, “Ebû Yusuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1994, X, 260-265.

Özdirek, Recep, “Süfyân es-Sevrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2010, XXXVIII, s. 23-28.

Özgüdenli, Osman Gazi, “Nişabur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2007, XXXIII, s. 149-151.

“Rey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2008, XXXV, s. 40-41.

Özkan, Halit, “Zühri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2013, XLIV, s. 544-549.

Özpinar, Ömer, “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh ilişkisi”, Selçuk Üniversitesi, s.130-150. (dergipark.gov.tr/download/article-file/184370)

Öztürk, Mehmet, “Hz. Ömer’in İctihatlarının Fikhî İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 2, ss. 75-103.

Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Fahreddîn er-Râzî”, s. 279-346; Ömer Türker ve Osman Demir (ed.), “İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî”, İstanbul: İSAM Yayınları 2013.

Papanikolaou, Aristotle, “Holy Trinity”, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Wiley-Blackwell, 2011.

Pioreschi, Plinio, *A History Of Medicine: Byzantine And Islamic Medicine*, Omaha: Horatius Press, 2001, IV. (<https://books.google.com.tr/books?id=q0Ilnov0BsC&pg=PA125&lpg=PA125&dq=Xenon+nestorians&source=bl&ots=Rw4LbS5FBf&sig=mAzFW6XHUICoQPP6o-Dh-IXTt3o&hl=nl&sa=X&ved=0ahUKEwj7-o2pHbAhUGFywKHXjLB0sQ6AE-IMzAC#v=onepage&q=Xenon%20nestorians&f=false>)

Public Library UK, “Pantaenus The Alexandrian Philosopher”, (<http://www.public-library.uk/ebooks/73/26.pdf>)

er-Râzî, Fahreddîn, *İ'tikâdâtı Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, editör: Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.

Mefâtîhu'l-Gayb, Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1981.

Münâzara fi'r-redd 'ale'n-Nasârâ, tah. Abdülmecid en-Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986.

Risse, Guenter B., *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, New York, Oxford University Press, 1999. <https://books.google.com.tr/books?id=22VnDAAAQBAJ&pg=PA125&lpg=PA125&dq=Xenon+nestorians&source=bl&ots=EB2B9ogKPt&sig=jmqEA3VddUbIpp9tAqq3vyar-riQ&hl=nl&sa=X&ved=0ahUKEwj7-o2pHbAhUGFywKHXjLB0sQ6AE-ILTAB#v=onepage&q=Xenon%20nestorians&f=false>

Russell, James R., “CHRISTIANITY i. In Pre-Islamic Persia: Literary Sources” in *Encyclopædia Iranica*, V, fasc. 5, Costa Mesa, 1991, pp. 327-28; (<http://www.iranicaonline.org/articles/christianity-i>)

es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1. Baskı, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010.

es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, tah. İbn Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2002.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul, 2012.

Shahîd, İrfan, *Byzantium and the Arabs In The Sixth Century*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library And Collection, 1995.

New Catholic Encyclopedia, “Jacobites”, (<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/jacobites-syrian>)

Sims-Williams, Nicholas, "CHRISTIANITY iii. In Central Asia And Chinese Turkestan," in *Encyclopædia Iranica*, vol. V, fasc. 5, Costa Mesa, 1991, pp. 330-34; (<http://www.iranicaonline.org/articles/christianity-iii>.)

es-Suyûtî, Celâleddin Abdurahman, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Sümertaş, Burhan, "Mâverdi ve en-Nuket ve'l-'Uyûn Adlı Tefsiri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII/2008, ss. 31-64. (isamveri.org/pdfdr/D00036/2008.../2008_28_SUMERTASB.pdf)

Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 18. Baskı Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013.

Şeşen, Ramazan, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2009, XXXVI, s. 337-340.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi (Kaynakları- Temsilcileri- Tesirleri)*, 9. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır, "Et-Tefsîr bi'l-Me'sûr ve't-Tefsîr bi'r-Re'y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım", Çev. Ahmet Küçük, marife, yıl. 9, sayı. 2, güz 2009, ss. 227-241. (isamveri.org/pdfdr/D02420/2009_2/2009_2_KUCUKA2.pdf)

Thomas, Tenny, "Nestorianism", *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Wiley-Blackwell, 2011.

et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Turgay, Nurettin, "Tâbiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", *bilimname XVIII*, 2010/1, 93-113. (bilimname.erciyes.edu.tr/sayilar/201001/20100105.pdf)

Turgay, Nurettin, "Etbâu't-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvinini", ss. 33-48 (http://isamveri.org/pdfdr/D00033/2013_49_4/2013_48_4_TURGAYN.pdf)

Türker, Ömer, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", ss. 17-40; Ömer Türker ve Osman Demir (ed.), *İslâm Düşüncesinin Dönüşümünde Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları 2013,

Ulu, Arif, "Tâbiîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2010, X, s. 328-330.

"Tebeu't-Tabiîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2011, XV, 217-218.

Usta, Aydın, "Sâmânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2009, XXXVI, s. 64-68.

Uyar, Ahmet, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar", *bilimname V*, 2004/2, s. 29-44. (http://isamveri.org/pdfdr/D02237/2004_5/2004_5_UYARA.pdf)

Uzunpostalıcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1994, X, s. 131-138.

Üçok, Bahriye, *İslâm Tarihi: Emevîler-Abbâsîler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.

Ünsal, Hadiye, “Ebü’l-Hasen el-Vâhidî’nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1), ss. 135-164. (dergipark.ulak-bim.gov.tr/cuilah/article/view/.../5000140058)

el-Vâhidî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed, *Tefsîru’l-Basît*, 1. Baskı, ‘İmâdetu’l-Bahsi’l-‘İlmî, Riyad, 2009.

Vööbus, A., “Barsauma”, 1988, III, Fasc. 8, p. 824. (<http://www.iranicaonline.org/articles/barsauma-a-5th-century-bishop-of-nisibis-of-aramaic-extraction-according-to-some-sources-originally-from-bet-qardu>)

Yagır, Mehmet Yusuf, *Fahreddîn er-Râzî’nin Tefsirinde Hristiyanlık ve Hristiyanlar*, Harran Üniversitesi, Doktora Tezi, Şanlıurfa, 2013.

Yaman, Ahmet, “Sahabenin Fıkıhî Mezheplere Kaynaklığı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 38, 2014, ss. 11-44. (dergipark.gov.tr/download/article-file/184188)

Yavuz, Yusuf Şevki, “Müteşabih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2006, XXXII, 204-207.

“İbn Fûrek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1999, XIX, 495-498.

“İbn Küllâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1999, XX, s. 156-157.

“Fahreddin er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1995, XII, 89-95.

Yerinde, Adem, “Mecâzu’l-Kur’ân Çerçevesinde Ebû Ubeyde’nin Tefsirciliği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/ 2009, ss. 151-189. (dergipark.gov.tr/download/article-file/191912)

Yiğit, İsmâil, “Emevîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1995, XI, s. 87-104.

Yıldırım, Muhammed Emin, *Alemlere Rahmet Hz. Muhammed*, 11. Basım, İstanbul: Siyer Yayınları, 2010.

Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbâsîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1988, I, s. 31-48.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, Müessesetu’r-Risâle, 2001(http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?ID=1182&bk_no=60&flag=1)

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, Kahire: Mektebetu’l-Vehbe, 2000.

Zeyd b. Ali, Ebu’l-Hüseyin, *Garîbu’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 1. Baskı, tah. Muhammed Yusufeddîn, Taj-Yusuf Foundation Trust, Haydarabad, 2001.



**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ
TÜRKÇE TEZ ÖZETİ FORMU**



**FAHREDDİN RÂZÎ'NİN HRİSTİYANLARLA İLGİLİ AYETLERİ
YORUMU**

**Yüksek Lisans Tezi
Mehmet Akif ÖZDEMİR**

ÖZET

“Tefsir” ve “Te’vil” kavramlarının zaman içindeki semantik gelişimi tefsir tarihine dair bir ipucu verdiği gibi, tefsir ilminin teşekkül tarihi, hem rivayet (me’sûr) ve dirayetin (re’y) farklılaşmasına hem de sentezine doğru gelişimini açıklığa kavuşturmaktadır. Her ne kadar bu iki metot farklı olarak mülâhaza edilse bile, Kur’an’ın mesajının mahiyeti ve insanın doğası gereği akıl ve nakil bir arada kullanılmıştır. Bu neden tefsirlerin tasnifini “dirayet içeren rivayet” ve “rivayet içeren dirayet” şeklinde tabir etmek durumun gerçekliğini yansıtabilir. Dirayet tefsirinin en meşhurlarından biri Fahreddin er-Râzî’nin *Mefâtihu’l-Ğayb* eseridir. Müellifin bu telif eserde kullandığı disiplinlerarası metot ve ilmî kişiliği, yaşadığı tarih ve coğrafyanın şartlarıyla doğrudan alakalıdır. Diğer taraftan eserde kullanılan ilimlerin yoğunluğu nakledilegelen ve farklı dönemlerde yoğurulan ilmî kültüre dayanmaktadır. 13. Yüzyılda günümüz İran’ı olarak bilinen bölgede ikamet eden Râzî, altı yüz yıldır İslâm’la etkileşim içerisinde olan Doğu Ortodoks Kilisesinin yaygın olduğu ve Müslümanların farklı ilim dallarıyla karşılaştığı ve tedris ettiği bir coğrafyada yaşamıştır. Tarih ve coğrafya şartlarının doğal bir sonucu olarak Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* eserinde kelim, felsefe, luğavî, naklî, tasavvufî ve dinler tarihi metodunu kullanmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı Fahreddin er-Râzî’nin kişiliğinin, yaşadığı tarih ve coğrafyanın Hristiyanlarla ilgili ayetlere yorumuna nasıl yansıdığını tahlil etmeye çalışmaktır.

Sayfa Sayısı: 173

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Anahtar Kelimeler: Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Hristiyanlık, kelim, felsefe, dinler tarihi, fırak, usûllerarası, interdisipliner.

Kabul Edildiği Yıl: 2019



**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ
İNGİLİZCE TEZ ÖZETİ FORMU**



**INTERPRETATION OF FAKHR AL-DIN AL-RÂZÎ ON THE
QUR'ANIC VERSES ABOUT CHRISTIANS**

**M.S. THESIS
Mehmet Akif ÖZDEMİR**

ABSTRACT

Just as the semantic development of terms like “tafseer” and “ta’weel” can give a hint about the early development of Tafseer, same does history by evincing the progress towards the separation as well as the coalescence between narrative (bi’l-ma’sûr) and opinionative/interpretative (bi’r-ra’y) tafseer. Despite the fact that these two method are considered distinctive, ratio and narrative have always been in unison due to the essence of the Quranic message and human nature. Therefore, expressing a categorisation like “narrative including interpretative” and “interpretative including narrative” tafseer could point to the reality of this phenomenon. One of which gained reputation belonging to the latter group is Mefâtîh al-ğayb composed by Fakhr al-Din al-Râzî. Indubitable is the fact that his intellectual-self and interdisciplinary method applied to his magnum opus is influenced by the conditions and conjuncture of the given era. On the other hand, the intense use of different sciences is a result of the accumulated and kneaded tradition throughout ages. This exegete resided in the 13th century Persia, (modern-day Iran) where the Eastern Orthodox Church prevailed over more than six hundred years in interaction with Islam. Accordingly, for al-Râzî, this phenomenon impelled the disposal of kalâm, philosophy, philology, narration, tasawwuf and history of religions (historia religionis) in Mefâtîh al-ğayb. Within this direction this study aims to analyze how al-Râzî’s academic character and the geographic era influenced his interpretations on the Quranic verses about Christians.

Page Number: 173

Supervisor: Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Keywords: Râzî, Mefâtîh al-ğayb, christianity, kalam, philosophy, history of religions, interdisciplinary

Year: 2019